

Fenomenologia no Recife

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Organizador)

COLEÇÃO
ANPOF
XX
ENCONTRO



Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Fenomenologia no Recife

Conselho Editorial

Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)
Prof. Dr. Carlos Diógenes Cortes Tourinho (UFF)
Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)
Prof. Dr. Hélio dos Salles Gentil (São Paulo)
Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFMS)
Prof. Dr. Mario Ariel González Porta (PUCSP)
Prof. Dr. Pedro Manuel dos Santos Alves (Universidade de Lisboa)
Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass (UFU)

Comitê Científico

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda (UFPR)
Profa. Dra. Alice Mara Serra (UFMG)
Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos (UFT)
Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo (UNESP)
Profa. Dra. Elena Pagni (Itália)
Prof. Dr. Everaldo Cescon (UCS)
Prof. Dr. Gerson Brea (UNB)
Prof. Dr. Giovanni Jan Giubilato (Itália)
Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba (UFMA)
Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)
Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (UNB)
Profa. Dra. Maria Aparecida Viggiani Bicudo (UNESP)
Profa. Dra. Martina Korelc (UFG)
Profa. Dra. Nathalie Barbosa de La Cadena (UFJF)
Prof. Dr. Paulo Mendes Taddei (UFRJ)
Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)
Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (UMESP)
Profa. Dra. Scheila Cristiane Thomé (UFRGS)
Prof. Dr. Tommy Akira Goto (UFU)

Revisão

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Fenomenologia no Recife

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Organizador



© 2025 ANPOF

Gerente Editorial

Junior Cunha

Conselho Editorial

Ana Karine Braggio

Gustavo Rohte de Oliveira

Jaqueline Thais de Souza

José Francisco de Assis Dias

Júlio da Silveira Moreira

Pietra Maria Gulak Welter

Reginaldo César Pinheiro

Ronaldo de Oliveira

Produção Editorial

Ammy Lee Vitória

Daniela Valentini

José Luiz G. Mariani

Medéia Lais Reis

Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber

www.institutoquerosaber.org

editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F339

Fenomenologia no Recife / organizador, Claudinei
Aparecido de Freitas da Silva. 1. ed. (ebook) -
Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2025.
308 p. (Coleção do XX Encontro Nacional de
Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:

www.institutoquerosaber.org/editora

ISBN: 978-65-5121-119-5

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 190

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi - Bibliotecária CRB/9-1610

Este livro foi editado pelo Instituto Quero Saber em parceria com a ANPOF.
O teor da publicação é de responsabilidade exclusiva de seus respectivos autores.

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2025-2026

Janyne Sattler (UFSC), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Wanderson Flor do Nascimento (UnB), secretário-adjunto

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-geral

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste), tesoureira-adjunta

Halina Leal (PUCPR), diretora de comunicação

Mariana Claudia Broens (Unesp), diretora editorial

Conselho Fiscal

Érico Andrade (UFPE)

Susana de Castro (UFRJ)

Adriano Correia (UFG)

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

Judikael Castelo Branco (PROF-FILO/UFT), tesoureiro-geral

Francisca Galiléia Pereira da Silva (UFC), tesoureira-adjunta

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Apresentação da Coleção do XX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Entre os dias 30 de setembro e 4 de outubro de 2024, a cidade de Recife recebeu o XX Encontro de Filosofia da ANPOF, um evento que reuniu pesquisadores, docentes e estudantes em torno das mais diversas questões filosóficas. Com a participação de 73 Grupos de Trabalho, o encontro consolidou-se como um espaço essencial para o intercâmbio acadêmico, promovendo debates aprofundados sobre temas que atravessam a história da filosofia e suas interfaces com outras áreas do conhecimento.

Os trabalhos apresentados neste encontro refletem a pluralidade da pesquisa filosófica no Brasil, abordando desde questões clássicas da metafísica e da epistemologia até discussões urgentes sobre raça, gênero, decolonialidade e filosofia da deficiência.

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no XX Encontro da ANPOF, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

Agradecemos a todos os participantes que contribuíram para a realização deste evento e para a produção deste material. Que estas publicações possam servir de inspiração e referência para pesquisadores, estudantes e interessados na filosofia, reafirmando o papel fundamental da ANPOF no fomento à pesquisa e à circulação do conhecimento filosófico no Brasil.

Solange Costa
Diretora editorial da ANPOF
Biênio 2023-2024

Sumário

Apresentação

O trabalho de Sísifo 11

O método desconstrutivo [Abbau] como proposta de superação ao paradoxo da constituição 25

Tássia Vianna de Carvalho

A autoconstituição do ego nas *Meditações Cartesianas* de Husserl 45

Helena Elias

A cognição de universais em Brentano e Husserl 55

Flávio Vieira Curvello

Ensaio fenomenológico sobre o susto 87

Anderson Kaue Plebani

A fenomenologia de Husserl como novo horizonte filosófico no século XX 99

Wellington Carvalho de Macedo

A importância metodológica e os sentidos de “evidência” na fenomenologia transcendental husserliana 129

João Marcelo Silva da Rocha

O tema da história no desenvolvimento da fenomenologia de Edmund Husserl 153

Karine Boaventura Rente Santos

A morte do outro, fantasma de meu ser 171

Thiago Sitoni Gonçalves

Intersubjetividade, dialética e educação: o ensino de filosofia no ensino médio brasileiro a partir do método dialético progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre 183

Adriana Paula de Souza

O corpo vivido e a experiência perceptiva como tentativa de “retorno aos fenômenos” em Merleau-Ponty 201

Bruno Fonseca Ortega

A encruzilhada do corpo em Merleau-Ponty	227
Vinícius Alves Bastos Medeiros	
Entre o transcendental e o empírico: a inspiração fenomenológica no enativismo	243
Pedro Queiroz Feitosa de Albuquerque	
Alucinação e utopia: uma discussão entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch	257
Jadismar de Lima Figueiredo	
A paciência como força de ânimo para padecer a angústia sem decair na não-liberdade em Kierkegaard	279
Marcos Érico de Araújo Silva	

Apresentação

O trabalho de Sísifo

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.00>

É com enorme satisfação e alegria que vem, a público, mais um projeto editorial de longo alcance reunindo os textos apresentados por ocasião do XX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) sediado em Recife, no período compreendido entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. O evento, transcorrido na região nordeste do país, numa gestão de descentralização do que se produz na comunidade filosófica, deixa, pois, um marco indelével. Esse marco tem uma de suas expressões o já habitual fazer fenomenológico, práxis essa que instituíra uma longa e profícua tradição de pensamento na cultura não somente filosófica do século passado, mas multidisciplinar na seara das ciências humanas e naturais. Isso, por si só, atesta, inequivocadamente, o vigor desse colóquio em diferentes frentes de diálogo, no sentido de um maior mapeamento no corredor das ideias contemporâneas. Sob tal ângulo, os textos aqui reunidos primam pelo rigor e originalidade perfazendo, à luz dessa cartografia, o quadro atual das pesquisas fenomenológicas em curso no sistema de pós-graduação da área em rede nacional.

A coletânea abre com o texto-capítulo **O método desconstrutivo [Abbau] como proposta de superação ao paradoxo da constituição** de *Tássia Vianna De Carvalho*. Nele, a autora mostra que a fenomenologia surge como investigação estática acerca dos atos e vivências. A recondução da investigação à imanência do campo

transcendental revela a consciência como fonte constitutiva de toda objetualidade. Tal descoberta desagua em investigações acerca do processo genético de constituição; o processo originário [*Urprozess*] realizado pela consciência-tempo [*Urzeitbewusstsein*], que consiste na formação do objeto-temporal [*Zeitobjekt*] como mero objeto de duração. Ora, para que tal processo seja a origem de toda constituição, faz-se mister que ele seja constitutivo e não constituído — caso contrário, requeria outro nível anterior que o constituísse, levando a um regresso ao infinito (Hua X). Esse processo só é revelado via um posicionamento objetivante incidido sobre ele, de modo que tal nível constantemente escapa à consciência em seu teor de originariedade devido à modificação operada pelo próprio visar ativo. Assim, se a fenomenologia — desde a virada transcendental — funda-se no princípio de todos os princípios, a intuição, isto a levaria ao limite: visto que o fluxo originário jamais se revela salvaguardado das modificações operadas pelo posicionamento ativo, permanecendo inacessível a uma investigação que se atenha ao dado puro do aparecimento. Para tanto, Carvalho advoga — na esteira de pensadores como Bégout (2000), Niel (2013) e Evans (2014) — uma proposta de superação para tal aporia desde a abordagem metodológica desconstrutiva [*Abbau*]. Esta consiste em uma redução sistemática dos níveis superiores de consciência através de um desmantelamento regressivo (Bégout, 2000), percorrendo o processo constitutivo em sentido inverso. Também fornece uma apreensão oblíqua e indireta da gênese passiva, em contraste com o que é revelado pelas suas dimensões ativas, consistindo em “um zigue-zague entre constituído e constitutivo” (Neil, 2013, p. 228). Isto leva à afirmação da fenomenologia genética como uma fenomenologia explicativa já que a passividade só se revela através da atividade.

Já o segundo texto, **A autoconstituição do ego nas *Meditações Cartesianas de Husserl***, *Helena Elias* traz, à baila, na referida obra husserliana, a descrição do processo de autoconstituição do ego

transcendental. Ao mesmo tempo, tal descrição indica a possibilidade de uma investigação fenomenológica por uma via ainda mais radical: aquela que suspende um mundo já constituído. Uma vez que a análise da autoconstituição do ego está apoiada em uma metodologia solipsista, e que este também seria o caminho para perseguir o ideal de evidência fenomenológica, resta-nos a pergunta de como seria possível descrever algo que extrapole o aparecer na consciência, como justo o sentido de outrem. Para tanto, Elias diferencia os momentos de metodologia estática e de metodologia genética, assim como descreve a antecipação do problema do solipsismo e a formulação da questão da alteridade. Trata-se aí de circunscrever a abrangência e os limites da descrição fenomenológica acerca de outrem, pondo em questão, sobretudo, a instauração da esfera da propriedade na *V Meditação Cartesiana*.

O terceiro capítulo, **A cognição de universais em Brentano e Husserl** de *Flávio Vieira Curvello*, busca examinar como ambos os filósofos pensam a possibilidade do conhecimento de universais em seus respectivos métodos de investigação da consciência — a saber, a Psicognose e a Fenomenologia. Neste exame, interessa, sobretudo, verificar a possível contribuição teórico-metodológica de Brentano para seu discípulo. A primeira parte da comunicação será dedicada à doutrina brentaniana da indução. Como ponto de partida, serão abordadas as contribuições da *Psychologie vom Empirischen Standpunkt* (1874), na qual vemos a indução como método de progressão para os juízos de percepção interna, que fundam a construção de uma ciência psicológica. Desenvolvimentos posteriores e mais relevantes aqui, contudo, serão encontrados nas preleções intituladas *Deskriptive Psychologie* (1889-1890) e no *Versuch über die Erkenntnis* (1903), nos quais Brentano introduz a capital distinção entre indução em sentido estreito e em sentido amplo. A primeira delas é compatível com o factualismo presente na Psicologia explicativo-causal ou genética do séc. XIX. A segunda, por sua vez, busca viabilizar a abstração de conceitos

fundados em percepção interna e apoditicamente válidos, sendo praticado no âmbito da Psicognose. Vê-se, com isso, como esta disciplina envolve expressamente a intelecção de universalidades. Na segunda parte, Curvello nota a consideração das teses husserlianas sobre a noção de ideação, desenvolvidas nas *Logische Untersuchungen* (1900-1901). Partindo da *Segunda Investigação*, será examinada a distinção entre visadas individuais, que consistem em atos de consciência direcionados a objetualidades factuais, e visadas específicas ou ideações, que consistem em atos direcionados a espécies ideais, que definem a identidade e os traços necessários de uma dada objetualidade. Em recurso à *Sexta Investigação*, será possível verificar como Husserl aclara a natureza desta experiência ao situá-la como exemplo especial do que ele chama intenções categoriais. É com base nestas teses, em rigor, que a Fenomenologia pode pretender ser uma doutrina das essências de nossas vivências. A conclusão consistirá em um exame comparativo entre ambas as propostas e uma tentativa de mostrar como o entendimento husserliano de ideação tem débitos relevantes para com a indução em sentido amplo brentaniana.

Anderson Kaue Plebani em **Ensaio fenomenológico sobre o susto** sustenta, no quarto texto, que a filosofia muito disse sobre o espanto (*thaumázō* [θαυμάζω]), mas pouco se pronunciou sobre o susto, quer dizer, aquele repentino sentimento que nos “congela” e “desconcerta”. Para isso, Plebani elabora uma descrição fenomenológica dos estágios constituintes do susto e, a partir dela, tece considerações de cunho ontológico. Os estágios da descrição são os seguintes: (i) inicialmente, o momento de tranquilidade, de equilíbrio entre as faculdades do sentir e do compreender, ou entre os modos de fundamentais de abertura do humano em relação ao mundo; (ii) depois, o momento de ocorrência da causa do susto, o evento que pode ser apontado como fator causal do susto enquanto tal; (iii) em terceiro, o momento no qual o sentimento de susto nos invade e com ele se instala uma perturbação na compreensão, uma tensão entre

compreensividade e sentimentos; (iv) assustados, ainda passamos por um momento de reapropriação da compreensão do ocorrido e de nosso entorno; e, por fim, (v) a dissipação do sentimento do susto se dá mediante uma progressiva retomada da tranquilidade. O autor, no entanto, propõe uma interpretação mais detida nos segundo e terceiro estágios. Com a análise pontual daqueles dois estágios destacados na descrição fenomenológica do susto, o ensaio conclui apontando para a possibilidade de que o princípio da imanência encontra no susto um contraexemplo que ou o inviabiliza em geral, ou ao menos o destitui de seu estatuto de universal nos discursos filosóficos.

O quinto texto, **A fenomenologia de Husserl como novo horizonte filosófico no século XX** de *Wellington Carvalho de Macedo*, visa abordar as bases da filosofia husserliana a fim restituir a sua motivação inicial ao propor uma fenomenologia transcendental. Ora, Husserl entende que a filosofia, por sua própria natureza, deve colocar-se como uma ciência rigorosa, o que significa que seus conceitos e as questões supremas sobre as quais se debruça devem ser sistematizados a partir de um método seguro e próprio que lhes assegure a devida fundamentação evidente e universal. Nesse sentido, sem uma filosofia autêntica, o sujeito corre o risco de tornar-se um mero resíduo de suas sensações preenchidas pelo mundo dado, limitando-se à facticidade, à contingência e condenando-se à inautenticidade. Tal risco sobrevém pela postura naturalista das ciências modernas, representada pelo positivismo e pelo psicologismo, que conduziu a uma fragmentação das próprias ciências, da filosofia e da vida, origem da crise ocidental. Frente a tal diagnóstico, não resta outra saída senão a de abandonar a postura ingênua, aquela que se deixa conduzir pela mera aparência dos fenômenos, e assumir uma postura crítica pautada num método apriorístico de autorreflexão universal. É tendo em vista esse horizonte que o filósofo alemão sistematiza a sua fenomenologia, assumindo a tarefa de reelaborar a ideia-guia moderna, diga-se cartesiana, de se estabelecer a filosofia como uma ciência universal da totalidade do

mundo. Ao fazer isso, Macedo situa as principais questões que levam Husserl da insatisfação com a matemática pura à fundação da fenomenologia, a princípio como ciência descritiva e, por fim, como filosofia transcendental.

Já o sexto texto se intitula **A importância metodológica e os sentidos de “evidência” na fenomenologia transcendental husserliana** de autoria de *João Marcelo Silva da Rocha*. Nele, o autor examina a tematização do conceito husserliano de “evidência” ao circunscrever três momentos: inicialmente, (1) a importância da evidência como critério metodológico fundamental das descrições fenomenológicas, apontando a sua centralidade na configuração do famoso “princípio de todos os princípios”, estabelecido em *Ideias I* (1913), e do “princípio hodegético do começo”, apresentado em *Introdução à Filosofia* (1922-23). Em seguida, (2) é circunscrito o conceito fenomenológico-transcendental de “evidência” em dois sentidos: uma acepção ampla, segundo a qual a evidência é determinada como o ato que, na síntese de preenchimento, realiza a autodoação originária das objetividades intencionadas em geral, e uma acepção estrita, que a define especificamente como o ato responsável pela autodoação originária absoluta, assegurador da apreensão completa e indubitável do objeto ou estado-de-coisas visado. Essas delimitações serão elaboradas com base na análise de caracterizações fornecidas por Husserl desde 1906 (por exemplo, em *Introdução à Lógica* e à *Teoria do Conhecimento*) até 1936 (em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*) e, conforme se destacará, constituem um elemento de permanência com relação às definições de “evidência” apresentadas nas *Investigações Lógicas*. Após sublinhar esse aspecto de continuidade vinculado ao conceito, (3) Rocha discute uma significativa alteração na compreensão husserliana acerca da relação entre adequação e apoditicidade e, conseqüentemente, na sua compreensão sobre a possibilidade de obtenção de evidências dotadas

dessas características, bem como as implicações disso no projeto fenomenológico-transcendental.

Já o sétimo capítulo, sob o título **O tema da história no desenvolvimento da fenomenologia de Edmund Husserl** de *Karine Boaventura Rente Santos*, se retoma o tema da história na fenomenologia husserliana com ênfase na trajetória de elaboração do conceito de historicidade na sua forma final de dimensões generativas presente. Inicialmente a investigação trata do surgimento do tema da história por meio da análise de obras da década de 1910 em que se constata os primeiros movimentos de aproximação da temática na discussão do historicismo e na delimitação do lugar da história em relação à filosofia fenomenológica. Isso é feito, em particular, na *Filosofia como Ciência Rigorosa* (1910-11) complementada pela correspondência Husserl-Dilthey após a publicação dessa obra (1911) e em *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* (1910-1911). Na sequência, o texto de Santos tematiza as considerações husserlianas sobre a história na década de 1920 em textos tais como os cinco artigos escritos para a *Revista Kaizo* (1923-1924), nos quais a história emerge como o campo a ser guiado em conformidade com o funcionamento próprio ao espírito. Isso se dá igualmente nas *Meditações Cartesianas* (1929), na qual o problema da história é interrogado via a sua formação por síntese generativa. Nessa direção, o texto se debruça sobre *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* e outras produções coetâneas da década de 1930 em que se localiza o tratamento da história e o desenvolvimento do conceito de historicidade. Por fim, o capítulo se volta para o conceito de historicidade considerando a construção da história como legado de uma comunidade identitária particular construída generativamente cujo conteúdo consiste na herança partilhada intergeracionalmente na unidade do tornar-se composto por motivações, crenças, valores e metas que fornecem a cada um dos indivíduos pertencentes a ela um contexto histórico-cultural orientador da sua ação no mundo.

Thiago Sitoni Gonçalves em seu texto **A morte do outro, fantasma de meu ser** nos mostra que, em Sartre, o mistério da morte encontra-se fragmentado em suas diversas obras, ora obedecendo a forma de uma literatura engajada ora fornecendo ao leitor, uma argumentação rigorosamente filosófica sobre sua aparição no movimento intencional no mundo pela consciência, pela intersubjetividade e na formação de grupos. Este oitavo trabalho tem, por fio condutor, coletar o amadurecimento das teses sartrianas acerca da morte e da finitude, partindo de *O Ser e o Nada* e orientando-se à *Crítica da Razão Dialética*. A hipótese inicial, pela qual assenta-se este objetivo, é de que em seu tratado de ontofenomenologia, no tocante à estrutura de ser-Para-outrem, categoria que marca a tomada de posição da realidade humana perante todos os mortos, Sartre fornece pistas às coletividades invisibilizadas, desaparecidas nas quais os mortos escolhem seus sobreviventes. Fato é que estes estão em vínculo indissolúvel com os mortos, relação inseparável, sem brechas para fuga da ação, de posicionamento. Seguramente, assume-se, de modo prévio, à experiência do enlutamento, um vivido particularmente realizável de descrição pela psicologia fenomenológica de 1930 e de compreensão da psicanálise existencial de 1943 por reconhecer na morte um acontecimento absurdo, alienável e inalcançável pela reflexão. Em função disso, entretanto, trata-se de um sentido emergente pré-reflexivamente pela intersubjetividade (diferenciando-se, em rigor, de Heidegger e Scheler). Se a distinção capital entre morte (evento absurdo fora de nosso domínio) e a finitude (o caráter de ser liberdade, de fazer-se finito pela temporalidade) é datada desde *O Ser e o Nada*, essas distinções podem vir a encorpar novas significações na obra de 1960 por uma postura ética e, sobretudo, política.

O nono capítulo intitula-se **Intersubjetividade, dialética e educação: o ensino de filosofia no ensino médio brasileiro a partir do método dialético progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre**. *Adriana Paula de Souza*, autora do texto, reflete que, em Sartre, a história

objetiva da humanidade está ligada à subjetividade. Ser sujeito é ser um projeto original e concreto desde onde todas as escolhas e ações se estabelecem. Em razão disso, fica impossível separar a ação histórica das motivações subjetivas da intencionalidade. Fato é que Sartre vincula a teoria à prática, o necessário ao contingente, o absoluto ao Ser-no-mundo. Eis porque as dificuldades em sala de aula, as carências teóricas dos professores, alunos e alunas, a necessidade de novas metodologias e a descolonização do pensamento filosófico podem mobilizar ideologicamente este projeto. A atuação do professor de filosofia não está alheia ao contexto histórico e social em que foi construída sua formação, razão pela qual é preciso, ao buscar compreender o ensino a partir da dialética sartriana, que mergulhemos em uma análise que procure aspectos fundamentais do ensino de filosofia. Trata-se de marcações políticas e construções epistemológicas e ontológicas que estão diretamente relacionados com o processo histórico de inclusão da filosofia em solo brasileiro, sua definição e aplicação metodológica no contexto escolar. Parte do objetivo do trabalho é analisar como a intersubjetividade (relação de alteridade e reciprocidade entre as subjetividades) é construída no contexto escolar a partir de suas condições materiais, institucionais e históricas. Isso porque, na filosofia sartriana, outro se torna condição *sine qua non* para a minha própria consciência, constituição de identidade e projeto existencial. Disso o texto de Souza põe o seguinte estado de questão: qual a necessidade de manter e ampliar as aulas de filosofia? O que devemos priorizar nessa modalidade de trabalho?

O capítulo décimo intitula-se **O corpo vivido e a experiência perceptiva como tentativa de “retorno aos fenômenos” em Merleau-Ponty** de autoria de *Bruno Fonseca Ortega*. O autor discute, em termos merleau-pontyanos, a tarefa de um “retorno aos fenômenos”, em meio à descrição da experiência perceptiva. Para tanto, cumpre observar o sentido último da intencionalidade corporal que acompanha tal experiência como abertura ao mundo. Ortega explora o estatuto desse

vínculo intencional do corpo como “veículo do ser no mundo”; mundo esse como sendo o verdadeiro transcendental. Por conseguinte, o “retorno aos fenômenos” revela esta unidade sobreposta e interconectada de consciência, corporeidade e mundo, num arco intencional capaz de projetar a situação temporal e espacial do mundo percebido.

O décimo primeiro capítulo tem por título **A encruzilhada do corpo em Merleau-Ponty** de *Vinícius Alves Bastos Medeiros*. Trata-se, nesse texto, de situar, na *Fenomenologia da Percepção*, o estatuto da experiência corporal como ponto de partida a fim de reabilitar o mundo sensível em face dos prejuízos da metafísica clássica. Por conseguinte, quando admite as limitações do método fenomenológico por este preservar a centralidade da consciência na constituição do mundo, Merleau-Ponty entende, anos mais tarde, que a sua fenomenologia permanece tributária, ao menos, em parte, com a “filosofia da consciência” sendo, pois, necessário aprofundar tal projeto rumo a uma nova ontologia. Disto, surge uma contradição entre os intérpretes merleau-pontyanos acerca da continuidade ou ruptura que a ontologia do filósofo perfaz em relação à sua fenomenologia. Em vista disso, Medeiros advoga que a continuidade no pensamento do fenomenólogo é verificada pelos pressupostos ontológicos do corpo que aparecem ainda na *Fenomenologia da Percepção*, desabrochando a relevância de uma existência sensível ao mundo e radicalizando-a na reabilitação ontológica do sensível de sua obra inacabada com o conceito de “carne”. Nessa direção, será possível rastrear na descrição do “corpo próprio”, os limites da fenomenologia e mapear o esboço estruturante da noção de “carne” como central para os manuscritos de sua ontologia madura. Em suma, a tese aí advogada é a de que a questão do corpo se torna um ponto de encruzilhada entre fenomenologia e ontologia no pensamento de Merleau-Ponty.

O décimo segundo texto **Entre o transcendental e o empírico: a inspiração fenomenológica no enativismo** é assinado por *Pedro*

Queiroz Feitosa de Albuquerque. Nele, o autor mostra que, sob pretexto de superar a lacuna entre a experiência humana e a ciência, os enativistas recorrem à fenomenologia. Nessa direção, trata-se de examinar que esse espírito persiste desde o princípio da ciência cognitiva enativista até os dias atuais, ainda que não se tenha dado a devida atenção às particularidades epistemológicas que produziram uma variedade de posições enativistas ao longo do tempo. Isso porque a apropriação da fenomenologia, sobretudo da obra de Merleau-Ponty, não se dá do mesmo modo em todos os casos. Na obra seminal do enativismo, de Varela, Thompson e Rosch, encontramos a pretensão explícita de dar uma continuidade propriamente científica a “uma tradição inaugurada por Merleau-Ponty”. Albuquerque mostra que do fenomenólogo francês, ganha proeminência o conceito de ambiguidade do corpo, que por sua vez retrata um duplo aspecto da corporeidade: fenomenológico e científico. O conceito é aplicado como chave de leitura à própria atividade científica, com o propósito de tematizar a orientação da consciência do cientista e assim superar a lacuna supracitada pelo reconhecimento de uma circularidade fundamental. Uma posição enativista contemporânea, aqui representada na figura de Gallagher e Zahavi, concebe o encontro entre a fenomenologia e a ciência cognitiva de outro modo. Eles propõem uma interação que se exprime no princípio do esclarecimento mútuo, pelo qual cada disciplina termina por ser aprimorada por uma contribuição de mão dupla. Assim, os *insights* fenomenológicos estão presentes desde o *design* experimental, e os resultados empíricos podem servir de incentivo à revisão de descrições fenomenológicas. A hipótese trabalhada por Pedro Queiroz é que, embora ambas as posições se considerem, em algum sentido, continuações da tradição fenomenológica, suas modalidades de apropriação apresentam tamanha dissonância em razão de como cada tese se posiciona frente ao problema do transcendental e do empírico. Dito de outro modo, as razões da discordância residem no modo como cada enativismo, como

ciência empírica, tenta (ou não) acomodar as pretensões transcendentais da fenomenologia em suas teses.

Já o décimo terceiro texto **Alucinação e utopia: uma discussão entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch** é de autoria de *Jadismar de Lima Figueiredo*. Este objetiva aproximar os conceitos da alucinação e utopia entre ambos os filósofos retratados, considerando que elaboram uma filosofia, que apesar de distinta, possui forte relação. A alucinação em Merleau-Ponty, como uma reconstrução de recortes que o sujeito que alucina constrói, utilizando todas as experiências passadas, se associa ao conceito de percepção, pois há uma forte relação entre alucinação e percepção, ao situar o corpo próprio como o ponto crucial para a compreensão das excitações externas e também dos casos patológicos que motivam a alucinação. De outra parte, trata-se de compreender a experiência do sonho diurno em Ernst Bloch, como as projeções futuras de uma vida melhor idealizadas humanamente. O sonho diurno abrange o sonho desperto, que pode ser construído a partir de sintomas negativos — paralisante, fugaz, rude, cômodo, mas também positivo — engajado, responsável, com ações precisas e modeladoras. Há ainda o princípio esperança, consistindo na espera de realizações de desejos e vontades, uma vez que o sujeito constrói e vive suas próprias experiências, ora notadas e percebidas, ora distanciadas do instante vivido. O conteúdo histórico da esperança, evocado como representações, consiste na cultura humana na relação com o seu horizonte utópico-concreto. Esses conceitos se entrelaçam de tal forma que é possível aproximá-los, uma vez que estão direcionados para o mesmo percurso que é a experiência do corpo percebido em seu tempo vivido.

Fechando, pois, a secção geral dos capítulos, o décimo quarto texto tem a assinatura de *Marcos Érico De Araújo Silva*. Trata-se de **A paciência como força de ânimo para padecer a angústia sem decair na não-liberdade em Kierkegaard**. Silva observa, via a leitura fenomenológica-hermenêutica das obras kierkegaardianas, *O Conceito*

de *Angústia* de 1844 e dos *Discursos* edificantes que tematizam o fenômeno da tonalidade afetiva da paciência. A paciência surge no último (*Adquirir sua Alma na Paciência*) dos *Quatro Discursos* edificantes de 1843 e nos *Dois Discursos* edificantes de 1844 (Preservar sua alma na paciência e Paciência na expectativa). Ora, a importância de articular os conceitos de angústia e paciência se move pela proximidade entre a realidade que os conceitos descrevem. É fenomenológica na medida em que procura apreender fenômenos existenciais. Ademais, estes não se perdem na multiplicidade de descrições particulares, mas, na singularidade do páthos de uma tonalidade afetiva junto ao indivíduo. Fato é que a descrição do fenômeno visa o caráter ontológico da experiência humana. É hermenêutica em que, mesmo se colocando na fidelidade do pensador, faz o exercício filosófico de apropriação dos fenômenos estabelecendo conexões interpretativas mesmo quando o próprio Kierkegaard não o faz explicitamente. Eis porque existem dois níveis de análise na obra *O Conceito de Angústia*: (1) a angústia como possibilidade da liberdade e (2) a angústia na experiência ou vivência da liberdade como não-liberdade. Atento ao método da comunicação indireta, na dialética de obras pseudônimas e assinadas (*Discursos edificantes*), a paciência é a tonalidade afetiva que mais se destaca em 1844. Além disso, a própria etimologia da palavra paciência (*Taalmodighed, taalmod*) em dinamarquês, é esclarecedora. *Mod* denota coragem, força de ânimo e *Taal* carrega o sentido de suportar, padecer, sofrer. Com isso, paciência é uma tonalidade afetiva que reveste o indivíduo de coragem, de força de ânimo para poder suportar, padecer o páthos de preservar o indivíduo na possibilidade de poder-ser despertada pela angústia. É só na paciência que o indivíduo suporta o itinerário de sua liberdade impedindo que a angústia o conduza para os fenômenos da perda da liberdade.

Uma vez delineada a unidade que estrutura cada um desses textos, o livro coletivo, a seguir, propõe um debate pluralmente rico e pujante. Nele a tradição fenomenológico-existencial comparece

confirmando o selo editorial de que a ANPOF tem impresso em suas publicações de volumes temáticos abertas à toda a comunidade acadêmica. Por fim, não se poderia deixar aqui de registrar também uma nota de agradecimento às instituições coirmãs — UFPE e UNICAP — anfitriãs do Encontro que acolheram a comunidade filosófica. Nessa perspectiva, convidamos o(a) leitor afeto (a), em especial, à tradição que nos irmana, em seu incansável trabalho de Sísifo, que desfrute das reflexões em curso representadas por uma rede de pesquisadores das mais diversas regiões do país.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Coordenador do GT Fenomenologia

O método desconstrutivo [*Abbau*] como proposta de superação ao paradoxo da constituição

Tássia Vianna de Carvalho¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.01>

1 Introdução

A fenomenologia husserliana surge como uma investigação acerca dos tipos de atos de consciência, em relação necessária com seus correlatos indissociáveis. Em princípio, a investigação fenomenológica atém-se à descrição de objetos já constituídos, tal como revelados à consciência — como pode-se notar nas *Logische Untersuchungen*. Em seus desdobramentos em direção a uma fenomenologia transcendental, Husserl se utiliza da *epoché* e da redução fenomenológica como métodos de recondução da investigação à esfera de imanência da consciência.

A partir disso, o desdobramento do percurso investigativo acerca deste campo nos revelaria que a gênese do ato consciente repousaria em um nível constitutivo mais originário, a partir do qual

¹ Possui bacharelado e licenciatura em Filosofia pela Universidade Federal Fluminense. É mestra e doutoranda em Filosofia pelo Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Universidade Federal do Rio de Janeiro. Membro integrante do GT de Filosofia Francesa Contemporânea da ANPOF. Pesquisadora nas áreas de Fenomenologia e Filosofias da Existência, possui publicações sobre a ontologia fenomenologia de Jean-Paul Sartre e a Fenomenologia Genética de Edmund Husserl. É editora-chefe da *Revista Ítaca – Revista de Filosofia Discente do PPGF/UFRJ*. E-mail: tassiasete@gmail.com

todo ato deriva e para qual todo ato retorna; esta seria a esfera do fluxo originário da consciência absoluta. A descoberta do fluxo originário conduz à realização de uma *fenomenologia genética* (Brudzińska, 2022) que se debruça sobre a gênese da constituição do objeto, desde o seu nível primordial. Porquanto a investigação fenomenológica estática atém-se a uma análise dos *atos* de consciência, em seus aspectos *noéticos* e *noemáticos*, sem considerar sua gênese temporal, e as motivações intrínsecas ao campo perceptual, bem como às retenções e sedimentações das vivências passadas que atuam no recobrimento de sentido da objetualidade dada à impressão originária.

A gênese originariamente constitutiva, por sua vez, é responsável pela constituição do objeto-temporal [*Zeitobjekt*], realizada pela consciência-tempo originária [*Urzeitbewusstsein*], como um *idêntico que perdura*, permanecendo o mesmo para além da multiplicidade dos seus modos de aparição. No entanto, para que a temporalidade originária possa ser o princípio de toda constituição, é necessário que ela seja *constitutiva*, e não *constituída* — caso contrário, requereria outro nível anterior que a constituísse, e assim por diante.

2 Apresentação do princípio dos princípios

Em *Ideias I*, já no escopo de uma *fenomenologia transcendental*, Husserl aponta uma preocupação metodológica norteadora de suas investigações, a saber, a necessidade de ater-se ao *princípio de todos os princípios*, o princípio da intuição, de acordo com o qual “*tudo que nos é oferecido originariamente na intuição [...] deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá, mas também apenas nos limites dentro dos quais ele se dá*” (Husserl, 2016, p. 69, §24). Deste modo, a fenomenologia transcendental é compreendida como uma investigação a respeito daquilo que é revelado à consciência, descrevendo as estruturas necessárias que tornam possível tal aparecimento.

Doravante, ao realizar uma investigação fenomenológica de teor genético, somos levados a repensar a aplicabilidade do *princípio de todos os princípios*, ao considerarmos que o fluxo originário da consciência tempo é, propriamente, anterior a todo posicionamento objetivante — por ser a condição de possibilidade de toda formação objetual; entretanto, a única forma de acesso a este seria por intermédio de um ato objetivante a ele dirigido, ao modo da percepção imanente, i.e., um ato reflexivo.

Sabemos, ainda, que todo ato endereçado a uma formação objetual, mas ainda não objetiva, volta a essa um posicionamento ativo, doador de sentido, que realiza a etapa final do processo constitutivo, pondo-a como um objeto temático, passível de ser tornado alvo de um conhecimento teórico e explicitativo.

Deste modo, ao voltarmos-nos à gênese constitutiva originária, o fluxo absoluto da consciência-tempo, ele nos é revelado como algo *já constituído*, i.e., já temporalizado — compreendido pelo esquema temporal *impressão, retenção, protensão*, característico de uma temporalidade do ato, que apreende o objeto a partir de um ponto fonte, i.e., a impressão atual, o momento agora (Hua X). No entanto, como uma fenomenologia do tempo em perspectiva genética nos revela, todo ato é apenas *um momento* do fluxo, do qual ele provém e para o qual ele retorna. Assim, o fluxo temporal não pode ser reduzido à temporalidade do ato, como o seria em uma fenomenologia meramente estática, que desconsideraria a origem pré-temporal do tempo. Esse fluxo temporal incessante — que guarda consigo as retenções de todos os atos passados, bem como as retenções das protensões passadas — seria, por sua vez, a subjetividade absoluta, que está sempre em curso. Nesse sentido, pode-se dizer que a consciência não apenas é tempo, mas também é *a origem* do tempo.

3 Clarificação do paradoxo

Com isso, somos conduzidos a um paradoxo originário, que nos revela um impasse metodológico que poderia, em última instância, inviabilizar os progressos da investigação fenomenológica. Esse paradoxo consiste na impossibilidade de apreensão do fluxo constitutivo salvaguardado de uma apreensão objetivante, que o dê como já constituído. Isso ocorre, pois todo ato dirigido ao fluxo consiste necessariamente em um ato reflexivo, que apreende à vivência decorrida na condição de objeto, tal que no ato da reflexão imanente “we live in the Objectivation, performing it” (Hua IV, 15 / Husserl, 2000, p. 16).

Scheila Thomé, por sua vez, formula o problema nos seguintes termos: “como acessamos fenomenologicamente a esfera da *primitividade do processo originário* e ainda, como podemos descrever essa esfera primitiva sem cair na *intencionalidade de ato reflexiva*” (Thomé, 2015, p. 77) na medida em que “a reflexão ao captar um vivido no processo originário capta algo já constituído” (Thomé, 2015, p. 69)?

Esta esfera da primitividade, por sua vez, permanece em caráter elusivo, constantemente escapando à apreensão, em seu caráter de originareidade. Com isso, nos é lícito questionar: Seria tal princípio ainda válido em uma fenomenologia genética, ou deve esta abandonar seu caráter intuitivo para viabilizar o prosseguimento de sua investigação em direção ao originário? Isto nos levaria, portanto, a uma reformulação do princípio de todos os princípios, tal como apresentado em Hua III? Tal questão norteará as investigações advenientes.

Sistematicamente, nos deparamos, aqui, com dois problemas distintos. A saber: (a) o problema do acesso à dimensão pré-constitutiva da consciência, em sua originariedade, e (b) a necessidade de assegurar da confiabilidade do dado revelado pela reflexão metodológica.

Consideramos necessário, para fins metodológicos, iniciar por esclarecer (a), de onde derivaria, como consequência, o esclarecimento de (b). Procederemos, então, deste modo.

4 Proposta de superação

De nossa parte, defendemos uma possível solução a partir de uma abordagem alternativa, que parece ser indicada, ainda que de forma embrionária, nos escritos tardios de Husserl, publicados nos apêndices de suas *Análises Sobre a Síntese Passiva*, nos quais Husserl nos revela as distinções entre Fenomenologia Estática e Fenomenologia Genética. Nos textos finais da Hua XI, na seção 4 intitulada *Sobre o Método Estático e Genético*, Husserl mostra-nos que, enquanto a fenomenologia estática surge como sendo uma fenomenologia *descritiva*, ocupando-se em descrever os objetos já constituídos tal como aparecem à consciência, a fenomenologia *genética* seria explicativa, na medida em que ela se ocuparia em elucidar as camadas de constituição fundamentais que não podem ser trazidas à evidência. Nos termos de Husserl:

[...] nós podemos então distinguir fenomenologia “explicativa” [“*erklärende*” *Phänomenologie*] como uma fenomenologia da gênese regulada, e fenomenologia “descritiva” como uma fenomenologia das possíveis formas essenciais (não importando como elas venham a passar) em uma pura consciência e seu ordenamento teleológico no campo das possíveis razões sob as alcunhas, “objeto” e “sentido”. Nas minhas leituras, eu não chamei de [fenomenologia] “descritiva”, mas antes fenomenologia “estática” (Husserl, 2001, p. 629 / Hua XI, 340, trad. nossa).

Compreendemos, portanto, que, a fenomenologia genética possuiria um teor especificamente *explicativo*, na medida em que possuiria como tarefa explicar os processos constitutivos da gênese da consciência. Mas, ainda assim, seria lícito perguntar: o quer Husserl

quer dizer aqui com o termo *explicativa* — termo tão caro, ainda assim, tão pouco explicativo?

Acreditamos encontrar essa resposta fazendo recurso a outra obra de Husserl de particular interesse, *Experiência e Juízo*, onde o autor afirma que (1973, §24, p. 114, trad. nossa) “[o] processo de explicação na sua originalidade é aquele no qual o objeto [originariamente dado] [*originaliter gegebener Gegenstand*] é trazido à intuição explícita [*expliziter Anschauung*]”. Ou seja, um ato explicitativo implica trazer algo simplesmente dado à intuição; explicitar algo que permanecia, até então, implícito. Ou ainda, trazer à evidência aquilo que não havia sido até então revelado. Isso implica trazer à evidência as *propriedades e determinações* do objeto² explicado, de modo que estas sejam totalmente distintas daquilo que está sendo explicado.

É necessário, portanto, descrever as funções intencionais que determinam que o “objeto” da explicação [*der „Gegenstand“ der Explikation*] seja apresentado a nós na forma de sentido “substrato” e que os momentos explicados sejam apresentados de uma forma completamente distinta, como “propriedades”, como “determinações”, do objeto, de modo tal que nós possamos falar de uma explicação [*Explikation*] como o desenvolvimento de S em suas determinações (Husserl, 1973, §24, p. 114, trad. nossa).

Não somente, é necessário às explicações elencarem as propriedades e determinações, mas também mostrar como essa constituição de sentido é realizada no processo decorrido, elencando os passos separados nos quais decorre a *unidade de coincidência* das propriedades no objeto (Husserl, 1973, §24, p. 114, trad. nossa). Nos termos do autor:

A análise de sua estrutura deve trazer à luz como uma dupla constituição de sentido [*Sinngebung*] é realizada nela: ‘objeto como substrato’ e ‘determinação’; isso deve mostrar como essa constituição

² Reiteramos, aqui, que o termo objeto, em sua acepção fenomenológica, refere-se ao substrato de predicados e determinações, em seu sentido mais lato.

de sentido é realizada na forma de um processo que decorre em passos separados, pelos quais, entretanto, se estende continuamente uma unidade de coincidência — uma unidade de coincidência de tipo especial, pertencendo exclusivamente a essas formas-de-sentido.

Nós propomos, aqui, uma forma de abordar o problema que poderia fornecer uma resposta ao *paradoxo da constituição*, que consistiria em assumir o teor explicativo da fenomenologia genética ao realizar uma apreensão indireta do fluxo constitutivo originário. Como Pedro Alves mostra-nos, isso implica realizar uma certa *redução da atividade*, que revelaria as modificações que ocorrem ao tornar a passividade em atividade (i.e., *modalização*), um certo “zigue-e-zague”. Alves descreve o movimento de zigue-e-zague como um movimento da parentização do mundo perceptivo em direção ao campo que vem em primeiro plano, e depois, desse campo, novamente em direção ao mundo perceptual. Então, a conexão entre passividade e atividade e suas realizações constitutivas tornam-se aparentes por meio dessa análise contrastante (Alves, 2017, p. 18). Assim, por meio da parentização do ato perceptivo, realiza-se uma análise por contraste entre a passividade e a atividade, revelando as estruturas constitutivas da gênese da percepção. Como Neil aponta, isso consiste em um

[...] movimento de “zig-zag” entre o que é constituído e o que é constitutivo — i.e., um tipo de “desconstrução” [*deconstruction*] fenomenológica ou “desmontagem” [*unbuilding*] apropriada à natureza elusiva dos níveis últimos de constituição (Neil, 2013, p. 213).

A fenomenologia genética, compreendida como fenomenologia explicativa, ocupar-se-ia, então, de explicitar os processos constitutivos que tornariam toda apreensão possível, e determinar a gênese da constituição de todo objeto explicado. Tais processos, que não podem ser dados à presença, seriam descritos *apresentativamente* em termos de suas propriedades e determinações, por uma apreensão oblíqua e indireta. Portanto, a explicação possuiria uma função esclarecedora, de

modo que uma *erklärende Phänomenologie* deveria operar em termos explicativos, de modo a tornar claro o que é dado de modo confuso e obscuro, como Husserl afirma em *Erfahrung und Urteil* (1964, p. 140): “a explicação [*Explikat*] exposta é o que esclarece [*Klärende*] uma confusão correspondente”. Com isto, podemos compreender que a *erklärende Phänomenologie* cumpriria, de fato, uma função explicativa essencial daquilo que não pode se dar de modo adequado, em presença intuitiva.

No mais, tratar a fenomenologia genética em termos de *fenomenologia explicativa* [*erklärende Phänomenologie*] não representaria um *limite* à fenomenologia que fosse impeditivo de suas análises, mas requereria outros métodos de investigação que nos levariam a apreender o fluxo primordial *indiretamente* — ou, para utilizar os termos de Pedro Alves “olhar por detrás da fechadura”, o que implica realizar uma redução das modificações operadas pelo posicionamento ativo; o que só seria possível após efetuar uma análise elaborada de tais modificações, elencando-as, para então poder abstrair-se de tais operações, reduzindo as modificações operadas.

5 O método desconstrutivo [*Abbau*]

Como resposta ao problema do acesso fenomenológico ao fluxo absoluto [*Absoluter Fluss*] da consciência tempo, nós propomos o recurso fenomenológico ao método desconstrutivo [*Abbau*]. O termo *desconstrução* surge, principalmente, nos escritos de introdução à *Erfahrung und Urteil*, escritos por Landgreb — responsável pela compilação e publicação do mesmo — baseado nos escritos de Husserl, e nas conversas realizadas entre os dois (Evans, 1990, p. 15).

Retornando ao texto *Experiência e Juízo*, deve-se notar que, com uma exceção, (nota 306/ nota 255), a palavra *Abbau* aparece somente na Introdução, que não foi baseada nos manuscritos anteriores a 1920. Esta teria a função de integrar a análise concreta do livro a outras trabalhos da última fase de Husserl, tais como *Crisis*, a primeira parte

que foi publicada em 1936. De acordo com Landgrebe, a introdução é baseada em discussões com Husserl e nos manuscritos de 1919-1934³.

Apesar de Husserl ainda não utilizar o termo *Abbau* nos escritos relativos a esta compilação, o termo aparece na *Husserliana* concernente a estes escritos. Na Hua XVII, p.e., podemos constatar ocorrências do termo *Rückgang*, “retorno”, que estaria intimamente relacionado com a noção de *Abbau* a ser adotada como método de investigação genético. Nos termos de Evans:

Somente a fenomenologia, pelo seu radicalismo em *retornar* [*Rückgang*] à doação de sentido consciente e à totalidade da vida consciente, criou meios de acesso, métodos e insights que tornam possível a verdadeira teoria da ciência⁴.

Este retorno radical, ainda que paulatino e gradativo, operaria da seguinte forma:

Primeiro, começando com um desmantelamento metódico do presente originariamente fenomenal, simultaneamente como método de desmantelamento do mundo pré-dado enquanto tal e, inversamente, em direção aos modos subjetivos de aparição, no lugar do método de uma ontologia do mundo da experiência e deste como fio condutor transcendental⁵.

³ No original de Evans: *Returning to the text of Experience and Judgment, it should be noted that with one exception (306 ftn./255 ftn.), the word Abbau appears only in the Introduction, which was not based on the manuscripts from the 1920s and earlier. It has the task of integrating the concrete analyses of the book into the work of Husserl's last phase such as the Crisis, the first part of which was published in 1936. According to Landgrebe, the Introduction is based on discussions with Husserl and on manuscripts from 1919-1934.*

⁴ No original: *Only phenomenology, through its radicalism in going back [Rückgang] to sense-bestowing consciousness and the totality of conscious life, has created ways of access, methods and insight which make possible a true theory of science* (Evans, 1990, p. 15, trad. nossa).

⁵ No original de Bégout: *Premier commencement d'un démantèlement méthodique du présent originellement phénoménal, simultanément comme méthode du démantèlement du monde prédonné en tant que tel et de la question-en-retour vers les modes subjectifs d'apparition au lieu de la méthode d'une ontologie du monde d'expérience et de celle-ci comme fil conducteur transcendantal* (Bégout, 2000, p. 259; C 6, trad. nossa).

Este método de investigação, característico das investigações fenomenológico-genéticas, de *retorno* [Rückgang] à passividade assume um caráter de redução radical (C3 I; Bégout, 2000), na medida em que ele nos reenvia à *arché* da subjetividade. Deste modo, a investigação fenomenológica genética pode ser compreendida como um método *arqueológico*, devido a seu caráter de *retorno* à gênese originária da subjetividade, em contraste com o método estático-descritivo, que é apresentado como um método *teleológico* de investigação, em sua tendência a atingir um maior de evidenciação do dado apreendido (Bégout, 2000). Assim, tal retorno à gênese da subjetividade nos reconduz à esfera originária do *Lebendige Gegenwart*. Como Husserl afirma:

A redução ao presente vivo é a redução radicalizada àquela subjetividade na qual tudo o que originalmente se aplica a mim acontece, na qual todo sentido de ser é significado para mim como um significado válido que é experiencialmente consciente para mim⁶.

Com isso, portanto, como bem nota Bégout:

Essa “redução radicalizada” permite circunscrever o campo da doação apodítica e adequada do presente vivo originário, para constatar os eventos verdadeiramente fundadores. Ela é então a redução à pura percepção de si: graças a qual a tarefa do conhecimento de si pode se reduzir ao meu puro presente de si, meu presente vivo, fluindo de maneira originária⁷.

⁶ No original de Husserl: *Die Reduktion auf die lebendige Gegenwart ist die radikalisierte Reduktion auf diejenige Subjektivität, in der alles mir-Gelten ursprüngliche sich vollzieht, in der aller Seinssinn für mich Sinn ist als mir erlebnismäßig bewußter, geltender Sinn* (ms. C7 II, 1932, p. 5, trad. nossa).

⁷ No original: *Cette « réduction radicalisée » permet de circonscrire le champ de la donation apodictique et adéquate au présent vivant originaire, pour y déceler les événements véritablement fondateurs. Elle est donc « réduction à la pure perception de soi ; grâce à laquelle le but de la connaissance du soi pur se réduit à mon pur présent de soi, mon présent vivant, fluant de manière originaire* (Bégout, 2000, p. 247, trad. nossa).

Assim, o processo desconstrutivo, portanto, pode ser compreendido como um processo *abstrativo*, que consiste em decompor, organizar e conservar (Bégout, 2000) as etapas de constituição do conteúdo objetual, em seus multiníveis, até atingir o nível originariamente constitutivo, que se situa na esfera do *Lebendig Gegenwart*.

6 O zigue-zague entre atividade e passividade

O método desconstrutivo não deve ser entendido *somente* como uma *redução fenomenológica*, nem mesmo como *apenas* uma *redução radical à esfera da passividade*, mas como um método de “zigue-zague” fenomenológico, um método de *construção* e *desconstrução*, de *ida e volta* da atividade para a passividade, e inversamente da passividade para a atividade, em vista de observar as pormenoridades concernentes a cada camada de constituição; como um método comparativo entre ambas.

Nesse sentido, (Hua VII; C 16) o método de análise genética desconstrutiva (*Abbauanalyse*) opera necessariamente a par com o método construtivo (*Aufbau*) — referente às análises empregadas no momento descritivo da fenomenologia, em seu período ainda estático de investigação, que incide sobre as objetualidades já constituídas.

Após percorrer o processo constitutivo em sentido inverso, realizando a redução gradativa dos níveis constitutivos, decompondo abstrativamente cada camada, é necessário então inverter novamente o sentido da investigação, em vistas de re-constituir a formação objetual imanente. Este processo de alternância entre construção e desconstrução consiste no método de “zigue-zague” (Hua XI) entre atividade e passividade. Tal processo nos permite evidenciar, por meio de uma comparação contrastante, a peculiaridade inerente a cada nível; permitindo-nos constatar, ainda que indiretamente, as funções

operativas que atuam em seus respectivos níveis, bem como os princípios reguladores que regem tais funções.

Para tanto, é necessário “seguir as pistas” deixadas pela passividade, em vistas de encontrar o caminho em direção a ela. Por isso, podemos compreender o método desconstrutivo como *método das pistas* [*Leitfaden*] (Hua XIV, 41 / Evans, 15) na medida em que estas nos revelariam seu percurso constitutivo até a sua origem.

7 Indicações metodológicas

Na medida em que o fluxo originário só pode se revelar à consciência a partir de um posicionamento ativo, objetivante, que o revele como já constituído, só temos acesso a ele de modo indireto. Mas, ainda que nossa única forma de acesso a ele seja através do raio do olhar da atividade, isto não deve se mostrar como um impedimento, mas como um recurso metodológico a ser explorado. Nossa investigação deve, portanto, partir do Ego para ativo, para então ir além dele. Isto requer compreender, detalhadamente, o processo de constituição do Ego objetivante para, então, percorrê-lo em sentido inverso, por meio de uma atitude fenomenológica *desconstrutiva*.

Uma apreensão temática desta fenomenalidade primordial [*primal-phenomenality*] só pode ser realizada ao pôr esta experiência inferior e mais original em uma relação intencional objetificante com o Ego fenomenologizante e sua captação reflexiva, em uma tarefa incessante de constituição e desconstituição que é dada na descrição fenomenológica (Neil, 2013, p. 213-4)⁸.

⁸ No original de Luis Neil: *the thematizing grasp and description of this primal-phenomenality can only be accomplished by putting this lowest and most original experiencing in an objectifying intentional relationship with the phenomenologizing ego and its reflexive glance in a never-ending task of building and unbuilding that which is given in the phenomenological description.*

Tal tarefa só seria possível após uma investigação exaustiva e aprofundada do campo de doação ativa da consciência; a partir de uma análise detalhada dos caracteres de ato da consciência, em seu direcionamento *noético* responsável pela realização de um processo de objetivação dirigido ao seu correlato; compreendendo, assim, as modificações *noéticas* realizadas pelos diversos modos de pôr seu objeto, bem como cada uma destas realiza correlatamente diversas modificações *noemáticas* relativas aos *modos de aparecimento* do objeto à consciência.

Essa necessidade se justifica pelo fato de que, para que se possa realizar uma redução paulatina das diversas camadas de sentido atribuídas ao objeto apreendido, próprias à doação ativa, é necessário compreender como se realiza tal processo de atribuição de sentido, e como a relação de doação de sentido promove alterações no objeto; assim, somente após elucidar este processo de constituição ativa é possível distinguir as alterações por ele realizadas.

Dito de outro modo: somente depois de compreender como ocorrem tais alterações causadas pela doação de sentido, elas podem ser *reduzidas* dos resultados fornecidos por uma investigação fenomenológica que vise abarcar os processos originários de constituição da consciência — consistindo, portanto, em um processo de *desconstrução fenomenológica genética*. Assim, ao abstrair as modificações próprias à atividade doadora, podemos nos encontramos mais próximos de uma apreensão indireta do fluxo originário, em vistas de um teor de apreensão cada vez mais adequado.

Ressaltamos, ainda, que o método de desconstrução fenomenológica, realizado por meio de uma apreensão indireta do fluxo pré-objetivo, se revelou, até aqui, a única forma de acesso possível à esfera de pré-doação da consciência. Deste modo, somos levamos a crer que uma investigação genética da consciência só pode ser realizada de um modo regressivo, à forma de uma *desconstrução*, por meio de uma redução da atividade doadora de sentido. Esta, a

atividade consciente, consiste no modo básico pelo qual nos reportamos ao mundo de início e no mais das vezes; o modo da percepção simples [*Auffassung*] (cf. Hua IV, §9). Assim, como modo básico de relação ao mundo — o ato simples de doação de sentido intuitiva, sobre o qual todos se fundam —, esta se revela como um ponto de partida plenamente adequado para uma investigação da consciência intencional.

8 A evidência passiva

Tais considerações nos permitem avançar na questão acerca do *acesso* ao nível originariamente constitutivo; por vias de uma investigação regressiva, que opera a partir de uma redução radical, ao percorrer o processo constitutivo em sentido inverso, realizando uma apreensão indireta nos níveis pré-constitutivos. No entanto, é necessário, ainda, lidar com o problema da *evidência* do dado revelado.

É necessário que haja, ainda, alguma garantia de que o dado fornecido pela apreensão indireta possua um teor de evidência necessário à investigação fenomenológica. Como podemos, portanto, assegurar a fiabilidade do dado trazido indiretamente à intuição?

Para responder a tal questão é necessário, primeiramente, obter maior compreensão acerca da noção de *intuição*.

Em um registro genético, podemos compreender que a intuição, por sua vez é produto de um processo operado por uma síntese de confirmação, que ocorre pelo preenchimento de uma protensão que acompanha a proto-impressão decorrida, no decurso do fluxo vivencial; nesse sentido, pode-se dizer que cada fase seguinte é um preenchimento de uma fase anterior, e se dá em concordância com esta (Husserl, 2001, p. 107 / Hua XI, p. 66)⁹. Com isso, pelo preenchimento

⁹ Como Husserl aponta: *Perception is a process of streaming from phase to phase; in its own way each one of the phases is a perception, but these phases are continuously harmonized in the*

de uma intenção vivenciada, ocorre uma confirmação da intenção passada, [trazendo-a à evidência; i.e., à visada adequada].

Por meio desta operação sintética, passivamente realizada, é possível que tal formação objetual seja posta como objeto existente. Como Husserl aponta em *Experiência e Juízo*, a partir de um registro genético, as evidências podem ser compreendidas como “funcionamentos que [...] constituem o que existe, provocam a performance cujo resultado na esfera da imanência é chamado de objeto existente” (Husserl, 1989, p. 286 [Hua XVII, 253])

Concordantemente, ao voltar os olhares para a Hua XI, na divisão sobre evidência, Husserl nos apresenta duas formas possíveis de compreender este conceito (Hua XI, p. 79-80 / 2001, p. 122-4);

(i) um sentido estrito, concernente ao modo de preenchimento adequado da objetualidade pré-figurada, revelada em sua autoadoção originária. Esta, por sua vez, estaria atrelada a uma concepção mais elevada de evidência, relacionada a um juízo verdadeiro, e tem como seu correlato o ser verdadeiro.

(ii) uma compreensão genética, em sentido mais amplo, relativa às intencionalidades horizontais passivas, já presentes na gênese originária; englobando, também, as intenções de expectativas e protensões que participam na constituição da formação pré-objetual. Deste modo, a intenção de confirmação da expectativa que direciona o preenchimento (Id. p. 80 / 123) já atua como evidência do objeto dado à impressão. Assim, podemos conceber que a própria noção de evidência sofre certa ampliação nos desdobramentos genéticos da fenomenologia; para além do que foi previamente apresentado nas *Investigações Lógicas*.

A partir disso, podemos conceber que:

unity of a synthesis, in the unity of a consciousness of one and the same perceptual object that is constituted here originally [...]. We can also say that we are making an initial study of the nature of evidence. Making a presentation evident to us is indeed bringing it to originally fulfilling confirmation (Trad. A.J. Steinbock, grifo nosso).

(i) uma evidência, fenomenologicamente compreendida, jamais se revelaria como *plenamente adequada*, na medida em que esta sempre pode comportar um maior teor de preenchimento, em vista de sua *auto-doação*.

(ii) No entanto, um maior ou menor teor de adequação não representaria um obstáculo suficiente para descaracterizar tal evidência, ou torná-la inaceitável — mas, sim, uma *infirmiação* que a cancele.

(iii) Para que uma evidência possa ser considerada como válida a uma investigação do tipo que nos concerne, é necessário que esta nos seja revelada em sua *apoditicidade*, de modo a atestar a inviabilidade do contrário.

Estes apontamentos podem nos ajudar a desdobrar um percurso seguro para lidarmos com as tais questões, em vistas de esboçar considerações metodológicas que forneçam um solo fértil de investigação.

Sabemos que toda forma de acesso à esfera de imanência da consciência é revelada por um ato reflexivo, voltado para uma vivência anteriormente realizada, que permanece ainda ao dispor do Ego transcendental, para voltar-se a esta, enquanto perdura na imanência do fluxo absoluto. Assim, a reflexão fenomenológica — i.e., percepção imanente — é descrita como um ato voltado para uma vivência anteriormente realizada; tal que toda reflexão incorre, necessariamente, em uma espécie de *recordação iterativa*. A reflexão, por assim dizer, se apoia no vivido de recordação, de modo a explicitá-lo, incidindo objetivamente sobre o ato anteriormente performedo.

Deste modo, poder-se-ia questionar a validade do dado da recordação como uma fonte adequada de conhecimento — problema que não é, de todo, ignorado pelo próprio Husserl. No entanto, o autor posiciona-se na contra-mão da tradição ao argumentar em favor da confiabilidade da recordação como forma de acesso a um conhecimento seguro.

Ao voltar os olhares para a Hua XI (Apêndice 4, p. 372 / Husserl, 2002, p. 459), encontramos elementos que nos permitem elaborar tal

questão: sabemos que o elemento intuitivo do dado imanente é revelado de modo presentativo. No ato de percepção imanente — que incide sobre a vivência anteriormente dada em presença, agora apreendida a partir de um ato reflexivo, reflexão iterativa, a ela dirigido — o preenchimento da intuição passada recobre o vivido de recordação, e perpassa a este, preenchendo o dado incerto da recordação com a evidência intuitiva a ele concernente. Deste modo, a evidência da intuição é transposta à vivência de recordação, resguardando a esta o teor de adequação necessário à investigação fenomenológica. Mais precisamente: em cada recordação como tal, há uma tendência intencional apontando para além de seu próprio conteúdo recordado. Seu preenchimento remete, prontamente, a um contínuo de recordações progressivas, tal que um contínuo de presentes presentificados, um tempo continuamente preenchido é representado novamente¹⁰.

Ainda que não possuindo um teor pleno de adequação — o que seria, por princípio, inalcançável — persiste, ainda, certo teor de adequação concernente ao preenchimento parcial garantido pelo dado intuitivo.

9 Considerações finais

Para tanto, somos levados a crer a crer que o ato reflexivo conserva, ainda, a intuição originária daquilo que é por ela revelado, através de uma transposição intencional do conteúdo apresentado originariamente, àquele que é re-presentado através da reflexão sobre a vivência passada.

¹⁰ Nos termos de Husserl: *More precisely: In every remembering as such there is an intentional tendency pointing beyond its own remembered content. Its fulfillment leads steadily into a continuum of progressive rememberings so that a continuum of presentified presents, a continually fulfilled time is represented again* (Hua XI, 378 / Husserl, 2001, p. 463, trad. nossa).

Deste modo, pode-se afirmar que existe certa *continuidade* entre aquilo que é dado originariamente, e que o é tematizado reflexivamente, tornado objeto de judicção.

[...] e é somente porque algo do fluxo originário constitutivo “passa para o fluxo [vivencial], em sentido usual” que nós podemos falar em “continuidade” (Hua 34) do fluxo imanente [...]. E o que é, precisamente, que provém deste fluxo originário proto-fenomenal para o fluxo temporal revelado enquanto já constituído? “Presença, e sempre de novo presença” (Hua 34, 187 *apud* Rybák 2003, p. 115-6).

Com isso, podemos notar que existe certo teor de adequação, concernente à visada intuitiva, que perpassa ao vivido de reflexão; garantindo que este possa ser tornado objeto de uma investigação adequada. Não somente, a continuidade entre a temporalidade do fluxo originário é apresentada como uma necessidade lógica, que sustenta a forma temporal da temporalidade do ato, que conduz a nossa performance exercida no mundo da vida, na atitude cotidiana, i.e., o *fluxo ordinário* da temporalidade já constituída, e performada em cada ato posicionante. E, no entanto, temos de falar de fluxos e de continuidade, mas apenas porque mesmo no fluxo ordinário, que já está relacionado com uma esfera de tempo real (ou esfera tempo-espacial), algo deste fluxo fenomenal primordial está incluído, na medida em que também o mais objetivo, o tempo mundial tem o seu ser como o presente, que exala no passado, etc., isto é, uma forma subjetiva constante (embora de certa forma objetivada), que está na consciência de estar fluindo no presente-vivo, experienciar o presente e ainda assim estar no presente fluente¹¹.

¹¹ No original de Husserl: *Und doch müssen wir von Strömen und von einem Kontinuirlichsein sprechen, aber nur darum, weil auch im gewöhnlichen Strömen, das schon auf eine eigentliche Zeitsphäre (oder auch zeiträumliche) sinngemäß bezogen ist, etwas von diesem urphänomenalen Strömen mit eingeht, sofern auch die objektivste, die Weltzeit ihr Sein hat als Gegenwart, die in Vergangenheit verströmt usw., also eine beständige subjektive Form (obschon in gewisser Weise eine objektivierte), die im Bewusstsein des in lebendiger Gegenwart*

É precisamente porque algo deste fluxo originário pré-constitutivo permanece no fluxo ordinário — da temporalidade *de ato*, i.e., o tempo já temporalizado — é que podemos falar em uma *continuidade* da nossa vida consciente, que se realiza a partir de uma forma temporal.

O fato de que algo do fluxo originário transpassa ao fluxo vivencial imanente, já constituído (Rybák, 2023), é o que permite, sobretudo, que ainda se possa realizar uma análise acerca deste nível primordialmente constitutivo, resguardando ainda certo teor de adequação que garanta a veracidade de nossa análise explicativa. Isto que permanece, como Husserl nos mostra, é o teor de *presença* característico do momento agora [*Jetztpunkt*], em sua eterna atualidade fluente, *nunc stans*. Este agora fluente que se mantém sempre atual em sua forma do fluir, como modo estruturante de nossas vivências (primordialmente constituídas como vivências) temporais.

Referências

- ALVES, M. S. Pedro. Perception and passivity: can the passive pre-giveness be phenomenized? In: *Phainomenon*, n. 26, 2017.
- BÉGOUT, Bruce. *Généalogie de la logique: Husserl, l'antéprédicatif et le catégoriel*. Paris: Vrin, 2000.
- BICEAGA, Victor. *The concept of passivity in Husserl's phenomenology*. Netherland: Springer, 2010.
- BRUDZINSKA, Jagna. The genetic turn: Husserl's path toward the concreteness of experience. In: *The Husserlian Mind*. Ed. Hanne Jacobs. Routledge. Abingdon, Oxon; New York: Routledge, 2021.
- EVANS, J. Claude. Phenomenological Deconstruction: Husserl's Method of Abbau. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 21, n. 1, 1990.

strömenden Seins, Gegenwart und doch im Verströmen seiende Gegenwart zu sein, erfahren wird (Hua XLVII, p. 187, trad. nossa).

- FORESTIER, Florian. *La phénoménologie génétique by Marc Richir, Phaenomenologica* 214. Netherland, Springer, 2015.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie: Vorlesungen Sommersemester 1925*. Berlin/Heidelberg, Germany Ed. Springer Science+Business Media Dordrecht, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis: Aus Vorlesungs 0 und Forschungsmanuskripten 1918-1926*, Ed. Nijhoff, Den Haag.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas – Sexta Investigação*. In: *Coleção Os Pensadores*. Trad. Zeljko Loparic. São Paulo: Abril Cultural, 1968.
- HUSSERL, Edmund. *Experience and Judgment*. Trad. James S. Churchill e Karl Ameriks. London: Routhledge & Kegan Paul. 1973.
- HUSSERL, Edmund. *Phenomenological Psychology – Letters, Summer Semester, 1925*. Trad. John Scanlon. The Hague, Netherlands: Ed. Martinus Nijhof, 1977.
- HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Editora 70, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Ideas Pertaining to a Pure Phenomenology and to a Phenomenological Philosophy. Second Book: Studies in the Phenomenology of Constitution*. Trad. Richard Rojcewicz e André Schuwer. Netherlands: Kluwer Academic Publishers, 2000.
- HUSSERL, Edmund. *Analysis Concerning Active and Passive Synthesis*. Trad. Anthony J. Steinbock. Illinois: Southern Illinois University at Carbondale, 2001.
- HUSSERL, Edmund. *Zur pänomenologischen Reduktion: Texte aus dem Nachlass (1926-1935)*, ed. Luft Sebastian, Kluwer, Dordrecht. 2002.
- NIEL, Luis. *The Phenomenologizing of Primal-Phenomenality: Husserl and the Boundaries of the Phenomenology of Time*. In: *Husserl Stud*, n. 29, 2013.
- RÝBAK, David. *The Life of Transcendental I in Husserl’s C Manuscripts*. In: *Ruch Filozoficzny*. v. LXXIX, 2023.
- THOMÉ, Scheila Cristiane. *Temporalidade e Constituição: uma investigação acerca do acesso metodológico à esfera da consciência constitutiva do tempo na fenomenologia husserliana*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, 2015.

A autoconstituição do ego nas *Meditações Cartesianas* de Husserl

Helena Elias¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.02>

As *Meditações Cartesianas* (1931) de Edmund Husserl seguem o espírito das *Meditações* de René Descartes, à medida que reencarnam uma viragem subjetiva [*subjektive Wendung*] apontam para a atitude mínima filosófica, do virar-se para si buscando refutar todas as ciências tidas como válidas, num esforço contínuo pelo universal (Hua I, 45). Reviver a pergunta por um método de progressão que possa conduzir ao saber autêntico é o quê está em questão nas *Meditações* de Descartes, elas assim “delineiam o protótipo das meditações necessárias a todo e qualquer filósofo incipiente” (*ibidem*), nas palavras de Husserl. Para aquele que medita há uma única instância indubitável, o insuprimível ego puro, encerrado num tipo solipsístico de filosofar (Hua I, 45), que procura através do que lhe é puramente interior por uma exterioridade objetiva.

É verdade que existem muitas *démarches* de Husserl em relação a Descartes. Como Moura aponta, nos textos de Husserl: “os elogios a Descartes são invariavelmente seguidos por restrições que parecem neutralizar muito a apologia inicial” (Moura, 2013, p. 195-196). No caso das *Meditações* de Husserl, a fenomenologia é apresentada como um

¹ Mestranda em Filosofia pela Universidade Federal de Minas Gerais.

E-mail: helenangelias@gmail.com

neocartesianismo, que abandonou quase todo o conteúdo doutrinário do cartesianismo, desenvolvendo de maneira radical certos temas (*ibidem*). Carr aponta para a maneira como o termo “solipsismo” é empregado de “maneira peculiar” no contexto do texto husserliano, Husserl não estaria em nenhuma medida preocupado com a resolução do problema do solipsismo tal como é desenvolvido por Descartes, e isto pode ser observado a partir de sua própria “solução” para a questão do solipsismo transcendental. Se Descartes levanta a hipótese do solipsismo para provar que Deus e o mundo exterior existem, o intuito de Husserl é antes saber como os outros egos podem ser plenamente doados como outros egos transcendentais, e não como meras partes do nexa causal do mundo (*cf.* Carr, 1963).

A instauração de um paradoxo que sustenta todo o edifício do possível método fenomenológico é justamente a procura através do que é puramente interior por uma exterioridade objetiva, uma vez que, se acabamos encerrados num solipsismo transcendental, a própria proposição de uma fenomenologia transcendental é ilegítima, pois o quê nos apareceria em consciência seriam dados privados que, em nada, poderiam alicerçar uma ciência robusta (*cf.* Ricoeur, 1986). O que nos aponta para uma esfera segura de conhecimento em uma fenomenologia transcendental é o *alter-ego*, ou, nas palavras de Paul Ricoeur (1986), o problema de outrem [*problème d'autrui*]. Por isso, neste texto, nos ocuparemos da redução monádica empreendida na *IV Meditação*, que nos encaminha invariavelmente à *V Meditação* e à tração extrema, como apontado por Ricoeur (2004, p. 256): “constituir o outro em mim, e ainda assim constituí-lo como outro”.

A princípio o objeto é considerado o fio condutor transcendental, mas é possível identificar, uma outra instância, normalmente situada em segundo plano em relação às objetividades ideais: o *ego* que se autointepreta. A identificação de uma dupla característica do ego estaria vinculada à emergência da autointerpretação do próprio ego, que não teria uma mera função

sintetizante vazia, mas que também desenvolveria traços personalísticos — conformando um polo de identidade. O ego transcendental não seria nem um polo de identidade vazio nem um objeto como um outro qualquer. O que é enfatizado nesse (segundo) momento, em verdade, é que a própria correlação entre um ato de visada e o objeto ideal, origina um segundo ato correlato: um traço de habitualidade do ego. Como Montavont (1999, p. 20) aponta: “Enquanto a intenção objetivante se dirige tematicamente ao objeto, de maneira explícita, a intenção é apresentada à ela mesma de uma maneira implícita, não-objetivante e pré-reflexiva”.

O ego é, portanto, substrato de suas propriedades permanentes, ou seja, “o próprio ego é para si próprio um ser numa evidência continuamente se constituindo enquanto ser” (Hua I, 100), ainda que o ego transcendental seja o que é estritamente por sua relação com as objetividades intencionais, há sempre a necessária constatação do ter continuamente sistemas de intencionalidade, por parte do ego. O ego não é, portanto, mero emaranhado de sínteses que se sobrepõem, não se capta somente como vida fluente [*strömendes Leben*], constitui-se antes como eu, que vive isto e aquilo. Este eu é capaz de efetuar descrições eidéticas justamente porque já efetuou grande número de descrições empíricas, portanto, expressões como “necessidade de essência” emergem em suas descrições. Neste momento Husserl aponta para a independência do método descritivo fenomenológico em relação ao que está disponível no mundo, como no exemplo da mesa, em que é possível ficcionalizar diversas características da mesa percebida, num ato de lançar a “percepção efetiva no mundo das inefetividades” (Hua I, 104).

O eu tomado em plena concreção, capaz do método descritivo fenomenológico é uma mônada, tem um mundo circundante que é para ele de maneira constante, têm nele objetos enquanto são para ele. A instância subjetiva se alonga mesmo até a esfera da constituição do hábito, o eu centrador não é um polo vazio de identidades, mas a cada

ato que dele irradia com um novo sentido objetivo, este eu adquire uma propriedade nova permanente. Como Ricoeur (1986, p. 188) explicita:

Compreendemos o papel mediador dos hábitos: são eles que associam de maneira orgânica o mundo à minha vida, mesmo o estranho — o estranho por excelência sendo outrem [*autrui*] — corta como uma partícula de exotismo na paisagem familiar da minha existência².

A *IV Meditação* termina elencando questões que devem ser respondidas, para que o esforço meditativo empreendido não possa ser reduzido a solipsismo transcendental, ou ainda anteriormente à questão do solipsismo, se seria válido questionar seriamente e de um modo transcendental sobre como seria possível sair da própria ilha de consciência [*Bewusstseinsinsel*], bem como adquiriria significação objetiva – o que surge na consciência como vivência da evidência. A tarefa da *V Meditação* é, por meio das intuições alheias, que se constituem no próprio ego, apontar o mundo comum para todos nós, ao que subjaz, não menos que a constituição da própria Filosofia como algo comum, o problema da intersubjetividade seria a pedra de toque da fenomenologia transcendental. Aqui neste texto, nos limitaremos a progredir até a questão de outrem, não nos estenderemos até o problema da intersubjetividade.

A ênfase acerca da atividade do ego transcendental no texto mostra um momento em que a constituição dos objetos para e na consciência passa a ganhar evidência, não só pelo interesse em uma verificação da validade de seus modos, mas também pela emergência do polo do próprio ego, que num primeiro momento permanece em “autoesquecimento” ou “latente”. O que passa a ser posto em foco não são só as camadas de validade subjetiva, verificadas por um ego que

² No original: *On comprend le rôle médiateur des habitus : ce sont eux qui adjoignent de manière organique le monde à ma vie; même l'étrange — l'étranger par excellence étant autrui — se découpe comme une tache d'exotisme dans le paysage familier de mon existence* (trad. nossa).

julga e submete o objeto ao processo de ideação. A atenção se direciona agora não àquilo que é mais imediato à instauração da redução transcendental e ao ego judicativo, mas àquilo que está na mais tenra legalidade da consciência, porém nos seus modos mais simples de operação, na maneira como constitui para si um objeto e consequentemente constitui a si mesma. O que nem sempre ocorre a partir de um ato de pura espontaneidade, e pode permanecer despercebido não só na atitude natural, mas também nas meditações incipientes daqueles que se encontram na orientação fenomenológica.

Em *Ideais II*, Husserl se pergunta pela origem de tal reflexividade do ego: se seria necessário que ele, na experiência reflexiva, perpassasse seus modos de comportamento para trazer à consciência o ego personalístico, como unidade de seus modos, ou se ainda, o ego já estaria consciente de si no modo de pré-doação, antes que fosse doado originalmente por meio de séries de identificação (Hua IV, 251-152). A resposta parece clara: existem associações que já estão formadas, referências já desenvolvidas, ou seja, há um conteúdo que já está lá, que há de passar por uma reflexão subsequente, em que o ego encontrará uma coisa formada (Hua IV, 252), logo a reflexão não constituiria, ela mesma, o ego personalístico, mas retroativamente aprenderia seus modos. Husserl adverte que a postura reflexiva é posterior àquela que se engaja com objetos, dado que o sujeito não teria como experiência primária o si mesmo, mas sim objetos da natureza, bens, instrumentos. O ego pode ainda ser outro ou ser mais do que mera unidade aperceptiva, já que pode ter características latentes ainda por serem descobertas, uma vez que ainda não foram objetificadas aperceptivamente (Hua IV, 252).

Além dos modos de operação da consciência, a pergunta que emerge com mais força com o desenvolvimento do texto é como a partir disso é possível ter acesso ao que transcende, ao que é, para além da legalidade da consciência, alheio ao seu modo de operar, contudo, deve ser apreendido a partir de suas maneiras:

[...] como, em primeiro lugar, [de] uma autoexplicitação em sentido pleno, que mostra sistematicamente como o ego se constitui um ser próprio, enquanto sendo em si e para si, e logo de seguida, [pode se dar] em segundo lugar, [...] uma autoexplicitação em sentido alargado, que mostram a partir daí, como o ego constitui em si, em virtude de seu ser próprio, também o outro, o objetivo e, em geral, tudo o que para ele tem validade de ser enquanto não eu (Hua I, 118).

A *V Meditação Cartesiana* começa com a antecipação de uma forte objeção, a saber, o solipsismo. Pois como o ideal de evidência que vincula o ego ao seu fluxo de vivências poderia mensurar um outro ego transcendental, que não se reduziria a uma mera representação, mas poderia justamente ser doado enquanto outro ego transcendental. Assim como o mundo imanente constituído no ego, tem em si o próprio mundo que é em si, o outro constituído no ego, é um si próprio para si. Não há dúvida que exista algo que transcenda o ego, a constatação, porém é que todo o acesso do ego ao que lhe transcende se dá no modo da imanência. A pergunta sobre o solipsismo surge como forma de pôr a prova o método fenomenológico, e um objeto intencional peculiar é evocado para tanto, para levar a cabo o questionamento acerca da pertinência do método, a saber, o *alter ego*.

Inquestionavelmente existe um mundo intersubjetivamente constituído, um mundo como sendo para qualquer um. Índice disso são os objetos culturais, que denotam a existência de outros egos, nas palavras de Husserl “remetem segundo sua origem e sentido, para sujeitos e, em geral, para sujeitos alheios e para sua intencionalidade ativamente constituinte” (Hua I, 124). Os objetos utilitários são um exemplo de objetos culturais, o ego os apreende da seguinte maneira “*kann ich ihm dazu benutzen*” (posso usá-lo para isso) (Hua IV, 187), assim também os outros o apreendem. Esses objetos têm, portanto, um valor de uso intersubjetivo (*einen intersubjektiven Nutzwert*) (Hua IV, 187), num dado contexto são conhecidos e valorados como servindo para certo fim. Tais objetos são chamados de objetos fundados (*fundierte Objekte*), são apreendidos pelo ego via atos fundantes (Hua IV, 187) e

trazem consigo o sentido de experiência aí-para-qualquer-um (Hua I, 124). Para o meditador desinformado, talvez os objetos culturais configurassem o meio mais simples de chegarmos à constatação da intersubjetividade, porém não é este o objetivo de Husserl: apropriar-se do que é mais conveniente para expor sua tese, ao contrário, o exercício empreendido pelo autor é o de espantar-se por aquilo que é evidente, e submeter a clarificação aquilo que sempre foi tomado como dado. Disso se segue a opção pela ἐποχή temática, em que se reduz tudo à minha esfera própria transcendental concreta, “por meio da abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental [...]” (Hua I, 127).

Husserl descreve a abstração de tudo o que é alheio para o ego na constituição transcendental, e ainda que esteja só, não há qualquer alteração do mundano, do que, em última análise, está disponível para qualquer-um. É claro que a intencionalidade para o alheio é compreendida no ser concreto enquanto mônada, mas, por exigências metódicas, a sua operatividade sintética encontra-se momentaneamente excluída. Emerge da intencionalidade intransitiva, um ego diferente do ego, espelhando-se no próprio ego, trata-se de um alter-ego, que é o próprio ego, em sua propriedade. A atitude transcendental é assumida, o eu liberta-se de tudo que lhe é alheio, “abraímos de todas as determinações do mundo fenomênico que remetem, no seu sentido, para os outros enquanto sujeitos egóicos e, por essa razão, os pressupõe já” (Hua I, 127).

Na busca pelo que é próprio ao ego, ele encontra-se com uma natureza incluída em sua propriedade, que não é aquela natureza pura e simples, é antes uma natureza excludente da subjetividade alheia, que lhe dá o seu corpo animado [*Leib*], que lhe apresenta campos sensoriais, pelo toque de suas mãos, experiencia sua coporiedade animada. O encaminhamento ao corpo animado marca a volta para um anterior nunca dado, que passa por uma depuração em relação ao não-próprio. Husserl evidencia o contato cinestésico a partir do próprio

corpo, o apreender o próprio corpo como uma totalidade positiva autônoma, enquanto gesto que fornece um solo prévio para pensar o outro.

A redução à esfera do próprio, dada a exclusão de todos os traços espirituais dos outros, aponta para um momento em que o puro ego experimenta sua especificidade corporal-anímica. Segundo Lohmar (2017), nas *Meditações* esconde-se uma pergunta semelhante à constituição pura e simples do noema outrem, mas não sinônima: a da constituição de outrem pela primeira vez. A explicitação husserliana parece evidenciar não aquilo que ocorre a cada vez que se tem nos “olhos da consciência” um outro sujeito, mas a síntese inaugural e constitutiva do noema outrem, que teria ocorrido de modo que restaria latente até que uma explicitação fenomenológica fosse levada a cabo.

A restrição husserliana possibilita a chegada à esfera de uma constituição mais profunda. Tal esfera não pode ser capturada pelo funcionamento do ato monodológico ou pela significação ideal (Welton, 2000, p. 224). É nesse passo que se dá a ver a emergência de uma metodologia genética que

[...] se dedica a desvelar a história da constituição do sentido em diferentes camadas da consciência, nas quais as operações sintéticas acontecem primeiro de modo passivo, quer dizer, sem a intervenção dos atos voluntários do eu cognoscente (Sacchini, 2018, p. 205).

O que nos resta é investigar como o campo primordialmente reduzido pode chegar ao outro. Isso se dá por meio de uma apreensão analogizante [*analogisierende Auffassung*], que do interior da esfera primordial liga o corpo que aparece no campo perceptivo com o corpo do próprio ego, tal apreensão, porém, não é uma inferência ou ato de pensamento (Hua I, 141), é, na verdade, uma apercepção [*Apperzeption*], em que o outro é tido como outro corpo animado [*Leib*]. Assim como nas experiências cotidianas, em que ocorre uma transferência analogizante, em que compreendemos, tal qual uma criança ao ver uma

tesoura pela primeira vez, o sentido da finalidade de uma tesoura, que nas próximas vezes em que ver tesouras, não carecerá de atos de pensamentos ou inferências, para aprendê-la (*ibidem*).

O emparelhamento [*Paarung*] é o próximo passo (*cf.* Hua I, 141-142), o estabelecimento do par entre ego e alter-ego, justamente a protoforma da síntese passiva designada por associação, em que dois elementos são intuitivamente associados, ocorre uma transferência de sentido entre parelhas, em que o próprio dirige-se ao alheio, ao mero aparecer do outro em seu campo perceptivo. A esfera primordial é, então, adentrada por um corpo semelhante ao do ego, que deve tomar de corpo animado do ego o seu próprio sentido de corpo animado. Há ainda a constatação do acesso restrito que o ego tem ao corpo animado alheio, o acesso ao outro se dá tão somente por apresentação [*Appräsentation*], ainda que tal apresentação esteja invariavelmente entrelaçada com uma apresentação originária [*originale Präsentation*]. O que não é experienciado como modo de experiência não é originalmente autodoador, o alheio só é concebível como análogo da propriedade do ego. O corpo animado alheio manifesta-se na sua conduta cambiante, concordante, de maneira que, não se reduz a ser um análogo do ego, mas ao mostrar-se diante dele num comportamento concordante, torna-se um estranho, indica a vivência de outrem.

Tendo em vista a dependência da apreensão de outrem dos processos aperceptivos do próprio ego, caminhamos para o fim do texto. Este modo de doação de outrem pode parecer inadequado ao pensamento da alteridade radical, uma vez que está vinculada a uma apercepção e assimilação do ego de si mesmo, remetendo invariavelmente à afirmação levinasiana: “A filosofia coincide com a revelação do Outro onde o Outro, ao manifestar-se como ser, perde a sua alteridade (Levinas, 1997, p. 229). O movimento empreendido por Husserl é, todavia, de “ascender da alteridade mundana vinculada ao mundo, à alteridade transcendental que engendra a gênese do mundo”

(Waldenfels; Steinbock, 1990, p. 24). Sob a instituição mesma do mundo comum, há assimilação do alheio no seu modo de concordância discordante, no acesso subjetivo ainda por ser assimilado por sua validade.

Referências

- [HUA I.] HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferência de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.
- [HUA I.] HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage.
- [HUA IV.] HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and to a phenomenological philosophy*. Transl. Richard Rojcewicz and André Schuwer. Kluwer Academic Publishers group, 1998.
- [HUA IV.] HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*.
- LEVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.
- LOHMAR, Dieter. Eine genetische Analyse des Zugangs zum Anderen. In: *Gestalt Theorie*, v. 39, n. 2/3, 2017.
- MONTAVONT, Anne. *De la passivité dans la phénoménologie de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1999.
- RICOEUR, Paul. Edmund Husserl: A quinta meditação cartesiana. In: *Phainomenon*, n. 9, 2004. Disponível em: <http://phainomenon-journal.pt/index.php/phainomenon/article/view/62>. Acesso em: 14 nov. 2022.
- RICCEUR, Paul. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.
- SACRINI, Marcos. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2018.
- WALDENFELS, Bernhard; STEINBOCK, Anthony. *Experience of the Alien in Husserl's Phenomenology*. Research in Phenomenology, 1990.
- WELTON, Donn. *The other Husserl: the horizons of transcendental phenomenology*. Bloomington: Indiana University Press, 2000.

A cognição de universais em Brentano e Husserl

Flávio Vieira Curvello¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.03>

1 Introdução

Um episódio popular da história da Fenomenologia consiste na definição dada por Edmund Husserl ao seu método na primeira edição das *Logische Untersuchungen* (1900-1901)², caracterizadas por ele como a *Durchbruchswerk* ou “obra de incursão” no campo fenomenológico (Husserl, 2002, p. 273). Tal definição foi bastante sucinta: “Fenomenologia é Psicologia Descritiva” (Husserl, 1984, p. 23). Ela expressaria em um nível sistemático algo já bastante claro do ponto de vista histórico: o débito de Husserl para com a escola de seu mestre Franz Brentano (1895, p. 84), proponente de um método conhecido como “Psicognose” ou “Psicologia Descritiva”.³ Herdando de Brentano

¹ Professor Adjunto do Departamento de Filosofia da Universidade Federal da Bahia. Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro com estágio de pesquisa na Universität zu Köln (Husserl Archiv). E-mail: flaviocurvello@ufba.br

² “Investigações Lógicas”.

³ O neologismo “Psicognose” — que se refere, em seu sentido etimológico, a certo “conhecimento do psíquico” — é escolhido por Brentano como um termo técnico alternativo para designar sua Psicologia Descritiva. Em *Meine letzten Wünsche für Österreich* (“Meus Últimos Desejos para a Áustria”), o pensador afirma ter se inspirado remotamente na ideia de uma “Geognose” como disciplina fundante para a “Geologia”, ao falar de “Psicognose” como uma disciplina fundante para desdobramentos explicativos ou genéticos da Psicologia (Brentano, 1895, p. 34; cf.

sua definição, a Fenomenologia de Husserl bem poderia parecer, à primeira vista e para um leitor não familiarizado, um método dependente, que meramente constroi a partir do método brentiano, mas ainda não apresenta algum grau relevante de autonomia perante ele. Essa ideia, contudo, é profundamente enganosa. Muitas são as vias pelas quais podemos mostrar que a relação da Fenomenologia com a Psicologia Descritiva de Brentano foi, em verdade, a de um apoio inicial, uma tomada de impulso para que os pressupostos fundamentais deste método fossem postos em questão e, em muitos pontos, no entender de Husserl, retificados e radicalizados.

O propósito deste ensaio é examinar apenas uma dessas vias — a saber, o modo como ambos os métodos compreenderam o conhecimento de universalidades. Para tanto, procederei de acordo com a seguinte divisão da argumentação. Considerando-se esta introdução já como uma primeira parte do ensaio, em uma segunda, examinarei como Brentano lidou com o tema do conhecimento de universalidades em sua obra capital, a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (1874).⁴ Na terceira e quarta partes, considerarei como suas ideias foram aprimoradas nas preleções intituladas *Deskriptive Psychologie* (1889-1890)⁵ e no ensaio *Nieder mit den Vorurteilen!* (1903).⁶ Nestas obras, encontramos uma exposição mais detalhada da doutrina brentiana da indução e a especificação do que se entende nela por indução “em sentido estreito” e “em sentido amplo”. Deste modo, a terceira parte deste ensaio será dedicada ao primeiro destes conceitos e a quarta ao último. Na quinta parte, tratarei da perspectiva de Husserl sobre o conhecimento de universalidades na primeira edição das *Logische Untersuchungen*, enfocando a Segunda Investigação Lógica e o

Chisholm e Baumgartner, 1982a, p. X). De acordo com Seron (2017, p. 40), Brentano passa a empregar o termo “Psicognose” para se referir ao seu método já a partir de 1880-1881.

⁴ “Psicologia do Ponto de Vista Empírico”.

⁵ “Psicologia Descritiva”.

⁶ “Abaixo com os Preconceitos”.

conceito de abstração. Na sexta parte, considerarei como esse conceito é articulado com a doutrina da intuição categorial, no âmbito da Sexta Investigação Lógica. Importa mostrar, aqui, os alicerces do idealismo gnosiológico de Husserl e os primeiros esboços daquilo que será posteriormente chamado de um método de “visão de essências” (*Wesensschau*) (cf. Lohmar, 2005). Por fim, na sétima e última parte, farei um exame comparativo de ambas as compreensões sobre o conhecimento de universalidades para refletir sobre a recepção e as destinações da herança brentaniana em Husserl.⁷

2 A intuição ideal em Brentano e as bases da noção de indução

Quando buscamos entender a perspectiva brentaniana do conhecimento de universalidades, o Prefácio da *Psychologie vom empirischen Standpunkt* oferece uma boa porta de entrada. Já em suas primeiras linhas, Brentano (1874, p. V) diz:

O título que dei à minha obra a caracteriza segundo objeto e método. Meu ponto de vista em Psicologia é o empírico; a experiência, apenas, vale-me como mestra; mas, com outros, compartilho a convicção de que certa intuição ideal (*ideale Anschauung*) é perfeitamente compatível com esse ponto de vista (grifo meu).

Essas afirmações são centrais para compreendermos o método psicológico de Brentano: para ele, não se trata apenas de entender que

⁷ O tema aqui endereçado encontra formulação já na introdução de Oskar Kraus à edição de 1924 da *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, intitulada *Brentanos Scheidung von deskriptiver und genetischer Psychologie und sein Verhältnis zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie* (“A distinção de Brentano entre Psicologia Descritiva e Genética e sua relação com a Fenomenologia e a Teoria dos Objetos”) (Kraus, 1973, p. XVII-XIX). Também Hugo Bergmann o considerou em seu relevante ensaio *Brentano’s Theory of Induction* (Bergmann, 1944, p. 281). Em literatura mais recente, há que se mencionar Rollinger (1999, p. 24-25) e destacar as abordagens de Bejinariu (2021) e Tănăsescu (2022).

uma Psicologia científica tem de ser feita por meio de um sustento direto na experiência, no modo como a vida psíquica efetivamente se mostra, em seus fenômenos mais concretos e palpáveis. Trata-se também de entender que esse exame pode servir de base para entrevermos caracteres ideais da própria experiência — i.e., para apreendermos de modo imediato, seguro e claro, traços generalíssimos que compõem sua estrutura ou arquitetura interna. Como diferentes intérpretes de Brentano já ressaltaram (Bergmann, 1944, p. 181-182. Moran, 2002, p. 40; 2020, p. 87. Rollinger, 2004, p. 258, 268. Spiegelberg, 1965, p. 35), o pensador se interessava claramente por mostrar que um exame empírico não está necessariamente limitado aos fatos — portanto, às ocorrências pontuais, particulares, contingentes, espaço-temporalmente determinadas, do curso de nossa experiência. Em vez disso, aquele exame tem de poder se distanciar deste âmbito factual e se empenhar na clarificação dos caracteres necessários, estruturantes do fenômeno psíquico. Por promissora que seja nesta sua apresentação preliminar, a tese não é, contudo, propriamente descrita ou tematizada por Brentano em nenhuma passagem dos volumes publicados da *Psychologie vom empirischen Standpunkt*.

Rigorosamente, o que o pensador nos oferece nas discussões metodológicas do Livro Primeiro daquela obra é que leis psicológicas devem ser delimitadas por meio de indução a partir dos fenômenos particulares da consciência, que vivenciamos e apreendemos de maneira imediata, em primeira mão, por meio da chamada “percepção interna” (*innere Wahrnehmung*). Por esta, ele entende uma aptidão espontânea de todo fenômeno psíquico ou ato de consciência de não apenas se direcionar intencionalmente ao seu correlato principal, que consta como seu “objeto primário”, mas também a si próprio, i.e., ao próprio ato ora realizado, que consta como “objeto secundário” para si mesmo. Deste modo, e.g., se a minha consciência agora é sede de fenômenos psíquicos que posso chamar percepções sensíveis ou externas e que se direcionam para um quadro perante mim, que exhibe

um *mapa mundi* moderno, de 1630, posso dizer que este é o objeto primário daqueles fenômenos. Há, contudo, no entendimento de Brentano, ainda um outro processo espontâneo, basilar, que corre em paralelo a este visar do objeto primário e que consiste em uma *apreensão que o próprio ato faz de si mesmo* — i.e., uma percepção imediata ou uma constatação intuitiva que tenho de que, neste momento, minha consciência vive certo processo psíquico como uma percepção do quadro, e que torna este próprio processo um objeto secundário. Tenho, assim, não apenas uma “percepção do quadro”, mas também uma “percepção de que agora percebo o quadro” (Brentano, 1874, p. 159-167).

Esta é, segundo Brentano, a percepção interna. Apenas ela poderia nos prover material empírico suficientemente seguro para que investigações psicológicas efetivas e cientificamente consistentes ocorressem. A percepção interna seria uma fonte fundamental de evidência, na medida em que ela consistiria no senso e no entendimento mais imediatos e primários que a nossa mente poderia ter de seus próprios processos — uma cognição espontânea e original que nos instruiria sobre o que vivemos a partir do ponto de vista epistemicamente privilegiado para o acesso às nossas experiências que é aquele que apenas nós próprios ocupamos, já que se tratam de *nossas experiências*, que não podem ser dadas em primeira mão a mais ninguém (Brentano, 1874, p. 35-45). Em termos técnicos, percepções internas nos permitem formular juízos afirmativos assertóricos evidentes (Brentano, 1982, p. 83, 158. Cf. Chisholm e Baumgartner, 1982a, p. XV-XVI. Bejinariu, 2021, p. 18, 24).⁸

É, assim, a partir destes fenômenos da percepção interna que podemos operar induções que abstraíam leis psicológicas gerais. Estas induções consistiriam em partirmos dos fenômenos exemplares, i.e.,

⁸ Assim, referindo-se à percepção interna como uma “relação secundária”, dado que se dirige a um “objeto secundário”, Brentano (1982) afirma: “A relação secundária é um representar e um julgar, que é simplesmente assertórico, mas evidente.” (p. 83)

dos fatos singulares da experiência, e nos empenharmos em descrevê-los cuidadosamente, compará-los e discriminá-los uns dos outros, estabelecendo gradativamente suas propriedades gerais, bem como as classes às quais devem pertencer de acordo com o grau de parentesco entre essas propriedades (Brentano, 1874, p. 55, 102-103, 126; cf. Dewalque, 2017, p. 239).

Em concreto, a *Psychologie vom empirischen Standpunkt* nos oferece uma quantidade sólida de proposições psicológicas que devem resultar de uma prática consequente da indução. À guisa de exemplo: as definições de fenômenos físicos e psíquicos (Brentano, 1874, p. 102-104); a noção de inexistência intencional como propriedade fundamental e exclusiva de fenômenos psíquicos (p. 115-118); a tese das três classes fundamentais de fenômenos psíquicos (representações, juízos e fenômenos de amor e ódio) (p. 260-263); as relações de fundação entre estas classes, que estabelecem que todo fenômeno psíquico é ou bem representação ou fundado em uma representação (p. 104-111); a noção de unidade da consciência (p. 204 ff.); etc. Em que pese a robustez e a riqueza do resultado destas investigações, não encontramos uma explanação suficiente daquilo que, nas bases metodológicas que as viabilizaram, poderia ser a “intuição ideal”.

3 A duplicidade da indução — indução em sentido estreito

Noções mais claras da teoria brentaniana da indução podem ser encontradas, contudo, em obras coligidas postumamente a partir do espólio do filósofo, como as referidas preleções da *Deskriptive Psychologie* e o ensaio *Nieder mit den Vorurteilen!*. Em ambas, Brentano distingue a indução em dois tipos: (i) por um lado, a “indução em sentido estreito” (*Induktion im engeren Sinne*), que consiste precisamente no método indutivo clássico, de natureza probabilística, herdado da tradição empirista e amplamente empregado nas ciências da natureza; (ii) por outro lado, a “indução em sentido amplo” (*im weiteren Sinne*),

que consiste em um tipo novo e peculiar de “intelecção” (*Einsicht*) de universalidades, que tem pretensões à exatidão e é mais apropriado à Psicognose que ele buscava fundar. Este novo procedimento poderia nos auxiliar a compreender melhor a noção de “intuição ideal”. Examinemos, então, cada um dos tipos de indução a partir de exemplos concretos de como eles são exercidos.

A indução em sentido estreito pode ser bem compreendida, e.g., quando consideramos a pesquisa em Psicofísica⁹ para a elaboração de escalas de sensação — um tipo de pesquisa, ressalte-se, bastante caro à Psicologia do séc. XIX. O psicofísico fixa um estímulo de magnitude objetiva x — digamos, uma pressão sobre o epitélio da palma da mão de um sujeito experimental. Ele se assegura de que o sujeito experimental não só vivencia a pressão, mas também de que a nota devidamente. Ele começa a fazer incrementos objetivos gradativos e sutilíssimos na pressão e confere repetidas vezes, a cada incremento, se o sujeito experimental nota uma pressão distinta e mais intensa sobre sua pele. Este sujeito passará por uma quantidade de alterações no estímulo que, apesar de reais e fisicamente mensuráveis, não o levam a nenhuma percepção de uma pressão mais intensa que a inicial. Em certo ponto dessa gradação, contudo, o psicofísico encontrará uma magnitude objetiva y que será, enfim, reconhecida pelo sujeito experimental como uma pressão mais intensa que a inicial. O psicofísico constatará, então, que, partindo de x , é preciso chegar a y para que a diferença de pressão seja efetivamente sentida e notada pelo sujeito.

⁹ Trata-se aqui, bem entendido, da tradição de uma ciência exata de mensuração de sensações, tal como elaborada por Gustav Fechner em seus *Elemente der Psychophysik* (“Elementos de Psicofísica”) (1860). A relevância desta tradição como interlocutora de Brentano é atestada em diferentes passagens da *Psychologie vom empirischen Standpunkt* (Brentano, 1874, p. 7-8, 22, 87-93), mas, sobretudo, no volume *Brentano. G. Fechner. Briefwechsel über Psychophysik, 1874-1878* (“Correspondência sobre Psicofísica”), editado por Antonelli (2015). Cf. também *Para Além da Psicofísica: Fechner e as Visões Diurna e Noturna*, editado por Ferreira et al. (2021).

Sua tarefa, a partir daí, será a de aplicar o mesmo protocolo de pesquisa a outros sujeitos experimentais e identificar se eles obedecem aos mesmos parâmetros de sensibilidade deste primeiro sujeito; se, eventualmente, notam mais cedo um estímulo novo e mais intenso; se o notam mais tarde... No limite: a tarefa do psicofísico será a de compor uma noção geral, fundada em fatos experimentalmente aferidos, mediana e aproximativa, de como pessoas *tendem* a perceber diferenças na intensidade de estímulos táteis (*cf.* Koffka, 1922). O resultado será expressivo de uma curva normal, do que meramente *tende* a acontecer.

Exemplos distintos e bastante ricos também podem ser oferecidos por cada campo da investigação psicológica pelo qual Brentano passa no Livro Primeiro da *Psychologie vom empirischen Standpunkt*: o exame das exteriorizações da vida psíquica do outro pela linguagem e pelo corpo; os estudos da vida psíquica em culturas tribais ou muito distintas das ocidentais, em indivíduos acometidos por privação sensorial ou animais; os estudos de estados psicopatológicos; biografias; fenômenos históricos e de massa; etc. (Brentano, 1874, p. 45-52. Antonelli, 2015, p. 44. Huemer e Landerer, 2010, p. 83. Melle, 1984, p. 425-426). Todos eles oferecem exemplos de induções de fenômenos bastante relevantes.

O problema de explicações com este caráter, contudo, é claro e amplamente conhecido. Toda passagem indutiva do particular para o geral só pode oferecer bases para um conhecimento aproximativo, meramente provável, sujeito a contra-exemplos e correções diversas. Leis psicológicas estabelecidas por tal método devem ser sempre apenas “leis de sucessão” (*Sukzessionsgesetze*) — i.e., leis que mostram regularidades da vida mental e nunca traços efetivamente universais da mesma, que têm, por força de necessidade, de estar presentes nela e gerir suas manifestações factuais possíveis.

E há diversas maneiras de se mostrar como tais leis de sucessão, fundadas em indução simples, são falíveis. Permaneçamos no já explorado terreno psicofísico: se estabelecemos a correlação entre um

estímulo físico e uma impressão sensorial discreta, como uma frequência de onda e um som ouvido, há vários fatores que podem impedir a validade desta correlação — e.g., lesões no nervo auditivo, na membrana timpânica, oscilações do grau de atenção, rebaixamento de consciência, alucinações negativas etc. Um sujeito de percepção em alguma dessas condições será excitado pelo estímulo físico indicado, mas sua periferia sensoria não produzirá a sensação esperada. Ainda outra ilustração pode ser encontrada nas conhecidas “leis de associação” (*Assoziationsgesetze*), também populares entre psicólogos de então. Nem todas as pessoas que experimentam repetidas vezes percepções distintas, mas contíguas, desenvolverão um vínculo associativo entre elas — e.g., nem todas as pessoas que virem frequentemente uma cor e sentirem conjuntamente um sabor, como na experiência de comer diversas vezes um mesmo tipo de fruto, associarão uma impressão à outra. E isso atestamos mesmo em nossa vivência imediata e pré-científica.

Para leis de sucessão, portanto, há ora casos positivos, favoráveis a ela, ora casos negativos, que mostram que em certos contextos ela não se aplica. É por isso que, em suas preleções tardias intituladas *Deskriptive Psychologie*, oferecidas na Universidade de Viena no semestre de inverno de 1889-1890, Brentano dirá que proposições que expressem tais leis têm sempre de ser acompanhadas de considerações sobre frequência ou contexto de sua validade — “comumente”, “na maior parte das vezes”, “em x percentual”... (Brentano, 1982, p. 3-5). Com tais discussões, portanto, Brentano mostra reconhecer devidamente a importância da contribuição empírica clássica para a ciência de seu tempo, em geral, e para a Psicologia, em específico. Resta, no entanto, óbvio, que a noção de intuição ideal não pode se irmanar a essa indução padrão.

4 A duplicidade da indução — indução em sentido amplo

Cumpramos examinar, portanto, a indução em sentido amplo. De acordo com Brentano, ela consistiria em nossa capacidade de entender de modo imediato um determinado conceito a partir de um fenômeno exemplar ou experiência concreta que o ilustra. Tendo por base a experiência deste exemplo, seríamos capazes de apreender de um só golpe o conceito que o preside, sem necessidade de exames comparativos exaustivos entre a experiência em questão e outras similares, visando identificar suas propriedades recorrentes, estabelecer sua frequência e classificá-las. A apreensão do conceito, por fim, permitiria extrair dele o conhecimento de leis gerais válidas para a experiência investigada. Brentano acredita que tais ideias já estavam prefiguradas em Aristóteles, com a noção de *epagogé*, mas ganham expressão renovada em própria obra.¹⁰ Ele as expõe do seguinte modo:

Nós exercitamos uma indução em sentido amplo sempre que produzimos o conhecimento de uma lei geral a partir de um fato da experiência, mesmo quando isso acontece sem qualquer procedimento inferencial (Schlußverfahren), dado que, antes, o fundamento (Grund) do fato reluz para nós a partir do conceito apercebido imediatamente e com clareza. Por contraste, exercitamos uma indução em sentido estreito apenas quando inferimos (erschliessen) uma lei geral a partir de um ou mais fatos de experiência. E aqui o conhecimento da lei não é um conhecimento absolutamente certo e não tendemos também a confiar nele na mesma medida (Brentano, 1970, p. 74, grifo meu).

Ainda que se trate de um método bastante diferente do que é classicamente entendido como indução, esse nome ainda pode ser

¹⁰ Como bem mostra Bergmann (1944), a argumentação de Brentano dá extrema relevância ao cálculo de probabilidades como elemento de construção de uma teoria da indução sólida e que possa contornar o conhecido “problema de Hume”. Ela também oferece boas considerações sobre a aplicação da indução nas matemáticas. Já estes são elementos novos de sua lavra. Para um exame da *epagogé*, cf. Troster (2015), sobretudo o Anexo I: *Index Aristotelicus*, p. 133 ff.

preservado, já que se lida aqui com uma passagem do particular para o universal. A nomenclatura canhestra não deve nos desorientar, contudo: trata-se de uma doutrina da intuição ou intelecção imediata da universalidade, como as próprias passagens aqui recuperadas expressamente mostram. Trata-se, ademais, de uma doutrina que goza do privilégio de oferecer resultados mais fiáveis do que aqueles da indução mais conhecida e divulgada.

Para um complemento e uma explanação mais próxima dessa exposição, podemos recorrer à *Deskriptive Psychologie*. Na Terceira Seção das preleções, Brentano busca estabelecer os passos necessários para a aplicação do método psicognóstico, chegando ao tema da indução. O pensador afirma:

Ele [o psicognóstico] tem, onde a necessidade ou a impossibilidade da união de certos elementos se aclara a partir dos próprios conceitos, de apreender intuitivamente essas leis gerais. Não há, em rigor, poucos desses casos — em parte, há aqueles nos quais se trata de elementos puramente distintivos (*rein distinktionelle*); em parte, aqueles nos quais se trata de elementos separáveis (*ablösbare*). Por exemplo: a peculiaridade da evidência não é encontrada em lugar algum fora do juízo (Brentano, 1982, p. 73, grifo meu).¹¹

O parentesco desta passagem com a anterior é bastante claro, mas Brentano desenvolve seu raciocínio aqui empregando o vocabulário técnico de sua mereologia, elaborada na Segunda Seção das preleções. Consideremos brevemente os conceitos aí presentes a fim de vermos a fecundidade desse recurso.

¹¹ Opto aqui por traduzir “*der Psychognost*”, enquanto substantivo que denota o investigador que exerce a Psicognose, por “o psicognóstico”, acompanhando, de resto, outros substantivos aparentados da língua, como “gnóstico” e “agnóstico”. Em todos estes casos o vocábulo preserva a mesma forma do adjetivo correlato, mas é um substantivo que denota uma pessoa. No que respeita ao termo “*distinktionell*”, opto por traduzi-lo pelo neologismo cognato “distincional”, como também fazem Brito (2012, p. 90) e Giusti (2014, p. 80).

De acordo com Brentano, “elementos” ou “partes separáveis” são aqueles que ocorrem em um todo originário, mas podem ser dele separados e apresentarem, ainda assim, existência autônoma, sendo vistos em sua individualidade como um novo todo. Quando consideramos, e.g., o complexo fenômeno da percepção sensível de um indivíduo sem privações sensoriais, seu fenômeno perceptual global terá uma série de percepções parciais que o constituem: conforme o caso, contextos mais ou menos abrangentes de percepção visual, auditiva, tátil etc. Se isolamos descritivamente a percepção visual deste fenômeno perceptual complexo, temos um exemplo de “parte separável”. As experiências visuais, apenas, podem ser destacadas de toda a diversidade de fatos sensíveis que marcam a consciência do sujeito sem que essa operação gere problemas relevantes para a descrição (Brentano, 1982, p. 12-13).

Por outro lado, “elementos”, ou “partes puramente distintacionais”, são aqueles que não podem ser submetidos a um tal procedimento: eles ocorrem em um todo originário, mas não podem ser concretamente separados dele e autonomizados. Em vez disso, podem apenas ser “distinguidos” deste todo — i.e., abstrata e ficcionalmente tomados como partes individuais e examinados nesta individualidade, mas sem nunca serem verdadeiramente isolados do seu nexa fenomenal de origem. Quando consideramos, e.g., os ditos “fenômenos de amor e ódio” ou “estados de ânimo” (*Gemütszustände*), notamos que eles dependem, segundo Brentano, de uma “representação” que lhes sirva de base e confira seu objeto de referência. Assim, sempre que um sujeito é tomado por sentimentos de ternura e gosto por algo, este algo aparece em sua experiência como algo percebido, algo rememorado, algo concebido pela fantasia etc. Em uma tal relação, temos que o fenômeno propriamente afetivo ou emocional depende inextricavelmente da presença do algo representado. Ele não pode ser “separado” concretamente dessa representação. Mas ele pode ser “distinguido” dessa representação: é

possível, à revelia do representado, descrever modulações de prazer e desprazer envolvidas no sentimento, em que medida ele se expressa no corpo, se traz consigo maior ou menor vivacidade etc. Essa descrição que não separa, mas distingue, é a descrição possível de uma parte distintional (Brentano, 1982, p. 13-20).

Assim, podemos compreender melhor o que Brentano afirma na última citação recuperada. Para ele, o itinerário do praticante da Psicognose consiste em: (i) entrever o conceito que rege um dado fenômeno por ele investigado; (ii) constatar os elementos que este conceito encerra em seu todo unitário; (iii) distinguir as relações possíveis a tais elementos — se são relações que mostram necessidade ou impossibilidade de sua união com outros elementos; (iv) intuir tais relações, reconhecendo nelas o estatuto de leis gerais para o fenômeno em pauta, que podem ser expressas em juízos apodícticos. Trata-se, bem entendido, de uma leitura mereológica do procedimento exposto em *Nieder mit den Vorurteilen!*.

Pensem estes itens, então, à luz do exemplo dado ao fim da citação. (i) O psicognóstico pode tomar como partida um fenômeno psíquico contingente de juízo, i.e., um ato factual de julgar, em um *hic et nunc*, e dirigir sua reflexão ao ato judicativo enquanto tal, em sua estrutura imanente ou unidade conceitual. (ii) Refletindo sobre o próprio ato, ele pode notar que, entre as diferentes conformações possíveis a juízos, está a de que eles apresentem um caráter epistêmico peculiar chamado “evidência”. De acordo com Brentano, “evidência” consiste na experiência de compreensão e constatação imediatas da verdade de uma asserção. “Juízos evidentes”, portanto, são juízos verdadeiros acompanhados por essa experiência. Eles se opõem aos chamados “juízos cegos”, emitidos sem ela (Brentano, 1982, p. 52).¹² A evidência consta, portanto, como parte possível da unidade de um juízo. (iii) Examinando, então, a relação entre evidência e juízo, o

¹² Husserl (1975, p. 27-32) mostra relevante influência dessa distinção.

psicognóstico constata que ela, se ocorrer de todo, só poderá ocorrer no âmbito deste tipo de ato, sendo “parte distintional” de sua unidade. Para Brentano, portanto, percepções, fantasias, memórias, sentimentos ou outros fenômenos psíquicos, não podem, por princípio, exibir tal caráter. Ele é, afinal, atrelado ao senso do que funda a validade de uma asserção. (iv) Com isso, o psicognóstico intui uma lei universal do juízo que expressa essa necessária restrição da evidência a tal classe de fenômenos. Esta lei, por fim, pode ser tematizada no juízo negativo apodíctico evidente “a peculiaridade da evidência não é encontrada em lugar algum fora do juízo” (Brentano, 1982, p. 73).¹³

Brentano oferece, decerto, outros exemplos. Um deles, que fez carreira em sua escola (Husserl, 1984, p. 230, 235. Ehrenfels, 1890, p. 264 ff. Meinong, 1891, p. 246. Stumpf, 1873, p. 112-113) e é particularmente elucidativo, sustenta que podemos partir de uma sensação cromática factualmente dada, como o vermelho, e compreender de um só golpe que ele sempre se apresenta como uma qualidade sensível necessariamente conectada com a extensão, i.e., com alguma configuração espacial. Isso vale, em verdade, para toda cor. Não há cores que não se estendam sobre dada porção do espaço, bem como não há espaço que não apresente propriedades cromáticas. Ambos os tipos de dado sensorial se implicam de maneira biunívoca (Brentano, 1982, p. 72).

Algo importante ocorre aí, no entanto: Brentano compreende essas formas de cognição sem postular a existência de universais como entes ou objetos peculiares. Como ressalta Huemer (2019), malgrado as transformações de seu pensamento ao longo dos anos, “em nenhum momento ele admitiu a existência de universais — em vez disso, ele se apoiou em princípios mereológicos para endereçar problemas clássicos

¹³ A rigor, do mesmo modo que a percepção interna nos permite construir juízos afirmativos assertóricos evidentes, a indução em sentido amplo nos permite construir juízos negativos apodícticos evidentes. Cf. Chisholm e Baumgartner, 1982b, p. 167. Bejinariu, 2021, p. 18.

de ontologia”.¹⁴ As operações acima, portanto, podem nos oferecer um modelo pelo qual se entende de modo a reconhecer aspectos universais de algo, mas sem se considerar que tais aspectos são, eles próprios, objetualidades (*Gegenständlichkeiten*) ou entidades autóctones. Este modelo, repita-se, foi elaborado nas preleções durante a determinação gradativa do método psicognóstico, de modo que ele consiste em seu principal recurso de conhecimento. A Psicognose pretende ser uma Psicologia de resultados mais exatos e fiáveis do que as contrapartes genético-experimentais dessa disciplina, precisamente porque, ao passo que estas repousam na indução clássica, em sentido estreito, ela repousa na indução em sentido amplo.¹⁵

Mesmo que seja uma tese ainda disputada, é concebível, a partir de tudo isso, que a intuição ideal de que Brentano falara no Prefácio da *Psychologie vom empirischen Standpunkt* possa coincidir com a indução em sentido amplo, dado que esta é o único modelo de conhecimento por ele desenvolvido que se expressa sobre universalidades em sentido forte e não meras regularidades factuais de sucessão. Este aspecto do pensamento brentano, por difícil que seja a sua reconstrução, foi fecundo em sua escola de modo geral e pode ser entrevisto em uma

¹⁴ N.B.: Referências importantes do pensamento tardio de Brentano que mostram argumentações mais claras sobre esse ponto estão reunidas na Terceira Divisão de *Wahrheit und Evidenz* (“Verdade e Evidência”), intitulada *Gegen entia rationis und entia irrealia, sogenannte ideale oder irreal Gegenstände* (“Contra entia rationis e entia irrealia, assim chamados objetos ideais ou irrealis”) (Brentano, 1958). Ademais, é preciso explicitar que esta posição de Brentano não é nada como uma imprecisão teórica, mas sim algo que decorre estritamente de sua própria noção de percepção interna. Este vínculo, seu caráter próprio, por que ele tem de ocorrer no interior da argumentação desenvolvida por Brentano, quais suas funções e consequências, no entanto, não podem ser examinados aqui, tendo de ser mantidos em reserva para possíveis contribuições futuras.

¹⁵ Uma boa suma das reivindicações de Brentano, que nos auxilia em sua conclusão, é oferecida por Seron (2017, p. 40) “Brentano sustenta que o núcleo do método da Psicologia Descritiva deve ser a ‘intuição’ no sentido da familiaridade direta ou intelecção (*Einsicht*). A experiência interna nos dá familiaridade com representações conceituais e, por conseguinte, com relações apodícticas de inseparabilidade ou incompatibilidade, que devem ser distinguidas por análise conceitual”.

grande quantidade de investigações de seus discípulos. No que segue, vemos como a Fenomenologia de Husserl se desenvolveu de maneira consoante.

5 A ideação em Husserl

A Fenomenologia da primeira edição das *Logische Untersuchungen* lida atentamente com o tema do conhecimento de universalidades. Isso já pode ser constatado na Introdução ao Segundo Volume da obra. Nela, Husserl oferece uma definição um pouco mais extensa de Fenomenologia do que sua mera remissão à Psicologia Descritiva. Dois aspectos dessa definição devem ser ressaltados aqui. Eles nos mostram o quanto o método está em sintonia com os problemas dos quais Brentano se ocupou.

(i) Em primeiro lugar, Husserl sustenta que o exame fenomenológico da experiência deve ser feito não de modo a meramente compreendermos seus aspectos factuais ou contingentes. Em vez disso, deveríamos examinar a experiência interessados em seu caráter geral, estrutural, apreensível por meio do que Husserl chama inicialmente de “abstração” (Husserl, 1984, p. 51. Lohmar, 2008, p. 218-219). Essa abstração, no entanto, não consiste na constatação de regularidades empíricas imprecisas, tal como as mencionadas há pouco, no caso das leis de sucessão. Em vez disso, ela consiste na apreensão da “espécie” (*Spezies*) ou “ideia” (*Idee*) do fenômeno investigado — i.e., de sua razão intrínseca, que expõe sua “essência” (*Wesen*) ou seu fundamento necessário.

(ii) Um segundo traço definidor da Fenomenologia apresentado pelo pensador é resumido no conhecido lema fenomenológico do “retorno às coisas mesmas”. O interesse da descrição fenomenológica não é meramente dar expressão a especulações ou formulações teóricas livres acerca da experiência, mas sim retratá-la exatamente nos termos pelos quais ela se nos mostra, de modo que as descrições possam ser

atestadas, corroboradas pela própria experiência.¹⁶ O que se pode compreender de modo meramente simbólico pelas significações de uma descrição fenomenológica tem de poder ser “preenchido” (*erfüllt*) pelo que vemos na experiência, ilustrado por intuições exemplares que nos mostram a própria coisa sobre a qual falamos (Husserl, 1984, p. 7-11. Bernet, 2008, p. 190-208).

A partir dessas duas características, vemos que a Fenomenologia deve ser sempre capaz de apreender a “ideia” dos fenômenos que descreve e atestar por meio da intuição ou de um ver imediato que suas descrições são o caso e mostram o que a vida fenomenal guarda em si. Isso evidencia a quão próxima ela está de corresponder à noção mencionada por Brentano de uma “intuição ideal”. Em verdade, a Fenomenologia de Husserl nos permite ver em relação a esse tema justamente o que já foi comentado na introdução deste ensaio: ela toma a perspectiva brentaniana como um ponto de partida, mas, por meio de um esforço de revisão e aprofundamento, faz dela algo distinto.

Para entendermos como a Fenomenologia avança nessa discussão, é essencial voltarmos à Segunda Investigação Lógica. Nela, Husserl busca esclarecer o que entende por abstração. Ele mostra como podemos partir da mera percepção sensível das coisas dadas ao nosso redor para operarmos alterações de nosso olhar que nos permitem inspecionar mais atentamente os atributos particulares dessas coisas e, posteriormente, as próprias ideias universais desses atributos. Vejamos como isso se dá.

(i) Quando percebemos uma coisa qualquer que se encontra em nossas imediações, temos dela uma experiência centrada em sua

¹⁶ É importante explicitar aqui que o entendimento de Husserl do termo “teoria”, neste contexto, implica a construção de nexos explicativos para algo que excedem o mero dado e, portanto, aquilo que está dado na intuição. Por isso ele reivindica que a Fenomenologia não é teoria e entende esta como um tipo de especulação mais livre. Acerca disto, cf. Husserl, 1984, p. 26-29. Para uma abordagem aparentada e bastante clara, cf. Dilthey, 1957, p. 140.

totalidade objetual. Assim, e.g., se percebemos uma garrafa de água a partir de certa perspectiva e buscamos descrever o que efetivamente nos é dado na experiência, notamos que estamos voltados para *a garrafa*. Ela aparece como sendo de um tom cinza escuro, que varia de diversos modos por conta das condições gerais de iluminação, sendo, em alguns pontos, reluzente e assumindo um aspecto mais próximo ao cinza claro, em outros pontos, no entanto, mais fechado, opaco, aproximando-se do negro. A garrafa apresenta variações na integridade de sua superfície plástica, sendo mais arranhada em alguns pontos, menos em outros — o que gera variações em sua translucidez, que por vezes permite ver melhor o conteúdo que se encontra em seu interior, por vezes pior, dando a impressão de que o conteúdo é turvo. Todas essas características são distribuídas ou emolduradas em uma forma espacial cilíndrica, que apresenta ainda outros traços em sua parte superior, onde encontramos uma tampa inteiramente negra, de uma forma peculiar que contém uma alça.

A descrição poderia ser conduzida adiante, mas os pontos considerados permitem enxergar que a percepção pura e simples da garrafa é direcionada ao seu aparecimento concreto como uma unidade objetual em que todas essas características estão dadas. Eu não dou, em primeira linha, atenção especial a qualquer uma delas — i.e., não estou voltado espontaneamente para a cor desta ou daquela porção, para a forma do corpo da garrafa ou para a sua alça. Estou, antes, voltado para *a garrafa* — para o modo como ela se perfila, apresenta (*stellt sich dar*) ou adombra (*schattet sich ab*) e se mostra visível para mim nessa perspectiva atual. Eu viso, portanto, a unidade objetual como uma totalidade que comporta certas partes ou momentos constitutivos. A totalidade é prioritária na experiência perceptual simples; as partes ou momentos da totalidade são dependentes de sua integridade (Lohmar, 2008, p. 214. Sokolowski, 2004, p. 100).

(ii) Mas é possível que uma das características da garrafa atraia casualmente meu interesse — digamos, o atributo cromático “cinza”,

tal como ele se mostra na porção superior e, sob esta perspectiva, mais sombreada da garrafa. Acompanhando esse interesse, volto minha atenção para este cinza particular, com seu caráter fenomenal próprio, marcado pela baixa nitidez e pela opacidade. Quando o faço, o que experimento é uma “conversão” do meu olhar: se há pouco eu percebia a garrafa como uma totalidade, em cujos limites alguns atributos eram dados de modo secundário, não temático, agora vejo que a totalidade da garrafa recua subitamente para um pano de fundo e que a minha atenção não está mais centrada nela, mas sim em um dos seus aspectos que há pouco me era dado indistintamente. Quando visio o atributo “cinza”, portanto, este cinza desta porção específica da garrafa, continuo tendo experiência da totalidade objetual “garrafa” à qual ele pertence. Ela consiste, no entanto, em um pano de fundo a partir do qual o atributo se destaca e passa a consistir no correlato efetivo de minha experiência.

A atenção possibilita que esse atributo seja “pontuado”, “destacado” de seu contexto objetual de origem. Ele continua sendo um atributo particular, já que é dado *neste* objeto, *nesta* porção superior dele, tal como ela se mostra sob *esta* perspectiva. Basta que eu manipule a posição relativa do objeto para ver que aquele cinza há pouco visto muda ou mesmo desaparece de acordo com as transformações do próprio modo como a garrafa, em sua inteireza, se mostra. O atributo se adombra com o objeto em que inere (Husserl, 1984, p. 111-115, 136, 158-160. Lohmar, 2008, p. 214-215. Sokolowski, 2004, p. 100-101).

(iii) Meu interesse, contudo, pode sofrer ainda outra transformação. Se essas manipulações da posição relativa do objeto mostram com evidência que o seu atributo se transforma perante meu olhar e que, conseqüentemente, ele é um conteúdo individual, factual, posso me voltar ao que ele tem de geral, universal. Assim, não me atendo mais a *este* cinza, dado *nestas* circunstâncias, mas sim ao que me parece ser o “cinza em geral”, i.e., o “cinza em espécie”, a “ideia do cinza”. Quando busco compreendê-la, ocorre fenomenologicamente

algo bastante peculiar: tudo o que me era dado até então — i.e., o cinza particular de uma parte da garrafa também particular, que surge como percepção de fundo — deixam de ser visados por minha consciência. Eu não resolvo mais minha atividade psíquica nesses correlatos individuais, mas sim os tomo como meros “apoios” (*Stützen bzw. Anhalte*), i.e., como sustentáculos ou degraus a partir dos quais viso o que verdadeiramente me interessa: a espécie ou ideia (Husserl, 1984, p. 111-115, 136, 145-146, 148, 178).

E aqui Husserl dá justamente um passo rejeitado por Brentano: ele sustenta que a espécie ou a ideia é uma objetualidade em sentido próprio, inteiramente distinta de toda objetualidade particular. Ela não apresenta margens de variação; não é inserida no tempo, não podendo passar por processos de geração ou corrupção; consta como uma identidade pura, o “um ideal” (*das ideal Eine*) que estabelece as condições gerais de manifestação de todo fenômeno individual a ela correspondente — i.e., que atributos ele pode ter, quais são os limites para que os apresente, que atributos não pode ter, em quais mudanças ou processos empíricos pode se engajar etc. A espécie ou ideia do dado surge para um “desempenho” (*Leistung*) especial de minha consciência como o conjunto puro das precondições essenciais para que o fenômeno individual seja o que é e como é. Este sim, por oposição, apresenta margens de variação, é inserido no tempo, passa por geração e corrupção, apresenta factualmente alguns atributos e outros não, podendo, no entanto, sempre vir a ser de outro modo, mostrar-se como outro. Se a experiência destes dados pode ser chamada de uma “visada individual” (*individuelles Meinen*), a experiência em que uma espécie ou ideia nos é dada é uma “visada específica” (*spezifisches Meinen*),¹⁷ “abstração ideadora” (*ideierende Abstraktion*) ou “ideação” (*Ideation*)

¹⁷ Ressalte-se que, contra todo uso do vocábulo no português diário, no léxico husserliano, “específico” não quer dizer “individual”, mas sim “geral” ou “universal”, dado que o adjetivo deriva de “espécie” no sentido técnico trabalhado.

(Husserl, 1975, p. 135; 1984, p. 114, 136, 145-146, 160. Lohmar, 2008, p. 210).¹⁸

Husserl (1975, p. 113-114) o diz:

[...] a consideração comparativa ensina que o ato no qual visamos algo de específico é, de fato, essencialmente diferente daquele em que visamos algo de individual; que, em última instância, visemos um concreto como totalidade, ou, nele, visemos um pedaço (*Stück*) individual ou nota (*Merkmal*) individual.

A Segunda Investigação Lógica é repleta de considerações relevantes sobre a necessidade de admitirmos o conceito de espécie ou ideia e sobre a possibilidade de não facultarmos a ele um tratamento metafísico, o que aproximaria a Fenomenologia ainda mais do platonismo clássico. Dadas as limitações deste ensaio, não é apropriado endereçá-las aqui.¹⁹ Basta termos presente que, na discussão acima, Husserl mostra a distinção fenomenológica entre três tipos de experiência: a mera percepção de uma coisa individual; o destaque, via atenção, de um atributo também individual desta coisa; e a visada do fundamento ideal deste atributo.

6 A relação entre ideiação e intuição categorial

A Sexta Investigação Lógica leva essa discussão adiante de um modo esclarecedor. Ela constroi a partir desses resultados ao mostrar que temos, nesses três tipos de experiência, duas classes distintas de intuição. O primeiro tipo de experiência descrito, na qual nos dirigimos a uma coisa individual em sua totalidade, pode ser entendido como uma “intuição empírica” (*empirische Anschauung*) simples, que nos põe

¹⁸ Para exame posterior do mesmo conjunto de teses e de algumas implicações imediatas, cf. Husserl, 1976, p. 10-23. O reconhecimento da objetualidade ideal por Husserl é também oportunamente valorizado por Bejinariu, 2021, p. 27.

¹⁹ Cf., no entanto, acerca destes temas Husserl, 1976, p. 48-50; 2002, p. 282-284.

em presença de um dado factual sensível. Os dois últimos tipos de experiência, contudo, nos quais nos dirigimos a um atributo particular da coisa ou a uma ideia, são essencialmente diferentes. Eles não se resumem a intuições empíricas, mas apresentam também, para além de suas dimensões empíricas, o que Husserl chama “intuições categoriais” (*kategoriale Anschauungen*).

De acordo com Husserl, nós temos condição de atestar ou propriamente “ver” (*uns anschauen*) em nossa experiência não apenas aquilo que é de natureza sensível — i.e., objetos como casas, cães, pessoas e semáforos, ou atributos como verde, rugoso e frio. Em vez disso, temos também condição de atestar ou “ver” uma diversidade de “relações”, “formas”, “nexos” ou “critérios de organização” dos dados sensíveis, que Husserl chama “formas categoriais” (*kategoriale Formen*). Exemplos elementares de formas categoriais entre dados sensíveis podem ser encontrados em predicacões ou conectivos lógicos.

Se digo, e.g., “A casa é verde”, tenho condições de atestar por intuições empíricas o que são sujeito e predicado deste juízo — i.e., o que são o objeto concreto “casa” e o atributo “verde” referidos. Estes perfazem o aspecto “material” (*stofflich*) do juízo.²⁰ A sensibilidade não será capaz de oferecer, no entanto, nenhum correlato para o elemento de cópula — o verbo “ser”. Não é por meio de cores, brilho, formas visuais, variações de profundidade ou quaisquer impressões dessa sorte que consigo ter algum senso de que há uma relação de co-pertencimento entre sujeito e predicado, objeto e atributo. Tal relação não reluz, não me cheira a nada — “... não se deixa [...] agarrar com as mãos, apreender com qualquer sentido” (Husserl, 1984, p. 688). Ainda assim, eu a constato. Do mesmo modo, quando digo “livro e garrafa”,

²⁰ Em que pese a habitual tradução de ambos os conceitos como “matéria”, não se deve confundir *Stoff* (Husserl, 1984, p. 663-665) com *Materie* (p. 425-431). Se o primeiro designa os componentes de um juízo passíveis de serem preenchidos por intuições empíricas, a segunda designa um momento do ato que confere a ele um objetual, bem como determina este objetual de modo mais próximo, em seu “como” ou “como o que” (*als was*).

dando um exemplo factual da forma lógica da conjunção, “ $p \wedge q$ ”, posso atestar por intuições empíricas o que é “livro” e o que é “garrafa”. O conectivo “e”, no entanto, que me permite fazer referência a ambos os objetos como um conjunto, não pode, por igual, ser dado por vias sensíveis. Poderíamos listar aqui diversos exemplos condizentes com toda forma proposicional, conectivo, quantificador ou outro tipo de conceito lógico.²¹

O que nos permite constatar formas categoriais, não sendo a sensibilidade, é justamente um novo tipo de intuição, uma capacidade racional de discernir e entrever como conteúdos sensíveis se organizam de múltiplos modos, expressando diferentes estados de coisas. Essas são as “intuições categoriais”. Elas operam sempre como “atos de ordem superior” (*höherstufige Akte*), que se apoiam nos atos sensíveis para atuar, mas não se consomem neles e não se confundem com eles (Husserl, 1984, p. 657-658, 663-665, 673-676, 680-681. Lohmar, 2005, p. 68; 2008, p. 209). A consciência da categorialidade, assim, permite-nos enxergar no sensível algo que o excede e sobredetermina.

Mas como essas teses podem ajudar a compreender as discussões da Segunda Investigação Lógica? Isso ocorre porque exemplos ulteriores de intuições categoriais podem ser encontrados justamente nas experiências descritas naquela investigação, i.e., nas experiências nas quais viso um atributo de uma coisa individual — e.g., o cinza da garrafa — ou a ideia desse atributo — i.e., a ideia do cinza.

(i) No primeiro caso, em que atento a um atributo, examino os dados sensíveis da coisa percebida a partir de uma relação parte-todo, na qual o atributo surge justamente como aspecto parcial ora tematizado de uma totalidade objetual supra-ordenada. Trata-se aí claramente de uma articulação da estrutura do objeto, de algo formal e que não pode ser intuído pela sensibilidade. É certo que o atributo e o

²¹ Decerto as funções lógicas de cada um destes conceitos são inteiramente diferentes, mas o que se afirma aqui é apenas que recaem em uma mesma grande classe de objetualidades.

objeto em que ele inere são sensíveis, mas não é sensível *que o atributo inere no objeto*. O estado de coisas, o nexu objetual, para ser discernido, exige mais do que a nossa sensibilidade. Deve haver uma conformação categorial para tanto — e que nos permita entrever esta relação mereológica.

(ii) O segundo caso, contudo, é mais importante em termos metodológicos. Já vimos que, quando desempenho uma ideação, eu meramente me apoio no dado factual para visar uma ideia. Esta me é dada justo como a estrutura racional última do objeto, seu fundamento — como diria Husserl em *Ideen I*, o seu “o que” (*Was*),²² que pode ser “posto em ideia” (*in Idee gesetzt werden*) e nos instrui sobre a identidade objetual. Se intuições categoriais dispõem sobre formas e critérios estruturais de organização de dados, é compreensível, então, que a ideação tenha alguma relação com ela. Na Sexta Investigação, com efeito, Husserl afirma que a ideação é um tipo de ato categorial. Ele diz:

A abstração *opera* (*betätigt sich*) na base de intuições primárias e, com isso, surge um novo caráter de ato categorial, no qual aparece um novo tipo de objetividade que, novamente, só em tais atos fundados pode aparecer como efetiva ou como dada figurativamente. Naturalmente que não penso aqui na abstração no mero sentido do salientar de qualquer momento não independente num objeto sensível, mas sim na *abstração ideadora*, na qual, em vez do momento não independente, vem à consciência, à doação atual, a sua “ideia”, o seu universal (Husserl, 1984, p. 690).²³

Essa reivindicação deve ser compreendida do seguinte modo. Na ideação, lidamos com a mais pura forma possível quando consideramos certo objeto: o universal que o define; o conjunto de leis ontológicas sem as quais não podemos falar mais do objeto em questão

²² “... aquilo que se encontra no ser próprio de um indivíduo como o *que* ele é” (... *das im selbsteigenen Sein eines Individuum als sein Was Vorfindliche*) (Husserl, 1976, p. 13).

²³ Atente-se aqui a um pequeno lapso da tradução lusitana. Nela consta: “A abstração confirma-se...”. O verbo empregado por Husserl no original, contudo, é “*betätigen*”, que significa “atuar”, “operar”. O tradutor muito provavelmente confundiu o original com “*bestätigen*”, que, este sim, significa “confirmar”.

— que, transgredidas, levam à sua perda; o conjunto de leis que dá lugar a uma ampla gama de variações no plano dos fatos, mas que, como fundamento puro dessas variações, não pode ele mesmo variar (Husserl, 1984, p. 179. Lohmar, 2008, p. 212-214, 216, 218-219. Sowa, 2010, p. 144-147). Na ideação, portanto, desempenhamos um ato de ordem superior e elevamo-nos à contemplação da pura forma ou estrutura de um objeto, fundamentados pela relação de apoio no objeto factual, em sua contraparte empírica. Estamos aí perante um caso autóctone da visada categorial, que, como já vimos, define-se *mutatis mutandis* por características claramente paralelas: o desempenho de um ato de ordem superior e a visada do formal por apoio no factual.

Podemos, por fim, reconduzir os casos de categorialidade vistos acima à precisa formulação de Lohmar: “O ato de ordem superior ou bem se relaciona de modo sintético-categorial com os objetos dos atos simples, ou bem visa privilegiadamente um momento abstrato, para o qual eles são meramente um caso intuitivo (*anschaulicher Fall*) (atos abstrativo-categoriais)” (Lohmar, 2008, p. 216. Grifo meu). Pelo recurso à intuição categorial na Sexta Investigação, portanto, Husserl determina de modo mais próximo em que consiste a ideação da Segunda Investigação e nos oferece uma imagem mais ampla de sua doutrina.

7 Discussão e considerações finais

Feitas essas considerações sobre como a Fenomenologia das *Logische Untersuchungen* vê o conhecimento de universais, é necessário fazer observações para conclusão. Parece plausível sustentar que alguns aspectos fundamentais da ideação husserliana já residiam, mesmo que apenas pré-delineados, na indução em sentido amplo brentaniana. A condição de Husserl como discípulo parece ter impulsionado suas ideias em teoria do conhecimento de modo relevante e que não deve ser negligenciado por um estudo contextual

de seu pensamento. É certo — e já amplamente sabido e estudado — que a interlocução de Husserl com outros pensadores que se ocuparam rigorosamente do conhecimento de universalidades, como Bolzano e Lotze, é central em sua formação (Mohanty, 2005; Varga, 2013). Sobretudo porque estes elaboram uma base conceitual de que se nutre Husserl para a sua doutrina da espécie, tanto em termos gnosiológicos quanto ontológicos. A contribuição que este ensaio pode oferecer, entretantes, é a de defender que também Brentano deve figurar nesse rol de nomes.

Algumas constatações podem ser feitas sobre a relação entre Brentano e Husserl a partir das análises das seções anteriores:

(i) ambos os pensadores aderem à tese de uma intelecção imediata de um tipo de generalidade que não é a mera generalidade indutiva clássica, probabilística;

(ii) ambos sustentam que há algo como um salto da instância factual para a intuição desta generalidade e que ele não exige compilações de exemplos para se dar;

(iii) ambos compreendem que essa generalidade expressa o teor conceitual ou a estrutura necessária, de piso apodíctico, do que um certo dado é;

(iv) ambos atribuem a esse tipo de cognição um papel central em suas respectivas metodologias.

Quando consideramos, no entanto, as diferenças mais imediatas e evidentes que envolvem as ideias de cada qual nas obras enfocadas, notamos o quanto as *Logische Untersuchungen* dispõem um conjunto mais farto e claro de informações. As razões histórico-documentais para isto, atinentes aos destinos materiais do espólio de cada autor e ao histórico de recepção e editoração deste, serão mantidas em reserva aqui, não obstante sua relevância.²⁴

²⁴ Para uma visão clara dos muitos descaminhos, danos e maus usos do espólio de Brentano, cf. Albertazzi, Libardi e Poli, 1996; Willard, 1998.

Em seu exame do conhecimento de universalidades, Husserl se empenha em oferecer uma noção orgânica e progressiva da coisa. Ele parte das experiências mais elementares de nossa vida não teórica, as percepções sensíveis. Ele mostra como podemos, passo a passo, transformar o objeto percebido, de modo a penetrarmos cada vez mais em sua estrutura. Primeiro, como nossa atenção pode destacar propriedades desse objeto, partes de sua totalidade. Depois, como podemos mesmo deixar o plano da factualidade como um todo quando buscamos discernir o que tem necessariamente de estar no fenômeno concreto visto como sua condição de ser. Husserl explicita as diferenças fundamentais entre um objeto factual e uma ideia, evidenciando que eles ocupam posições diametralmente opostas no que se refere à sua inserção no tempo; à possibilidade de serem gerados e corrompidos; e à possibilidade de variação de suas determinações. Por fim, ele indica que nossa capacidade de compreender a categorialidade é o que permite que vivenciemos algo como a ideação, pois nela estamos meramente apoiados no sensível e voltados para a visão de uma forma pura, i.e., do que o próprio pensador chamaria mais tarde preferencialmente de “essência”.

Duas características das doutrinas de Husserl se destacam como particularmente diferentes das de seu mestre e mostram que, por similares que possam ser em certos aspectos, suas perspectivas guardam diferenças de princípio que não podem ser minoradas. Husserl apresenta:

(i) uma preocupação explícita em defender a “validade” (*Geltung*) e em determinar em que propriamente consistem objetualidades ideais — portanto, espécies, ideias ou essências;

(ii) uma preocupação também clara em se determinar em que consiste a classe intencional própria dos atos de ideação, que têm essas objetualidades em sua visada, como seu correlato próprio.

A clarificação rigorosa do par ato / objeto, portanto, está no centro da preocupação husserliana e nos mostra que ele fala de uma

típica intencional peculiar quando trata desta experiência. Brentano, por contraposição:

(i) não admite objetos universais ou abstratos, confiando apenas em análises mereológicas para explicar o conhecimento de universalidades;

(ii) não oferece uma analítica do ato que possibilita esse conhecimento e não estabelece a sua diferença em relação a outros atos de abstração.

Ele, portanto, entende a indução em sentido amplo ainda em uma dimensão psicológico-empírica que não é mais aquela em que Husserl se situa. São diferenças impactantes e que nos permitem ler, de modo devido, as similaridades entre ambas as doutrinas efetivamente como similaridades, i.e., como certo parentesco, mas nos previnem de tomá-las como idênticas ou mesmo situadas em uma relação de continuidade simples, linear e não problemática uma com a outra. A interlocução com Bolzano e Lotze é providencial para que Husserl pense a objetualidade e a validade do ideal, que Brentano denega. Seu mestre parece ser, portanto, peça importante, mas não suficiente para entendermos o que ele pensa sobre o tema.

A posição de Husserl, acima delineada, é fundante para a Fenomenologia como uma *Methodenlehre* (“Doutrina do Método”). Nossa consciência de universalidades não é nada como uma faculdade ou um poder misterioso da estrutura de nossa subjetividade. Não é nada que dependa estritamente de uma aprendizagem ou de nexos empíricos do mundo. É, antes, um desempenho recorrente de nossa cognição, uma capacidade espontânea que temos de perceber que as coisas que nos cercam se mostram como multiplicidades em referência a certas unidades e que podemos transitar entre esses dois âmbitos no livre exercício de nossa razão — ora voltando-nos para as ocorrências concretas, para os fatos, ora voltando-nos para suas precondições ideais. As considerações de Husserl, portanto, levam-nos adiante no sentido de explicitarem o que deve poder ser o conhecimento de

universalidades, não se resumindo a teses programáticas. Um esforço que, de resto, é condizente com a pretensão geral de um método que quer voltar às coisas mesmas.

Referências

- ALBERTAZZI, Liliana; LIBARDI, Massimo; POLI, Roberto. Introduction. Brentano and his school: reassembling the puzzle. In: *The School of Franz Brentano*. Dordrecht: Springer, 1996.
- ANTONELLI, Mario. Ein unveröffentlichtes Kapitel der Philosophie – und Psychologiegeschichte. In: ANTONELLI, M. (Org.). *F. Brentano. G. Fechner. Briefwechsel über Psychophysik, 1874-1878*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2015.
- BEJINARIU, Alexandru. Knowing from experience: on induction in a broader sense and the intuition of essences. In: *New Europe College Ștefan Odobleja Program Yearbook 2019-2020*, 2021.
- BERGMANN, Hugo. Brentano's theory of induction. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, v. 5, n. 2, 1944.
- BERNET, Rudolf. Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit (VI. Logische Untersuchung, §§ 1-39, 67-70). In: MAYER, Verena (Org.). *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie, 2008.
- BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982. (Philosophische Bibliothek Band 349).
- BRENTANO, Franz. *Meine letzten Wünsche für Österreich*. Stuttgart: Cotta, 1895.
- BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkte*. Leipzig: Duncker & Humblot, 1874.
- BRENTANO, Franz. *Versuch über die Erkenntnis*. Hamburg: Felix Meiner, 1970. (Philosophische Bibliothek Band 194).
- BRENTANO, Franz. *Wahrheit und Evidenz*. Hamburg: Felix Meiner, 1958. (Philosophische Bibliothek Band 201).
- BRITO, Evandro. Franz Brentano e a descrição dos atos psíquicos intencionais: uma exposição esquemática do manuscrito Psychognosie de 1890. In: *Ágora Filosófica*, v. 12, n. 1, 2012.

- CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. Anmerkungen der Herausgeber. In: BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982a. (Philosophische Bibliothek Band 349).
- CHISHOLM, Roderick; BAUMGARTNER, Wilhelm. Einleitung der Herausgeber. In: BRENTANO, Franz. *Deskriptive Psychologie*. Hamburg: Felix Meiner, 1982b. (Philosophische Bibliothek Band 349).
- DEWALQUE, Arnaud. The unity of the Brentano School. In: KRIEGEL, Uriah. (Org.) *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York & London: Routledge, 2017.
- DILTHEY, W. Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie (1984). In: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens. Erste Hälfte. Abhandlungen zur Grundlegung der Geisteswissenschaften*. Stuttgart: B.G. Teubner Verlagsgesellschaft, 1957. (Gesammelte Schriften, Vol. V).
- EHRENFELS, Christian von. Über Gestaltqualitäten. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie*, v. 14, 1890.
- FERREIRA, Arthur; RIBEIRO, André; ROSA, Hugo, SANTOS, Marcus. *Para além da Psicofísica: Fechner e as visões diurna e noturna*. Rio de Janeiro: NAU Ed., 2021.
- GIUSTI, Ernesto. Notas sobre a doutrina de todos e partes nas lições sobre Psicologia Descritiva de Brentano: Psicologia e unidade da ciência. In: PORTA, Mário (Org.) *Brentano e a sua Escola*. São Paulo: Loyola, 2014.
- HUEMER, Wolfgang. Franz Brentano. In: ZALTA, Edward (Ed.). *The Stanford Encyclopedia of Philosophy (Spring 2019 Edition)*. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/spr2019/entries/brentano/>. Acesso em: 10 nov. 2024.
- HUEMER, Wolfgang; LANDERER, Christoph. Mathematics, experience and laboratories: Herbart's and Brentano's role in the rise of scientific psychology. In: *History of the Human Sciences*, v. 23, n. 3, 2010.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologische Philosophie. Erstes Buch*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976. (Husserliana 3).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Erster Band. Prolegomena zur reinen Logik*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1975. (Husserliana 18).

- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band. Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1984. (Husserliana 19).
- HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen Ergänzungsband. Erster Teil. Entwürfe zur Umarbeitung der VI. Untersuchung und zur Vorrede für die Neuauflage der Logischen Untersuchungen (Sommer 1913)*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2002. (Husserliana 20/1).
- KOFFKA, Kurt. Perception: an introduction to Gestalt-theorie. *Psychological Bulletin*, n. 19, 1922.
- KRAUS, Oskar. Brentanos Scheidung von deskriptiver und genetischer Psychologie und sein Verhältnis zur Phänomenologie und Gegenstandstheorie. In: BRENTANO, Franz. *Psychologie vom empirischen Standpunkt. Erster Band*. Hamburg: Felix Meiner Verlag, 1973. (Philosophische Bibliothek Band 92).
- LOHMAR, Dieter. Die phänomenologische Methode der Wesensschau und ihre Präzisierung als eidetische Variation. In: *Phänomenologische Forschungen*, 2005.
- LOHMAR, Dieter. Kategoriale Anschauung (VI. Logische Untersuchung, §§ 40-66). In: MAYER, Verena. (Org.). *Edmund Husserl: Logische Untersuchungen*. Berlin: Akademie, 2008.
- MEINONG, Alexius. Zur Psychologie der Komplexionen und Relationen, Chr. v. Ehrenfels: Über Gestaltqualitäten. In: *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane*, v. 2, 1981.
- MELLE, Ulrich. Die Seins- und Erkenntnisfrage in der Philosophie Brentanos. In: *Tijdschrift voor Filosofie*, v. 46, n. 3, 1984.
- MOHANTY, Jitendra Nath. The development of Husserl's thought. In: SMITH, Barry; SMITH, David Woodruff (Orgs.). *The Cambridge Companion to Husserl*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.
- MORAN, Dermot. Brentano's concept of Descriptive Psychology. In: FISETTE, Denis; FRÉCHETTE, Guillaume; STADLER, Friedrich. *Franz Brentano and Austrian Philosophy*. Cham: Springer, 2020. (Vienna Circle Institute Yearbook, Vol. 20).
- MORAN, Dermot. *Introduction to Phenomenology*. London: Routledge, 2002.

- ROLLINGER, Robin. Brentano and Husserl. In: JACQUETTE, Dale (Org.) *The Cambridge Companion to Brentano*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- ROLLINGER, Robin. *Husserl's position in the School of Brentano*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1999. (Phaenomenologica, Vol. 150).
- SERON, Denis. Brentano's project of Descriptive Psychology. In: KRIEGEL, Uriah (Org.). *The Routledge Handbook of Franz Brentano and the Brentano School*. New York & London: Routledge, 2017.
- SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à Fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.
- SOWA, Rochus. Ideation. In: GANDER, Hans-Helmuth (Ed.) *Husserl-Lexikon*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2010.
- SPIEGELBERG, Herbert. *Phenomenological Movement. A historical introduction*. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1994.
- STUMPF, Carl. *Über den psychologischen Ursprung der Raumvorstellung*. Leipzig: S. Hirzel, 1873.
- TĂNĂSESCU, Ion. Franz Brentano and Auguste Comte: The Theory of Stages and the Psychology. In: TĂNĂSESCU, Ion; BEJINARIU, Alexandru; GABRIEL, Susan Krantz; STOENESCU, Constantin (Org.). *Brentano and the Positive Philosophy of Comte and Mill*. Berlin / Boston: De Gruyter, 2022. (Phenomenology and Mind, vol. 20).
- TROSTER, Tomás. *Indução e ciência em Aristóteles*. Tese (Doutorado em Filosofia) – Universidade de São Paulo. São Paulo, 2015.
- VARGA, Peter Andras. The missing chapter from the 'Logical Investigations': Husserl on Lotze's formal and real significance of logical laws. In: *Husserl Studies*, 2013.
- WILLARD, Dallas. Who needs Brentano? The wasteland of philosophy without its past. In: POLI, Roberto (Org.). *The Brentano Puzzle*. Vermont: Ashgate, 1998.

Ensaio fenomenológico sobre o susto

Anderson Kaue Plebani¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.04>

1 Introdução

Ensaia-se aqui uma descrição fenomenológica dos estágios constituintes do susto e, a partir de tal descrição, depreende-se considerações de cunho ontológico. A primeira etapa consiste em uma descrição dinâmica, articulando a experiência do susto em quatro estágios temporalmente encadeados entre si. O objetivo desta etapa do ensaio é sublinhar alguns elementos da experiência humana (que parecem estar em evidência na experiência do susto) a fim de pôr em questão um consenso ou delimitação da ontologia pelo menos desde Kant. Trata-se daquilo que, em uma formulação forte, é o chamado princípio de imanência dos objetos à estrutura da subjetividade, ou que, em uma formulação moderada, é dito a simultaneidade entre acontecimento e compreensão². Nestes casos, defende-se que o objeto,

¹ Bacharel, Mestre e Doutor em Filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina. Professor adjunto de Filosofia (Metafísica) na Universidade do Estado do Amapá. E-mail: anderson.plebani@ueap.edu.br

² Anteriormente ao que ficou canonizado como tradição da hermenêutica filosófica, podemos resgatar alguns pensamentos que se utilizam dos referidos princípios, ainda que, obviamente, entendam e empreguem estes conceitos em seus próprios termos. Tomando a *Crítica da Razão Pura* como primeiro exemplo, podemos dizer que Kant não se utiliza do princípio. Primeiro, porque o objetivo de seu trabalho é, no fundo, uma epistemologia e não uma fenomenologia, ou seja, não é uma descrição da experiência em geral, mas apenas da estrutura da experiência cognitiva, ou, da estrutura da

em última instância, está perenemente vinculado a uma dependência da estrutura da própria subjetividade, consciência ou existência humana. Sejam as filosofias transcendentais, hermenêuticas ou inclusive fenomenológica, cada uma à sua maneira parece acomodar-se nessa delimitação. A aposta deste ensaio é que uma descrição do susto pode trazer algum indício daquilo que jaz *fora* ou *antes* da compreensão humana, mas nem por isso nos seja indiferente.

A filosofia ocidental falou bastante sobre o espanto (*thaumázō* [θαυμάζω]) como o sentimento de um maravilhamento em relação ao não-saber (o maravilhamento de perceber-se ignorante acerca do óbvio) ou como um sentimento de perplexidade mediante um novo

experiência de objetos. Segundo, porque sua epistemologia reconhece a presença de representações empíricas não determinadas por conceitos. O conceito é um produto ou uma forma do entendimento necessária para a experiência de conhecimento, mas Kant se cala em relação à singela vivência. Donde a separação analítica das duas faculdades (intuição e entendimento) pode ser interpretada também como uma separação radical (na qual um pode sim operar sem a presença do outro). Que o entendimento opera sem a intuição, isto fica bem explícito na primeira *Crítica* (opera, é verdade, mas não gera conhecimento). Assim, se para o conhecimento “a intuição sem conceito é cega e o entendimento sem intuição é vazio”, para a mera vivência de representações empíricas, a intuição poderia ser suficiente. Logo, na taxonomia kantiana da experiência, supor uma vivência sem a presença do entendimento não apenas parece ter lugar como, em alguns casos, parece ser uma suposição necessária para a compreensão adequada da filosofia crítica kantiana. Husserl também é precavido em relação ao princípio da simultaneidade entre compreensão e acontecimento, uma vez que o fenomenólogo diferencia as vivências intencionais das vivências não-intencionais. Às primeiras compete o mencionado princípio. Em termos husserlianos, o que ocorre no caso das vivências intencionais é que a matéria da vivência intencional se conforma à qualidade do ato intencional, em outras palavras, ao *modo* como nos dirigimos à matéria que paira diante da consciência. E isso se dá instantaneamente. Assim, em uma vivência empírica (na qual a intuição sensível tem papel determinante), o dado recebido pela intuição é simultaneamente preenchido pelos atos intencionais. Logo, constata-se neste caso a simultaneidade entre acontecimento e atos intencionais. Por outro lado, em relação ao que Husserl entende como vivências não-intencionais, esta simultaneidade não é constatada. Ao adentrarmos na tradição da hermenêutica filosófica, a presença do princípio se radicaliza e explicita. Seja Heidegger, seja Gadamer, ambos compreendem a compreensão como perene no humano. Para os autores, não há experiência sem compreensão, não há acontecimento em relação ao qual a compreensão não esteja operante.

modo de saber (filosófico) que permitia redescobrir o mundo (antes descoberto pela palavra mítica). Usarei como matéria deste ensaio não o espanto, mas o susto. Que também não é aquele estar alarmado, aquela preocupação duradoura, mas sim aquele repentino e fugaz sobressalto que nos acomete vez ou outra. O famoso “cagaço”. Aquilo que nos ocorre quando o vento sorradeira e violentamente bate a porta às nossas costas; quando confiantes de estarmos sozinhos em um quarto, um desconhecido peso se deita em nosso ombro, ou um semblante inesperado se manifesta em nossa cercania. Enfim, o susto enquanto aquele sentimento que nos apossa em um já, nos faz trêmulos ou congelados, e nos instantes seguintes progressivamente se esvai — às vezes deixando apenas o embaraço de uma reação vergonhosa.

O susto é um sentimento, algo que invade, toma, e faz cada um de nós sentir-se assustado. É assim que estamos entendendo o susto aqui, *i.e.*, como uma *espécie de sentimento*. Poderíamos tratar de qualquer sentimento, mas é exclusivamente do susto que trataremos.

Os sentimentos, por sua vez, poderiam ser valorados das mais diversas maneiras: que são bons, ruins; úteis, inúteis; que ampliam ou delimitam nosso ser etc. Por ora, interessa reconhecer apenas que os sentimentos são um traço condicionante de nossa experiência. Não há experiência humana sem que se achesse nela um sentir-se de tal ou tal modo. Além de ser um modo de experimentar a si mesmo (como quando dizemos “sinto-me aliviado”, “sinto-me nervoso”), o sentimento também atravessa e codetermina a forma como experimentamos o mundo. E por isso entendemos aqui que os sentimentos influenciam outras faculdades. Dentre estas, a compreensão (a capacidade de conferir sentido ou significação às experiências, ou a parte do nosso ser que cuida do sentido imanente à nossa experiência do mundo). Quando transbordados pela alegria, tudo o que nos cerca é compreendido de maneira leve e encantada. Já quando tristes, tudo nos parece pesado e motivo para afundar em ainda mais tristeza. Mas em relação ao sentimento do susto? De que

maneira ele afeta nossa experiência do mundo e, principalmente, o que ocorre com nossa *compreensão* quando impactados pelo susto? Para responder a essas questões, avaliemos mais de perto o que nos passa quando assustados.

Nossa abordagem do susto será ao modo de uma descrição fenomenológica focada em discernir estágios e peculiaridades do sentimento na medida em que passamos pela experiência do susto. Inicialmente, vamos abordar o susto a partir de quatro momentos que, penso, lhe constituem: primeiro, o momento antecedente ao susto, um estado de não-estar-assustado; em segundo lugar, aquele momento abrupto e bem pontual do assustar-se, o instante que bem parece um choque; por terceiro, o processo de uma progressiva retomada da compreensão do ocorrido e de um asseguramento da estabilidade da cercania; e, por último, o apaziguamento do ânimo e dissipação do sentir-se assustado.

2 Descrição fenomenológica dos estágios do susto

O primeiro estágio da experiência do susto, a rigor, precede o susto. Esse momento pode ser descrito em termos de sentimentos e de compreensão.

Podemos identificar como uma condição para o sentimento do susto que nos sintamos antecipadamente não-assustados. Tal sentir-se condiciona a possibilidade de experimentarmos o susto propriamente. Pois o susto não é algo que cresce progressivamente, mas um sentimento súbito e inesperado, que se intromete no lugar de um outro sentimento qualquer. E se fosse o caso de sempre já estarmos assustados, então, haveríamos há muito abandonado o sentimento aqui perseguido, e já passaríamos a tematizar algo como o ânimo do estar *alarmado*. Pode ser o caso, ainda, de haver uma gama de outros sentimentos que também seriam anteriormente impeditivos ao assustar-se. Mas para nós, em relação ao sentimento que inicialmente

condiciona o assustar-se, basta apontar para uma relativa *estabilidade de ânimo*, sendo isso um sentir-se tranquilo, aborrecido, entediado, ou coisas análogas.

É importante destacarmos que, em relação à compreensão, no momento precedente ao susto, tudo vai bem. Ainda que as coisas não estejam absolutamente bem (podemos estar tristes ou desesperançosos), ainda assim, nossa faculdade compreensiva estará, por assim dizer, no lugar. Com isso queremos dizer que, em geral, o mundo em nossa cercania *faz sentido*, quer estejamos tristes ou alegres. Podemos notar que nossas faculdades estão funcionando quando conseguimos identificar facilmente o sentido nas coisas que compõem o nosso arredor, ou quando nos dedicamos sem maiores dificuldades às tarefas rotineiras. Supondo que você esteja triste, isso não lhe impede que compreenda as coisas ao seu redor, ainda que todas essas coisas apareçam sob o manto cinza da tristeza. Supondo até mesmo que você esteja aterrorizado, o terror só é possível enquanto sua compreensão permite que algo lhe apareça com potência tamanha para lhe causar o terror, se não tivesse uma mínima compreensão de tal avassaladora potência, não haveria razão para sentir-se aterrorizado. Podemos inclusive chegar a dizer que, em muitos casos, a compreensão se *antecipa e condiciona* a possibilidade de nos sentirmos de um jeito ou de outro. Pensemos na leitura do gênero literário horror cósmico e no sentimento ali estimulado: implicado nesse terror está uma mínima compreensão do que está em jogo enquanto ameaça cósmica, ainda que uma compreensão difusa dada a magnitude do objeto compreendido como aterrorizante. Num geral, a nossa faculdade da compreensão dialoga bem com a nossa faculdade de sentir. Elas como que se acomodam uma à outra. E assim se desenrolam os nossos dias, as semanas, os meses. Quando de repente...

Em uma descrição fenomenológica dinâmica (temporalizada) do susto, *não* podemos complementar as reticências anteriores (“de repente...”) com coisas do tipo: a porta bate às nossas costas, o

semblante se anuncia na periferia, a mão esmurra a mesa *etc.* Essas descrições estão impedidas nesse segundo estágio da experiência do susto pois propriamente o que neste momento experimentamos é, em relação à compreensibilidade da cercania, uma falta, uma situação simultaneamente de *não-mais* e de *ainda-não*. Trata-se de um estágio no qual a compreensão que antes funcionava bem agora *não-mais* pode conferir sentido ao arredor (ao menos por um breve instante); e que dado este recorte temporal que estamos fazendo, também *ainda-não* pôde se recompor. Por isso, é na breve vivência de um hiato da capacidade da compreensão que temos a experiência genuína do susto, onde não notamos as coisas com o sentido que usualmente as reveste. Trata-se de um momento no qual a compreensão é colocada em suspenso e, provavelmente por isso, nossa experiência momentânea é estritamente aquele sentimento de choque e abalo que acompanha o sentimento do susto. Façamos a seguinte indagação: se de antemão soubéssemos que o estrondo era a *porta* batendo, ou que soubéssemos antecipadamente da presença de alguém quando sua mão vem a descansar em nosso ombro, ou que soubéssemos antecipadamente que era um pássaro passando na janela; então, em todos esses casos, dificilmente nos sentiríamos assustados com cada ocorrido. Assim, destacamos que o susto deve estar associado a alguma perturbação da faculdade da compreensão. Um instante assombroso no mais das vezes. Por sorte, esse estágio costuma ser tão pontual quanto aquele instante do clique em que uma câmera fotográfica captura a luz.

Ao mesmo tempo em que o segundo estágio revelou uma certa suspensão da compreensão, isso não quer dizer que a compreensão seja indiferente ao ocorrido (seja uma indiferença em relação ao sentimento ou às circunstâncias). E a impossibilidade de nossa compreensão ser indiferente ao susto (ou formulado positivamente: a *necessidade* de nossa compreensão vir a dar sentido ao ocorrido) é o que caracteriza o terceiro estágio da experiência do susto: a vagarosa apropriação

compreensiva do ocorrido em nosso arredor e do ocorrido com nós mesmos.

Nós, particularmente os homens, podemos ser indiferentes a várias emoções e sentimentos, não lhes tomando como dignos de atenção. Mas o susto é um daqueles sentimentos que dificilmente passariam despercebidos para nós. Após sentir o choque do susto, não somos capazes de simplesmente retomar a atividade na qual estávamos imersos e da qual fomos abruptamente arrancados. O sentimento do susto, no mais das vezes, promove um tal abalo que ele solicita uma imediata reorientação da nossa capacidade compreensiva. Dá-se aqui a necessidade de conferir sentido àquele sentimento. Processo que pode passar pela compreensão da causa do susto; ou pelo asseguramento da permanência e estabilidade do mundo circundante; por uma certificação de que o ocorrido era apenas algo de passageiro (ou não); ou pela recomposição de nossa compostura em relação aos outros.

Este é o estágio no qual, portanto, passamos a identificar que aquele choque foi causado, por exemplo, pelo bater da porta, pela mão no ombro, pelo pássaro na janela. Aqui a compreensão já pode apontar para essas coisas enquanto tais — e é precisamente a isso que ela se dedica agora. É interessante destacarmos que, em relação ao entendimento que conferimos às causas do susto, em geral inferimos que tratar-se de causas sensoriais abruptas e, mais particularmente, algo que está relacionado a alguns sentidos e não a outros. Ora, parece difícil que ocorra um susto, por exemplo, a partir do olfato ou do paladar pura e simplesmente. Geralmente, os sustos estão associados àqueles sentidos capazes de perceber acontecimentos repentinos: a audição que capta o estrondo de um trovão (mesmo quando o relâmpago já anunciou a iminente chegada do baque ruidoso); a visão que capta o vulto; o tato que sente a mão sobre o ombro. Também parece pouco crível que a causa do susto seja associada não a uma reação sensorial, mas a uma circunstância compreensiva. É difícil pensar que alguém já tenha se assustado lendo um suspense. Não

estamos dizendo que a leitura de um texto não possa influir em nossos sentimentos (lembramos do exemplo do horror cósmico), estamos apenas afirmando não ser o caso de a compreensão ser capaz de despertar o sentimento do susto em particular.

O quarto e último estágio é aquele no qual, após a compreensão ter nos assegurado a causa do susto e a tranquilidade da cercania, o sentimento do choque passa a se dissipar. Aqui a experiência do susto passa a ceder espaço para a retomada das atividades às quais estávamos imersos. Fundamentalmente, este estágio é caracterizado por tal retomada, mas seria possível identificar aqui alguns comportamentos que podem vir a se antepor entre o susto e a simples retomada das atividades, como por exemplo: podemos vir a interferir no fator causal do susto, seja para assegurar que não voltará a ocorrer, seja por uma implicância ou desavença, ou o que for; também podemos nos dedicar a um momento de aprendizagem com o ocorrido, tornar aquilo didático, e modificar o modo como nos comportaremos em relação àquilo no futuro. Mas esses comportamentos, a rigor, não seriam mais *condições* para a experiência do susto, e, portanto, estão fora de nosso escopo aqui. Importante neste quarto estágio é então a reorientação da compreensão para aquilo que ela antes se dedicava e a dissipação do sentimento do susto em si mesmo, na medida em que voltamos a um sentir-se não-assustados.

3 Considerações hermenêutico-ontológicas

As breves descrições feitas acima podem (e talvez precisem) destacar mais elementos que compõem a complexidade dos sentimentos *em geral* e do susto *em específico*. Mas com o que temos por ora, passemos para duas considerações finais que retomarão o motivo de nosso trabalho: uma reavaliação daquele princípio da imanência da objetividade à estrutura da consciência.

Quando paramos para refletir sobre aqueles dois primeiros estágios, o estar tranquilo e o abrupto sentir-se assustado, em especial se supormos que entre eles há alguma *ocorrência*, algum *acontecimento*, então colocamos a questão: o que ocorre com a compreensão aí? Duas possíveis respostas são as seguintes:

(1) há uma *perturbação* da compreensão, quando algo de fundamental se modifica nela, de modo que a compreensão passa a proceder confusamente por um curto período de tempo. Neste caso, diríamos que tal perturbação é causada por um acontecimento ou por um sentimento, e na relação entre sentimento e compreensão, diríamos que o sentimento *precede e afeta* a compreensão, pelo menos neste caso).

(2) há uma *inépcia* da compreensão (um estar inapto a), ela simplesmente não consegue abarcar um determinado acontecimento e o sentimento do susto seria o que nos invade quando a compreensão não é capaz de dar sentido às circunstâncias (neste caso, diríamos que o sentir-se assustado é que é causado por um modo de operar (ou não operar) da compreensão, diríamos então que a compreensão *precede e afeta* o sentimento).

Neste segundo caso, estaríamos confirmando aquela tese aqui colocada em questão (imanência dos objetos à estrutura da compreensão). Já no primeiro caso, onde dizemos que a compreensão é ela mesma afetada por algo de externo à sua estrutura, então estaríamos desafiando a tese questionada.

Avaliemos a primeira consideração. Entre o primeiro estágio, o estar tranquilo, e o segundo estágio, no qual a compreensão é posta em momentânea suspensão, algo acontece. Há algo no espaço de tempo entre esses estágios, algo em relação ao qual a compreensão até pode ficar a par, mas precisa reconhecer que, ainda assim, ela chega tarde. Temos de admitir aqui que há um acontecimento precedente a compreensão do ocorrido? Parece ser o caso. Temos de admitir também que esse acontecimento precede o sentimento? Aqui a resposta pode

ser negativa: o que parece ocorrer é uma simultaneidade entre acontecimento e sentimento. Logo, nesta esquematização, teríamos uma relação de anterioridade temporal do acontecimento e do sentimento ante a compreensão. Poderíamos dizer que a gente sente coisas que não têm sentido, que não são compreendidas. Mas o inverso não parece valer, pois tudo o que a gente compreende, tem que passar pelos sentimentos. Pergunta: essa consideração deflagraria a necessidade de se considerar uma ontologia que abarque objetos não imanentes à estrutura da compreensão, uma ontologia “extra-compreensiva”?

Esse ensaio, porém, não pode soar como um ataque à compreensão. E isso nos leva à segunda consideração. Esta diz que, a partir da descrição da experiência do susto, temos que dar o devido reconhecimento à imperiosa importância da compreensão para o humano. Afinal, a sensação do susto — e o alegado abalo que ele causa na compreensão — não é coisa das boas. Ademais, o sentimento do susto nunca perdura, sendo que o abalo à compreensão é *quase* imediatamente preenchido por sentido. O susto parece até mesmo configurar uma função vital para nosso ser, no sentido de fazer com que a compreensão deixe de se ocupar das coisas rotineiras, para ocupar-se daquilo que abruptamente transforma nosso mundo circundante.

Nessa medida, portanto, mesmo que seja legítimo que o exemplo do susto demonstre uma situação na qual a compreensão não se apodera da experiência em simultâneo ao seu acontecimento, ainda assim, na vida humana em geral, a compreensão continua sendo um elemento prevacente, dado que o susto é sempre algo de passageiro.

Referências

ELPIDOROU, A. Affectivity in Heidegger I: moods and emotions in ‘Being and Time’. In: *Philosophy Compass*, v. 10, n. 10, 2015.

- HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes, 2009.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas – sexta investigação (elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento)*. Trad. Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. Abril Cultural, 1975.
- HUSSERL, E. *Investigações lógicas. segundo volume, parte i. investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Trad. Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2015.
- KANT, I. *Crítica da razão pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5. ed. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.
- RATCLIFFE, M. *Feelings of Being – phenomenology, psychiatry and the sense of reality*. Oxford: Oxford University Press, 2008.

A fenomenologia de Husserl como novo horizonte filosófico no século XX

Wellington Carvalho de Macedo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.05>

1 Introdução

Husserl, na formulação do seu método fenomenológico, parte do princípio de que o fluxo histórico da objetivação do ideal grego de pautar a vida pela justificação racional, se por um lado trouxe o progresso tecnológico, por outro, conduziu a humanidade ocidental contemporânea a uma genuína situação de crise marcada essencialmente pela fragmentação da ciência e do sujeito. Para o fenomenólogo, a ciência que se motivou a esclarecer de forma absoluta o mundo objetivo na modernidade, na verdade, escureceu a autêntica essência do ser humano no seu tempo. Aquele sujeito desinteressado, filosófico, que desejava compreender as coisas como são que, em tese, fez nascer uma autêntica racionalidade na Grécia antiga, mesmo diante das motivações renascentistas, desde a idade moderna, foi substituído por um sujeito técnico, matemático, focado apenas no que pode produzir em busca da melhor eficiência. Assim, ao abandonar seu ideal primordial, a racionalidade ocidental, ao invés de clareza, produziu obscuridades que exigem uma tentativa assídua de ressignificação,

¹ Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul e doutorando pelo mesmo PPG. Esta pesquisa possui financiamento CAPES/PROEX.

E-mail: wellingtoncmacedo@hotmail.com

caso o sujeito contemporâneo realmente queira uma vida autêntica, pautada no sentido rigoroso da existência. Entenda-se por rigoroso não algo exato e/ou determinado, mas aquilo que exige seriedade, honestidade, disposição, sacrifício e comprometimento sincero com a verdade e com o futuro.

Nesse contexto, Husserl assume como projeto de vida, o que significa mais do que uma questão de produção acadêmica, oferecer, através de sua fenomenologia transcendental, ao menos as bases para um pensar rigoroso. O filósofo judeu sente-se como um verdadeiro funcionário da humanidade e une ao seu brilhantismo acadêmico, sua responsabilidade existencial. Ele tem diante de si, não apenas a evidência da crise da humanidade europeia, senão que também intui em seu horizonte de sentido, as consequências nefastas para a comunidade humana, se esse estado de crise for negligenciado.

Por isso, como um espectador desinteressado aos moldes dos primeiros filósofos gregos, Husserl busca com sua fenomenologia compreender os matizes da racionalidade científica ocidental e, a partir disso, analisar os modos como se tornaram efetivas. Diante desse panorama, nosso objetivo é compreender a motivação de Husserl para formular uma fenomenologia que, em última instância, quer ser uma autêntica filosofia transcendental, em um tempo em que o cientificismo positivista e o psicologismo parecem pautar a vida de forma decisiva.

2 A fragmentação da filosofia no século XX

A filosofia moderna, no século XIX, firmada sobre a noção de razão absoluta impulsionada pelo idealismo alemão, percebe sua utopia de ápice do conhecimento filosófico esvair-se após a morte de Hegel, já que com ele, de certa forma, tem-se o fim do período dos impactantes sistemas filosóficos modernos. Devido a isso, retoma-se o processo de independência de várias disciplinas do arcabouço da filosofia, tal como acontecera, por exemplo, no fim da Idade Média com

a medicina, a matemática e o direito. Do mesmo modo, desde o começo da chamada revolução científica do século XV, paulatinamente várias disciplinas filosóficas tornaram-se ciências autônomas, tais como a física, a química, a biologia e a história, reivindicando a autonomia de seus métodos e seus “mundos circundantes” próprios. No século XX, é a vez da psicologia e da linguística tornarem-se independentes, determinando os seus campos de atuação próprios, formados e limitados por seus métodos e suas teses.²

As consequências imediatas desse processo são o esvaziamento do sentido e da relevância da filosofia como ciência da totalidade e a fragmentação da compreensão geral de mundo. Isso significa que, nesse contexto, a filosofia, antes guardiã dos fundamentos e das normas de todo e qualquer processo de justificação racional, deixa de ser o paradigma epistêmico do modelo científico que determina a verdade das coisas, sendo limitada apenas ao campo normativo do discurso. Com efeito, o mundo antes concebido como o polo comum do qual emergem todos os saberes, cujo ponto de intersecção era a filosofia, torna-se múltiplo, definido pelas normativas epistemológicas e o interesse particular de cada ciência que o toma como seu objeto. De forma simples, o que se passa a ter é o “mundo da física”, o “mundo da matemática”, o “mundo da tecnologia”. O “mundo” passa a ser o campo próprio das possibilidades de conhecimento de cada ciência particular, ou seja, a dimensão espaço-temporal entre a mínima e a máxima potência perceptiva de cada ciência.

Nesse contexto, diante do descrédito da fundamentação filosófica, ganham destaque as ciências que conseguem melhor explicar e manipular o mundo objetivo. A metafísica entra em declínio e as ciências de cunho positivista passam a pautar a compreensão do sujeito sobre si, o outro e a sociedade em geral.³ Questões outrora

² Cf. Zilles, 2016.

³ Vale dizer que “no século XIX, a filosofia é ademais formalmente negada, o que supõe um peculiar fastio ao filosofar, provocado, ao menos parcialmente, pelo abuso dialético

genuinamente filosóficas passam a ser respondidas por outras ciências; porém, cada uma restrita à sua área de atuação, o que gera uma fragmentação na compreensão, principalmente porque as ciências não necessariamente dialogam umas com as outras com as demais áreas do saber para legitimar ou retificar seus conceitos.

Os dez últimos anos do século XIX, período dos primeiros trabalhos de Husserl, se caracterizam na Alemanha pela derrocada dos grandes sistemas filosóficos tradicionais. Hegel, que iluminava todo o pensamento alemão quarenta anos antes, voltou à sombra e a influência de Schopenhauer entra em declínio. Sem dúvida, pensadores poderosos como Marx, Freud e Nietzsche estão produzindo, mas não interessam ainda senão a círculos restritos e só despontarão verdadeiramente no século seguinte. É a Ciência que doravante preenche o espaço deixado vazio pela filosofia especulativa e, sobre o seu fundamento, o positivismo, para o qual o conhecimento objetivo parece estar definitivamente ao abrigo das construções subjetivas da metafísica (Dartigues, 2005, p. 14).

Na medida em que as ciências experimentais se destacam por seus resultados técnicos, cada vez mais a compreensão positivista ganha espaço nas estruturas da subjetividade humana. Inclusive, nesse período de transição do século XIX para o XX, ambiciona-se estabelecer uma espécie de nova ordem social fundamentada numa compreensão positivista da ciência e da vida. Filósofos, como Auguste Comte, defendem que “somente daqueles que estão imbuídos do espírito positivista se pode esperar uma reestruturação racional da sociedade, orientada pela ciência e voltada para o progresso” (Röd, 2018, p. 448). O que está em questão é um novo conceito de realidade, fundamentado num novo conceito de ciência. Se antes os modernos acreditavam que

em que cai o genial idealismo alemão. Surge então a necessidade premente de se ater às coisas, à realidade mesma, de se afastar das construções mentais para se ajustar ao real tal como ele é. E a mente europeia de 1830 encontra nas ciências particulares o modelo que irá transpor para a filosofia. A física, a biologia, a história vão surgir como modos exemplares de conhecimento. Dessa atitude nasce o positivismo” (Marías, 2004, p. 375).

a filosofia, mediante a razão absoluta, conduziria o ser humano ao ápice do seu desenvolvimento, inclusive moral, os positivistas defendem que essa busca deve ser conduzida pelo conhecimento científico, livre das suposições teológicas e das abstrações metafísicas.

Nessa nova estrutura do conhecimento, o que determina o progresso das ciências, e por conseguinte do homem, é a capacidade de transformar as relações entre os fenômenos da natureza em leis objetivas de tal modo que “considera-se um fenômeno explicado quando ele pode ser apresentado como caso de regularidade geral, obtida a partir dos fenômenos por meio da indução” (Röd, 2018, p. 449). Contudo, para que se rompa definitivamente com um conhecimento metafísico, torna-se pertinente demonstrar como a indução pode ser uma postura investigativa autêntica de tal modo a se creditar validade aos seus conteúdos, recusando uma explicação lógica-dedutiva.

Em consequência dessa necessidade, surge a corrente do psicologismo como tentativa de fundamentar e validar a lógica numa vertente indutiva positivista como estrutura do conhecimento objetivo. Para os psicologistas, “os princípios lógicos devem ser explicados psicologicamente” (Röd, 2018, p. 453) de tal modo a ficar evidente a identificação entre as estruturas cognitivas do sujeito e as leis naturais obtidas através da indução. O que está em questão é que se as estruturas lógicas são *a priori*, a possibilidade de um conhecimento verdadeiro necessariamente deve ser *a priori*, o que validaria a noção de razão moderna; porém, se a natureza da lógica é psicológica, ela requer uma experiência interna de autopercepção causada pelos conteúdos provenientes da experiência externa e sensorial. Caso a segunda hipótese seja verdadeira, tanto a lógica, enquanto leis do conhecer, quanto os conteúdos do conhecimento possuem uma natureza comum: a experiência. Para os psicologistas, é isso que torna possível reproduzir no mundo as leis de causa, efeito e probabilidade estruturadas logicamente a partir da percepção do sujeito das relações entre os fenômenos.

A partir dessas questões, o século XX começa pautado num filosofar que, de forma geral, assume os procedimentos das ciências naturais e que busca fundamentar o conhecimento na psicologia. Exemplo intelectual desse período é Brentano, professor de Husserl, que defende a fundamentação da filosofia na psicologia descritiva, já que todo o filosofar é um tratar de representações, juízos e deduções, ou seja, atos psíquicos direcionados aos conteúdos da consciência. Em meio à efervescência do positivismo e do psicologismo, duas expressões decisivas do naturalismo,⁴ todavia, com Husserl, a filosofia inaugura este século, buscando reencontrar sua identidade primordial.⁵ Esta motivação é fundamental para se resgatar a autonomia da filosofia negligenciada ao ser limitada à esfera da justificação dos discursos das ciências particulares, em detrimento da sua natureza própria de ser uma ciência dos fundamentos.

Alguns filósofos, no século XX, sentem certo complexo de inferioridade diante do sucesso das ciências e tentam fazer filosofia à maneira das ciências; outros se fecham em torres de cristal, longe do mundo, para o exercício da reflexão de ideias abstratas; outros, ainda, buscam dialogar não só com as ciências, mas com o mundo em desenvolvimento. Os últimos colocam o foco, sobretudo, na filosofia política e ética. Essa tendência é compreensível por várias razões,

⁴ Husserl (1992, p. 15) explica que: *“El naturalismo es una consecuencia del descubrimiento de la naturaleza considerada como unidad del ser espaciotemporal conforme a leyes naturales exactas. Con la realización progresiva de esta idea en las sucesivas ciencias de la naturaleza, que acogen un gran número de conocimientos estrictos, el naturalismo se propaga cada vez más. [...] Así, el naturalista, para ocuparnos ahora sobre todo de él, sólo ve naturaleza y, ante todo, naturaleza física. Todo lo que existe es físico, y como tal pertenece al complejo unitario de la naturaleza física, o bien, aunque sea psíquico, no es más que una variante que depende de lo físico, a lo sumo un fenómeno concomitante paralelo secundario”*.

⁵ Considerando tais disposições, Stein (2007, p. 547) diz que: *“La tarea de la fenomenología es colocar sobre un fundamento seguro todo procedimiento científico, tal y como lo ejercitan las ciencias positivas, pero también toda experiencia precientífica sobre la que se erige el procedimiento científico, e incluso toda actividad intelectual que reivindique racionalidad. Ahora bien, la experiencia precientífica y las ciencias positivas trabajan con ciertos conceptos y principios fundamentales que ponen sin examinarlos. La filosofía tiene que hacer objeto de investigación cuanto en otros lugares se da por supuesto como obvio”*.

como a globalização, o enfraquecimento do controle religioso, a instabilidade social etc. (Zilles, 2016, p. 13).

Seguindo o raciocínio de Zilles, nota-se que no século XX, paralelo a independência das ciências particulares, encontra-se a fragmentação da filosofia em várias correntes de pensamento que, não necessariamente, convergem para um campo comum de investigação. Isso resulta na perda da noção clássica de filosofia como estudo da totalidade do ente. Por outro lado, há que se notar que se abre uma nova possibilidade para um autêntico renascimento já que até “na física teórica, por exemplo, Max Planck e Einstein formulam questões filosóficas como: O que é o tempo? O que é o espaço? Como os dois se relacionam? O que é a matéria? Como surgiu a totalidade do mundo?” (Zilles, 2016, p. 20).

Considerando esses elementos, a motivação de Husserl é propor um autêntico renascimento filosófico encontrando um fundamento racional absoluto que supere a fragmentação gerada pela perspectiva naturalista, não no sentido de propor uma uniformidade excludente, mas no sentido de redescobrir a razão última comum a todos os saberes e a todo e qualquer sujeito. Para satisfazer esse ímpeto, Husserl entende ser necessário revisitar as bases da filosofia de tal modo a recuperar na contemporaneidade seu caráter essencial de ser uma ciência rigorosa e fundante, inclusive, de ser um ambiente comum de cooperação entre todas as ciências.⁶ Uma filosofia capaz de

⁶ Husserl (1992, p. 91) diz que: “*La tarea que se propone el filósofo — su fin vital en cuanto filósofo — consiste en alcanzar una ciencia universal del mundo, un saber universal, definitivo, una totalidad de las verdades en sí sobre el mundo, sobre el mundo en sí. ¿Qué se puede pensar de este fin? ¿Puede ser alcanzado? ¿Puedo encontrar una verdad, ¿una verdad definitiva? ¿Una verdad definitiva que yo pueda encerrar en un enunciado sobre un ser en sí, teniendo la seguridad indubitable de su carácter definitivo? Si dispusiera ya de semejantes verdades dotadas de “evidencia inmediata”, podría por vía mediata derivar de ellas nuevas verdades. Pero ¿dónde están? ¿Existe en alguna parte un ser en sí del que yo esté tan indudablemente seguro por experiencia inmediata que yo mismo pueda luego, con auxilio de conceptos descriptivos, ajustados inmediatamente a la experiencia, al contenido de la experiencia, encuista verdade en sí de carácter inmediato?*”.

estabelecer autonomamente seu método, seu campo de atuação e seu objeto de análise. Para isso, é fundamental abandonar o método e a postura importados das ciências positivas e redescobrir o método, a postura, o campo e o objeto genuínos da filosofia. É nessa perspectiva que Husserl elabora sua fenomenologia com o objetivo de ser um método descritivo, logicamente estruturado, não positivista e totalmente anti-psicologista, capaz de orientar a filosofia no século XX no seu processo de resgate de sua essência primordial.⁷

3 O despertar da fenomenologia husserliana

O ponto de partida para a mudança paradigmática do pensamento de Husserl, matemático de origem e filósofo por convicção, ocorre quando, após assistir as aulas de Weierstrass, passa a investigar a possibilidade de uma fundamentação radical da matemática, inclusive, anterior a qualquer ideia geométrica. Dessa investigação surge, em 1891, a publicação de sua obra *Filosofia da Aritmética (Philosophie der Arithmetik)* na qual “suas análises se caracterizam como ‘investigações lógicas e psicológicas’, e examina a correlação estrutural entre os conteúdos ou unidades de significação e os atos psicológicos que lhes correspondem subjetivamente” (Santos, 2010, p. 38).

Na visão de Husserl, a supervalorização, e até mesmo a exclusividade, da matemática na legitimidade do método e do modelo científico, gera um problema epistemológico. Em primeiro lugar, Husserl questiona qual é mesmo a natureza do número e como é o seu processo de vir à consciência. Em segundo lugar, Husserl questiona até que ponto as estruturas matemáticas, tão eficientes nas ciências, garantem a evidência da objetividade. Cabe ainda outro questionamento: até que ponto, a matemática a partir do cálculo de

⁷ Cf. Stein, 2007, p. 546.

variações, através do qual se limitam as possibilidades entre a máxima e a mínima potência, consegue decodificar, prever e intervir objetivamente na natureza e na vida dos sujeitos, com a máxima garantia de efetividade e sentido? Questionar a fundamentação matemática significa também averiguar se não há outras possibilidades, tão rigorosas quanto, de se abordar filosoficamente o mundo e tudo que esse conceito engloba.⁸

Bello explica que as investigações de Husserl sobre a fundamentação do número partem das críticas elaboradas à definição de Euclides.⁹ Husserl não se satisfaz com a afirmação de que os

⁸ Para obter mais informações sobre o tema da matemática no campo das análises filosóficas conferir a obra *Filosofias da Matemática* de Jairo José da Silva. Segundo o autor, existem questões sobre a matemática que ela por si só não pode responder como, por exemplo, a objetividade da realidade dos números. Questões como metodologia, ontologia epistemologia matemática extrapolam suas equações e adentram a esfera do pensamento filosófico. Segundo Silva (2007, p. 15), “a matemática é fonte constante de questionamentos que transbordam os seus limites e requerem um contexto propriamente filosófico para serem adequadamente tratados. A filosofia da matemática é o departamento do imenso edifício da filosofia que tem por competência acolhê-lo”. Nesta abordagem, não há o objetivo de oferecer um estudo sistematizado sobre a filosofia da matemática de Husserl, mas interessa apenas abordar sua crítica em relação ao modo como a ideia fundamental da matemática moderna foi objetificada e a possibilidade de submetê-la a uma redução fenomenológica.

⁹ Sobre esse tema, Bello (2022, p. 97) relata que: “As palestras sobre o Desenvolvimento da Geometria — *Entwicklung der Geometrie* levam Husserl a examinar a posição de Euclides e as mudanças mais recentes na Geometria não-Euclidiana. Depois de ter definido o sistema de Euclides como válido por sua ‘clareza, seu incomparável poder de persuasão e consistência estrita [...] que o tornou um ‘Ideal de qualquer sistema científico verdadeiro’ [...], ele, observa que, nos últimos dois séculos, houve uma reação contra Euclides, determinada pela refutação do método da síntese que leva, por meio de admissões sucessivas, à do procedimento de demonstração: prefere-se, ao invés, ver como ‘emerge’ o teorema, logicamente, de modo que, nesse emergir, resida a prova de sua verdade. Não apenas o método é questionado, mas, sobretudo, os fundamentos e, em particular, a definição da linha reta e o axioma das paralelas. Husserl expõe, de modo claro e documentado, a questão filológica dos vários códigos nos quais são relatados os *Elementos de Euclides* e as diferentes interpretações dos postulados axiomas. Portanto, ele discute as posições mais recentes de Legendre, d’Alembert, Gauss e o nascimento de geometrias não euclidianas até Riemann e Helmholtz, os quais operaram uma virada significativa no desenvolvimento da Geometria”.

números sejam apenas uma multiplicidade de unidades. Para ele, falta explicar a natureza da representação da unidade e dos processos associativos da multiplicidade e como daí resultam as conexões matemáticas como, por exemplo, o cálculo de variável. Em vista disso, Husserl “volta sua atenção para a noção de agregado (*Inbegriff*), já proposta por Weierstrass e correspondendo substancialmente à de conjunto (*Menge*) que aparece em Cantor, e enfatiza que a gênese de número deve ser encontrada em uma conexão coletiva” (Bello, 2022, p. 31).

Na abordagem sobre a conexão coletiva, seguindo a explicação de Bello, nota-se que na gênese da representação numérica há uma percepção exterior de uma multiplicidade de coisas. Através da abstração, vincula-se a multiplicidade estabelecendo a diferenciação e a possibilidade de conexões entre as unidades que a compõem. Feito isso, é possível, por uma mudança intencional no ato abstrativo, desconsiderar os conteúdos abstraídos e considerar apenas as conexões transformando-as em leis lógicas.

Exemplificando: numa percepção externa qualquer há uma multiplicidade de objetos que através do processo de abstração, são determinados como três unidades representadas. Com uma mudança intencional, estabelece-se uma conexão entre essas unidades de tal forma que se intua a equação $1+1+1=3$. Desse processo, extrai-se a estrutura mental associativa e se consegue estabelecer novas conexões, sem a necessidade de vínculo com qualquer conteúdo da percepção externa. Desse modo, tanto o número quanto as associações matemáticas não se fundamentam apenas nas relações abstrativas de unidades, mas dependem de atos mentais anteriores, ou melhor, de uma estrutura psicológica/lógica para se tornarem evidentes.

Por esses raciocínios, Husserl chega à conclusão de que a matemática não é radicalmente autoexplicativa na medida em que nenhuma de suas operações demonstra sua própria possibilidade, mas

tão somente a sua efetividade.¹⁰ Os números, da mesma forma que não são empíricos, não são claramente inatos e sua aparição à consciência não é tão óbvia. Eles dependem de atos psicológicos, percepção e abstração, e de estruturas mentais de associação que permitem tanto a sua intuição como dado quanto sua “purificação” enquanto equações *a priori* possíveis. Sendo assim, Husserl entende que a ciência capaz de explicar como da percepção externa da multiplicidade se gera representações mentais de unidade, e como a partir da abstração é possível, além de estabelecer conexões entre as unidades, estabelecer leis *a priori* de conexões possíveis através de uma mudança intencional na abordagem cujo caráter é indubitável, é a lógica.¹¹

¹⁰ Neste ponto, para compreender melhor o alcance da preocupação de Husserl com o problema da fundamentação filosófica da matemática, vale resgatar o pensamento de Silva que explica que no fim do século XIX começa a ser sistematizada mais propriamente a filosofia da matemática devido a uma perspectiva que ele chama de ‘crise dos fundamentos’. Diz o autor sobre a filosofia da matemática que “como disciplina filosófica de caráter próprio, ela é uma criação relativamente recente; seu aparecimento na cena filosófica remonta a fins do século XIX, aproximadamente, e deve muito à chamada ‘crise dos fundamentos’. Essa ‘crise’, caracterizada por um abalo de confiança nos alicerces da matemática — muito exagerados nos meios filosóficos —, se estendeu das últimas décadas dos Oitocentos até as primeiras do século XX, e foi desencadeada por uma série de paradoxos — alguns reais, outros aparentes — descobertos na teoria dos conjuntos e na lógica que pareciam pôr em questão a confiabilidade dos métodos matemáticos. Mas o maior impacto dessa crise fundacional não se deu na matemática, mas na filosofia. Acostumados às crises, a maioria dos matemáticos prosseguiu seu trabalho como de hábito (um pouco mais preocupados, talvez); já os filósofos viram aí uma oportunidade única para refletir sobre a natureza do conhecimento matemático. Nascia assim uma filosofia da matemática de caráter sistemático, que nesse período inicial estava inevitável e estreitamente ligada às tentativas de se colocar a matemática sobre bases sólidas confiáveis, num esforço para superar a crise dos fundamentos” (Silva, 2007, p. 26-27).

¹¹ Silva (2007, p. 139) observa que “para Husserl a lógica é a teoria mais geral da ciência; ora, a ciência é um corpo de asserções verdadeiras sobre os objetos. Assim, caberia à lógica investigar, por um lado, como devem ser formadas as expressões para que sejam capazes de expressar a verdade (morfologia lógica), como a verdade é transmitida de expressões para expressões (teoria da dedução) e como teorias relacionam-se entre si (teoria dos sistemas dedutivos), e, por outro, as leis mais gerais a que os objetos obedecem necessariamente apenas por serem objetos (ontologia formal). As teorias dos

No entanto, é preciso esclarecer como as estruturas lógicas, embora destituídas de realidade concreta, são passíveis de intuição e tornam-se conteúdos em primeiro plano na mente. Husserl busca esse esclarecimento investigando a consciência e descrevendo fenomenologicamente seus atos e modos próprios de ser já que, a princípio, é justamente por um processo operacional psicológico que se depura os conteúdos concretos/preenchidos até se extrair as estruturas lógicas que fundamentam os números e suas relações matemáticas, e permitem sintetizar leis aplicáveis à elaboração das teses científicas.

O fato de Husserl permanecer em uma perspectiva psicológica permite-lhe manter uma independência em relação ao momento da Lógica que, embora não seja convincente do ponto de vista da justificação da ciência matemática, é profícua em um sentido teórico, porque, imediatamente, libera-o da posição de logicismo, dela se distanciando, a partir da qual teria sido mais difícil partir dela para a abertura ao método fenomenológico. Voltaggio, discutindo a validade do agregado — *Inbegriff*, embora note que ele poderia ter as mesmas características antinômicas de classe, sustenta que o que torna a proposta de Husserl interessante é, justamente, o fato de ele ter partido do nível psicológico que permite superar a dificuldade encontrada no plano lógico (Bello, 2022, p. 32).

Como consequência desse processo, Husserl, ao se interessar pelas análises das estruturas mentais, encontra as teses de Brentano que o conduzem ao estudo mais aprofundado da psicologia.¹² Husserl parte do pressuposto que a psicologia, enquanto ciência dos fenômenos psíquicos,¹³ é uma ciência cujos conteúdos, e até mesmo o proceder

conceitos aplicáveis a objetos quaisquer pertencem assim à ontologia formal e, *a fortiori*, à lógica”.

¹² Brentano, em sua obra capital, *Psicología desde el punto de vista empírico* (2020, p. 15), deixa claro que: “El título que he dado a mi obra la caracteriza por su objeto y su método. Mi punto de vista en la psicología es el empírico, la experiencia sola mi serve de maestra. Pero comparto con otros la convicción de que tal punto de vista es compatible con una cierta intuición ideal”.

¹³ Cf. Brentano, 2020, p. 27.

investigativo, dependem da relação sujeito e mundo circundante. Por isso, seus conceitos são fundamentados em generalidades empíricas, fato que a mantém necessariamente ligada à experiência. Isso significa que a psicologia está encerrada na atitude natural, fator que a impede de fundamentar a lógica enquanto estrutura apriorística de possibilidade do conhecimento universal,¹⁴ e uma argumentação contrária a esta constatação leva necessariamente ao psicologismo. Vale lembrar que, no campo psicológico da investigação, Husserl se defronta constantemente com o psicologismo,¹⁵ principalmente para demonstrar sua incoerência estrutural e a distinção de suas análises fenomenológicas.

Disso resulta que, embora a psicologia possa elaborar com certa segurança leis causais de apreensão do mundo natural, como ciência dos conteúdos psíquicos, por ser de caráter indutivo e estar sempre ligada às contingências da experiência factual, não pode fundamentar um conhecimento absoluto a partir de leis exatas próprias. Seguindo essas intuições, numa postura genuinamente filosófica, Husserl escreve suas *Investigações lógicas (Logische Untersuchungen)*, de 1900 e 1901, e apresenta a fenomenologia como uma nova ciência que, no campo psicológico, aborda as questões mais radicais da consciência.

A passagem da *Filosofia da aritmética* às *Investigações lógicas* assinala uma importante mudança de atitude, que se expressa por meio da redução dos atos psicológicos às estruturas ideais típicas desses mesmos atos. A “redução psicológica” aqui efetivada está, deste

¹⁴ Cf. Husserl, 2006, p. 28-29.

¹⁵ Para Husserl (2014, p. 39), o psicologismo é a corrente que defende que “os fundamentos teóricos essenciais residem na psicologia, e as proposições que dão à lógica o seu cunho característico pertencem, quanto ao seu conteúdo, ao seu domínio. A lógica está para a psicologia assim como qualquer ramo da tecnologia química está para a química, como a agrimensura para a geometria etc. De acordo com esta corrente, não há nenhum motivo para a delimitação de uma nova ciência teórica e, ainda menos, de uma tal que deva merecer o nome, num sentido pleno e rigoroso, de lógica. E não é raro falar-se como se a psicologia fornecesse o fundamento único e teoricamente suficiente para a técnica lógica”.

modo, intimamente associada ao debate com o psicologismo empreendido nos *Prolegômenos à lógica pura*. O acesso ao reino do ideal pressupõe a refutação do psicologismo: primeiro, porque a explicação psicologista do conhecimento permanece prisioneira do particular e do contingente, incapaz de elevar-se à universalidade e à necessidade pressupostas por toda a teoria verdadeira; segundo, porque o princípio da explicação psicologista utiliza um modelo de causalidade inadequado à investigação dos elementos ideais do conhecimento (Santos, 2010, p. 157).

Por esses elementos, a fenomenologia husserliana, num primeiro momento, estrutura-se como método descritivo dos atos psíquicos, pelo qual busca o radical absoluto (a essência) do conhecimento que seja fundamento para toda e qualquer ciência de rigor. Dartigues salienta que se trata de uma postura estratégica de Husserl, principalmente frente à influência positivista nas ciências. De certo modo, uma atitude descritiva dos fenômenos considera o valor da experiência para o conhecimento ao tratá-los, de certa maneira, em sua concretude.¹⁶ No entanto, nessa fase de investigação, o fenomenólogo, ao descrever os atos psíquicos e suas conexões tomando a consciência como ambiente a ser investigado, estabelece a delimitação do campo da psicologia empírica e da fenomenologia comprovando os avanços desta em relação àquela no que se refere à teoria do conhecimento.

A exploração do campo da consciência e dos modos de relação ao objeto, que a escola de Brentano persegue com Stumpf e von Meinong, delimita o que se tornará o campo de análise da fenomenologia de Husserl. Mas essa escola fica na descrição dos fenômenos psíquicos, e

¹⁶ Brentano (2020, p. 48) explica que: “*Los fundamentos de la psicología, como de la ciencia de la naturaleza, son la percepción y la experiencia. Pero es sobre lo toda la percepción interna de los propios fenómenos psíquicos la que se convierte en fuente para la psicología. Si la percepción interna no nos lo mostrara en los propios fenómenos, nunca lograríamos un conocimiento de lo que es una representación, un juicio, una alegría o una pena, un apetito o una aversión, una esperanza o un temor, un ánimo o un desaliento, una decisión y una intención del querer*”.

não responde às questões fundamentais que Husserl se coloca: poderá um conceito lógico ou matemático, como um número, se reduzir à operação mental que o constitui, por exemplo à numeração? E se ele não reduz a isto, não será o estudo da operação mental mais que uma simples descrição do psiquismo? Um ultrapassamento da psicologia descritiva de Brentano se verifica necessário e é este ultrapassamento que Husserl realizará sob o nome de fenomenologia (Dartigues, 2005, p. 15).

Com efeito, Husserl desenvolve a fenomenologia como uma disciplina que torna evidentes os pressupostos metodológicos e lógicos que servem de estrutura universal para toda e qualquer teoria científica.¹⁷ De forma simples, para estudar a lógica pura, a fenomenologia adentra o campo da atividade constituinte dos conteúdos da consciência, com suas conexões possíveis, e analisa como os dados da consciência ganham significado. Trata-se de uma nova valoração da razão e da retomada de sua primazia como polo idêntico de todo saber. Por isso, nas *Investigações Lógicas* o que está em questão são “discussões de tipo generalíssimo que pertencem à esfera mais larga de uma Teoria do Conhecimento objetiva e, coisa que está com isso intimamente conectada, a uma fenomenologia pura das vivências do pensamento e do conhecimento” (Husserl, 2015, p. 2).

Conforme essa máxima, a fenomenologia se apresenta como uma ciência que busca voltar às coisas mesmas, ou seja, voltar-se para as unidades do pensamento dotadas de validade¹⁸ a fim de descrevê-

¹⁷ Segundo as análises de Sacrini (2018, p. 31), “os métodos de fundamentação do saber (e seus componentes conceituais elementares bem como as leis que regem sua validade) constituem o núcleo teórico mais geral do qual as mais diversas investigações científicas se desenvolvem. O estudo dessas estruturas, em sua pureza formal, circunscreve o domínio temático da lógica pura, a qual dessa maneira, se caracteriza como ‘doutrina da ciência’ [*Wissenschaftslehre*] (P, § 5, 27), quer dizer que confere cientificidade às disciplinas científicas. Husserl retoma explicitamente aqui o ideal leibniziano de *mathesis universalis*, quer dizer, do conhecimento universal fundante dos saberes particulares”.

¹⁸ Husserl (IL, 2015, p. 5) afirma que com a fenomenologia: “Queremos voltar às ‘próprias coisas’. Com base em intuições plenamente desenvolvidas, queremos trazer,

las. É a tomada do fenômeno em si mesmo, na sua apreensão num conjunto sintético dos atos da consciência do qual é possível intuir a sua essência. Esclarecido esse processo de passagem do nível psicológico para o eidético através da investigação sobre a fundamentação da lógica pura, Husserl chega ao conceito-chave de suas análises: a consciência como vivência intencional.¹⁹ Aqui está o eixo central para a fenomenologia, tanto para a intuição das evidências puras quanto para a constituição da objetividade.

As vivências intencionais têm como traço peculiar referirem-se de vários modos a objetos representados. Esse é, precisamente, o sentido da intenção. Um objeto é nelas ‘visado’, é ‘tido em vista’, e isso, certamente, segundo o modo de representação ou, ao mesmo tempo, segundo o modo do julgar etc. [...] Segundo a sua particularização especial, é ela quem constitui completa e exclusivamente o representar, o ajuizar etc. deste objeto. Se esta vivência está presente então está *eo ipso* — tal reside, sublinho, na sua própria essência — consumada a ‘relação intencional com um objeto’, *eo ipso* está um objeto ‘intencionalmente presente’, pois uma coisa e outra querem dizer precisamente o mesmo (Husserl, 2015, p. 320).

Consequentemente, a garantia do conhecimento e de tudo o que isso implica está no fato da consciência ser sempre intencional e poder

para nós, à evidência que isto, que aqui está dado numa abstração atualmente consumada, é verdadeira e efetivamente aquilo que as significações das palavras querem dizer na expressão das leis; e queremos, do ponto de vista da prática do conhecimento, despertar em nós a disposição para manter firmemente, na sua identidade inominável, as significações, através da sua repetida mensuração pela intuição reprodutível (correspondente, pela consumação intuitiva da abstração)”.¹⁹

¹⁹ Faz-se necessário perceber que, embora Husserl tenha herdado o termo consciência intencional de Brentano, nesse momento da investigação o conteúdo conceitual empregado pelo fenomenólogo, por estar no campo dos atos psíquicos puros, distingue-se do utilizado pelo psicólogo que o faz no campo empírico. Zahavi (2015, p. 34) comenta que “uma das diferenças mais decisivas entre a própria teoria de Husserl da intencionalidade e as teorias que o influenciaram (por exemplo, as teorias de Brentano e de Twardowski) é, por isto, que Husserl nega obstinadamente que o objeto intencional seja um conteúdo imanente à consciência, que, em todo caso, intermediaria o nosso acesso ao objeto real e efetivo, transcendente à consciência”.

mudar sua atenção conforme o interesse/motivação de sua análise. Inclusive, é justamente devido a esta forma de ser da consciência que são possíveis as várias ciências particulares. Cada ciência particular, fenomenologicamente falando, é um modo intencional específico, a partir de uma determinada motivação, de ser consciente de um campo objetivamente comum. Paralelamente, essas análises corroboram a fenomenologia como ciência de rigor ao ser o método de abordagem descritiva pelo qual se torna evidente a estrutura noética da consciência enquanto vivência intencional, condição de possibilidade concreta para toda e qualquer teoria do conhecimento.²⁰

Prosseguindo seu empreendimento filosófico, ao analisar o campo *eidético* da constituição da consciência, Husserl realiza uma reestruturação da sua metodologia fenomenológica. Segundo Zahavi (2015), Husserl percebe a necessidade de demarcar com maior rigor sua fenomenologia em relação a uma psicologia descritiva principalmente no que se refere à relação entre ato, significado e constituição. Embora Husserl explicita a constituição e o “aparecer” dos objetos à consciência com o conceito de intencionalidade, não fica evidente sua posição quanto a existência ou não do objeto fora da consciência. Em vista disso, Husserl propõe uma virada transcendental em sua fenomenologia como “tentativa de superar algumas ambiguidades de sua posição nas *Investigações lógicas*” (Zahavi, 2015, p. 62). A questão que se coloca é: a fenomenologia é um realismo ou um idealismo

²⁰ Sistematizado o caráter e o campo próprios da fenomenologia, conclui-se que: “Ao filósofo cumpre esclarecer as condições subjetivas por meio das quais se reconhece a validade das formas puras de teorias. É então tarefa da filosofia investigar as condições poéticas da *mathesis universalis* objetiva, ou seja, investigar as estruturas intencionais subjetivas, em sua pureza eidética, que permitem o acesso à idealidades lógicas. Essa tarefa específica da filosofia oferece um tipo muito particular de fundamentação do saber científico. Trazer à luz as condições poéticas de atestação evidente é tornar visível um pressuposto a priori da prática científica. Conforme Husserl havia deixado claro já no início de *Prolegômenos*, evidenciar os pressupostos principais que condicionam a atividade teórica é realizar a fundamentação do conhecimento e, assim, dissipar as imperfeições teóricas que marcam as ciências atuais” (Sacchini, 2018, p. 52).

metafísico? Para Zahavi, até este momento, a fenomenologia se manteve metafisicamente neutra, e explica que:

Uma vez que Husserl deixa de tematizar o *status* do fenômeno e uma vez que ele deixa sem esclarecimento a ligação entre aparição e realidade efetiva, as implicações metafísicas de seu conceito de constituição permanecem obscuras, o que torna impossível decidir se o conceito husserliano inicial de constituição implica uma produção ou meramente uma reprodução cognoscente do objeto (Zahavi, 2015, p. 63).

De fato, Husserl deixa claro que a fenomenologia, já desde as *Investigações Lógicas*, não é psicologia, isso não somente por “demarcações contingentes dos domínios, nem terminologia, mas fundamentos de princípio” (Husserl, 2006, p. 26). No entanto, preocupa-se com as confusões geradas em torno de suas pesquisas, principalmente aquela que coloca a fenomenologia no mesmo arcabouço da psicologia, inclusive entendendo-a como primeira etapa da psicologia empírica.

A fim de esclarecer melhor suas intuições, Husserl publica o livro *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*, 1913). Vale destacar que Husserl também trabalha na elaboração de um segundo volume de *Ideias*. Porém, este texto somente é publicado postumamente, já que o autor não estava decidido sobre sua versão final para publicação. Mesmo assim, *Ideias II* (*Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution*) causa grande influência no desenvolvimento histórico da fenomenologia, principalmente no pensamento de Heidegger, Merleau-Ponty, Ricoeur e Schütz. Nestes textos, Husserl aborda detalhadamente o problema da constituição, desde o seu aspecto natural até a dimensão transcendental e intersubjetiva, e inaugura a fenomenologia como

filosofia transcendental,²¹ como método de análise da consciência e suas vivências puras através do processo das reduções fenomenológicas também chamado *epoché*.

4 A identidade transcendental da fenomenologia

Na abordagem transcendental, a ênfase da investigação fenomenológica deixa de ser apenas a descrição dos atos da consciência em si mesmos, e se desloca para uma crítica da fundamentação das ciências, de suas teses, e de seus campos epistêmicos (suas compreensões particulares de mundo). O objetivo é desvelar a estrutura geral da constituição dos domínios sobre os quais cada ciência se edifica, pois é justamente desses domínios e da orientação epistemológica com a qual são abordados que as ciências sistematizam suas teses através de intuições doadoras.

Husserl explica que toda experiência factual ocorre mediante a apreensão de perfis específicos do objeto, e nunca de sua totalidade. Além disso, essa experiência está subordinada ao aparato sensitivo e cognitivo do sujeito e, na esfera científica, necessita ainda da eficiência da tecnologia dos aparelhos utilizados para ampliar a capacidade de percepção material do fenômeno investigado. Desse processo, resulta

²¹ Goto (2008, p. 59) diz que “a fenomenologia transcendental, apesar de ter sido mal recebida por alguns discípulos fenomenólogos, estabeleceu-se como um projeto que Husserl assumiu como a única possibilidade de a filosofia conquistar o estatuto da razão absoluta e de oferecer bases para as ciências denominadas positivas. O projeto já tinha sido preconizado na obra *Filosofia como ciência de rigor*, contudo ainda faltava um desenvolvimento metodológico mais consistente que possibilitasse à filosofia um saber realmente universal e apodíctico. Com o método fenomenológico — amplamente constituído em *Ideias I* — e, com a elaboração do transcendental na fenomenologia, Husserl conseguiu configurar a sua exposição filosófica de modo completo e sistemático. Nas *Meditações Cartesianas* — conferências proferidas na Sorbonne sobre a introdução a fenomenologia transcendental — o filósofo explicitou resumidamente a ideia proferindo que a fenomenologia está encarregada de uma grande tarefa: dar à ciência uma forma nova e superior”.

uma intuição de essência, definida como aquele dado intuitivo que identifica o mesmo fenômeno dentro de várias cadeias de experimentação. Na orientação natural, as essências podem ser adequadas ou inadequadas dependendo do grau de clareza, distinção e do tipo específico de essência que se analisa. Husserl afirma que “é da conformação própria de certas categorias eidéticas que suas essências só possam ser dadas por um lado e, subsequente, ‘por vários lados’, jamais, porém, ‘por todos os lados’, correlativamente” (Husserl, 2006, p. 36). Todos os conteúdos dessas categorias são inadequados, ou seja, unilaterais.

Com isso, as ciências de orientação natural, por se fundamentarem na experiência dos fatos, herdando toda possibilidade de relatividade e contingência na experimentação, alcançam apenas uma intuição individual da essência do fenômeno. Por outro lado, a fenomenologia, enquanto orientação transcendental, por ser fundamentada na “visão” de essências, alcança a essência pura do fenômeno e, a partir dela, a esfera das generalidades eidéticas cujo caráter é ser invariável.

A visão de essência é, portanto, intuição, e se é visão no sentido forte, e não uma mera e talvez vaga presentificação, ela é uma intuição doadora originária, que apreende a essência em sua ipseidade “de carne e osso”. Por outro lado, ela é, no entanto, intuição de uma espécie própria e nova por princípio, isto é, ela se contrapõe a todas as espécies de intuição que têm por correlato objetividades de outras categorias e, especialmente, à intuição no sentido habitual mais estrito, ou seja, a intuição individual (Husserl, 2006, p. 37).

Husserl entende que, de certa forma, toda intuição de essência carrega em si resquícios da intuição individual do fenômeno. Porém, sendo a visão de essências uma intuição doadora originária, é possível reduzir todos os resquícios factuais oriundos da visão individual dos fenômenos, e intuir desse processo as essências puras. Feita a redução dos pressupostos da intuição individual, a intuição de essência

possibilita a apreensão das generalidades eidéticas, ideias gerais absolutamente puras e incondicionadas. E, qualquer particularização que a consciência faça de uma generalidade eidética, torna evidente uma necessidade absoluta. A ideia pura do quadrado em geral, por exemplo, é uma generalidade eidética e tudo que se intua a partir dessa generalidade implica uma necessidade eidética,²² já que de outra forma, não se trataria mais da mesma essência. De forma simples, porém, ilustrativa, nenhuma necessidade eidética da generalidade pura “quadrado” pode ser atribuída a uma ideia material de círculo. Muito embora sejam possíveis associações eidéticas, elas permanecem subordinadas ao caráter indissolúvel de suas necessidades puras.

A partir disso, para Husserl, a fenomenologia transcendental se ocupa da constituição das generalidades eidéticas como fundamento de um domínio próprio de investigação, e das necessidades eidéticas como leis *a priori* para tornar um aspecto eidético particular em fundamentação de um juízo ou representação auto-evidentes. Nota-se que a fenomenologia quer demonstrar os limites e possibilidades da redução de todo e qualquer dado ou resultado da orientação natural a fim de passar da relatividade ou insuficiência de clareza de fundamentação dos conhecimentos mediatos para a radicalidade e apoditicidade dos conhecimentos imediatos, ou seja, das necessidades eidéticas puras.

Em última análise, o que se quer demonstrar é que, por mais que as ciências empíricas possuam resultados com certo grau de evidência e eficiência, do ponto de vista da fundamentação tanto de seu domínio quanto de suas teses, elas dependem das ciências eidéticas

²² Husserl (2006, p. 41) explica que: “É importante estar atento às distinções e, sobretudo, não designar a própria generalidade eidética (como comumente se faz) como necessidade. A consciência de uma necessidade, mais precisamente, uma consciência de um juízo no qual se é consciente de um estado-de-coisa como particularização de uma generalidade eidética, chama-se apodítica, o próprio juízo, a proposição, consequência apodítica (também apodítico — ‘necessária’) do juízo geral ao qual ele está referido”.

enquanto elucidação imediata das generalidades e das necessidades eidéticas. Para Husserl, todo o conhecimento se efetua sob esse princípio. Ora, cada ciência na orientação natural pode ter uma intuição sobre o mundo e produzir conhecimento válido a partir desse conteúdo. Porém, a ideia geral de mundo, ou seja, a totalidade dos conteúdos naturais, não resulta da soma de todas as teses das ciências empíricas, mas é constituída a partir da intuição de uma essência da qual se pode falar que determinado conhecimento se refere ao mundo, e ainda mais, a um mundo comum. Sem a intuição pura das essências as próprias teses naturais não fariam sentido.²³

Ao propor a fenomenologia como filosofia transcendental, Husserl sofre duras críticas, até mesmo de seus seguidores, principalmente sendo acusado de abandonar seu ponto de partida autêntico (voltar às coisas mesmas) e cair num idealismo solipsista. A partir disso, Husserl, ao tentar responder a tais críticas, faz surgir a obra *Meditações Cartesianas: uma introdução à Fenomenologia* (*Méditations cartésiennes: une introduction à la phénoménologie*, 1930), inicialmente apresentadas em palestras realizadas em Paris e, posteriormente, preparadas para a publicação. Nesta obra, o filósofo retoma os principais conceitos abordados na obra *Ideias* e elabora um resumo didático de seu método fenomenológico transcendental. Husserl propõe, aos moldes cartesianos, um retorno radical e crítico à subjetividade transcendental, inclusive como possibilidade de ressignificação da atividade filosófica. Assim como Descartes propôs

²³ Sobre esse ponto: “Diante do exposto, fica claro que o sentido da ciência eidética exclui, por princípio, toda e qualquer incorporação dos resultados cognitivos das ciências empíricas. As teses de realidade que surgem nas constatações imediatas dessas ciências perpassam todas as suas constatações mediadas. De fatos se seguem somente fatos. Se, no entanto, toda a ciência eidética é por princípio independente de toda ciência de fatos, por outro lado vale o inverso para as ciências de fatos. Não há nenhuma ciência de fatos, plenamente desenvolvida como ciência, que possa ser pura de conhecimento eidético e, com isso, independente das ciências eidéticas, quer formais, quer materiais” (Husserl, 2006, p. 43).

uma espécie de renascimento da filosofia frente às mudanças científicas, culturais e religiosas na modernidade, Husserl propõe o mesmo objetivo de renascimento filosófico no seu tempo.

A decomposição da filosofia contemporânea em sua atividade desorientada nos dá o que pensar. Desde o meio do século passado, [a saber, o meio do século XIX,] a decadência é manifesta em contraposição aos tempos precedentes. Na medida em que a fé religiosa se alienava, com o início da modernidade, cada vez mais em convenções rígidas, elevou-se a humanidade intelectual à nova grande fé, aquela de uma filosofia e ciência autônomas. A cultura humana inteira deveria ser conduzida e iluminada por visões intelectivas científicas (*Einsichten*) e assim reformada em direção a uma nova cultura autônoma. Contudo, nesse ínterim, também essa fé incorreu em inautenticidade e atrofia (Husserl, 2019, p. 34).

Nesse contexto, o objetivo de Husserl é que sua fenomenologia constitua, por sua radicalidade, um espaço espiritual de convergência e impulsionamento do saber rigoroso no qual as várias correntes filosóficas e as ciências particulares possam dialogar entre si e cooperarem na produção do conhecimento. Seguindo tal propósito, em cinco meditações, Husserl descreve os pontos fundamentais de sua fenomenologia transcendental e aplica seu sistema redutivo à toda atividade cognoscitiva do sujeito, segundo o grau de evidência possível em cada campo e orientação investigativa.²⁴ Nesse sentido, o objetivo da fenomenologia é alcançar, na orientação transcendental, o polo de

²⁴ Husserl (2019, p. 41) explica que: “A evidência é, em um sentido mais amplo, um experienciar o ente que é assim (*Seiendem und So-Seiendem*); de fato, um ficar espiritualmente frente a frente à coisa mesma. O conflito com o que ela, com o que a experiência mostra, dá o negativo da evidência (ou evidência negativa) e, como seu conteúdo, a falsidade evidente. A evidência — à qual pertence, de fato, toda experiência em sentido usual estrito — pode ser mais ou menos perfeita. A evidência perfeita, e seu correlato, a verdade pura e autêntica, é dada como uma ideia inerente ao esforço pelo conhecimento, ao esforço pelo preenchimento da intenção que assume, i.e., como uma ideia a ser haurida mediante a vivência em tal esforço.

constituição primordial do campo e das essências puras com maior grau possível de apoditicidade.

Nas *Meditações Cartesianas* o processo redutivo atinge a suspensão do eu natural e seu campo de atuação, o mundo objetivo e todas as ciências que se desdobram nele. Vale lembrar que já na fase descritiva, Husserl havia demonstrado a insuficiência da orientação natural. Em seguida, passa-se ao campo da consciência reduzida suspendendo as essências puras, e, por conseguinte, todas as ciências de seus domínios, tais como a geometria pura e a matemática pura, que, por mais que sejam eidéticas, seus conteúdos possuem resquícios de unilateralidade por requererem representações materiais correspondentes para se tornarem legítimos na objetividade.

Para ilustrar, o que a fenomenologia quer estudar não é a essência geral da ideia de quadrado e tão pouco os vínculos de necessidade eidética derivados dessa ideia. O que a fenomenologia transcendental quer saber, é sobre qual estrutura pura essa essência geral de quadrado se dá na consciência e como ocorre o ordenamento intencional que permite a consciência intuir suas necessidades eidéticas. Com isso, todos os conteúdos são suspensos através da redução eidética, e a consciência pura, cuja generalidade eidética é o *ego cogito*, torna-se o objeto investigado. Assim, a fenomenologia transcendental, a partir da estrutura geral da consciência *ego-cogito-cogitatum*, ao reduzi-la eideticamente, chega ao *ego cogito*, ou seja, à estrutura geral pura da consciência reduzida destituída de qualquer *cogitatum*. Desse modo, todas as ciências naturais e eidéticas estão suspensas, restando à fenomenologia a obrigação de continuar tratando sobre esse novo domínio de investigação. Ora, o puro ver que possibilita a passagem de uma generalidade para uma necessidade eidética exige um campo anterior, um fluxo puro da vida da consciência e um polo puro que lhe garanta identidade.²⁵

²⁵ Cf. Husserl, 2006, p. 137.

Com a redução eidética Husserl demonstra a independência da fenomenologia em relação a todas as demais ciências, já que possui maior radicalidade e pureza tanto em seu método quanto em seu objeto. Porém, dentro da esfera filosófica, também Descartes havia demonstrado a evidência do *ego cogito* como generalidade eidética da qual emergem os conteúdos da consciência. Todavia, Husserl acusa Descartes de não ter investigado adequadamente o *ego cogito* puro, pois colocou sua evidência dependente da existência de ideias claras e distintas, sobretudo a ideia de Deus. Sendo assim, Husserl estabelece mais uma etapa das reduções fenomenológicas, agora, aplicada ao *ego cogito*:

Mediante a εποχή fenomenológica eu reduzo o meu Eu natural humano e a minha vida anímica — o domínio da minha autoexperiência psicológica — ao meu Eu fenomenológico-transcendental, o domínio da autoexperiência transcendental-fenomenológica (Husserl, 2019, p. 54).

A partir da redução transcendental, a fenomenologia de Husserl se estabelece como ciência da subjetividade transcendental e traz à evidência “o meu Ego transcendental, *i.e.*, aquele que filosofa, parece ser como seu primeiro, seu único objeto — e apenas ele pode sê-lo” (Husserl, 2019, p. 59). Neste ponto, Husserl retoma a diferença entre a fenomenologia transcendental e a psicologia descritiva. De forma breve, Husserl pensa que a psicologia descritiva se constitui como uma análise cuja gênese está na “limitação abstrativa da pesquisa antropológica à mera vida-anímica” (Husserl, 2019, p. 61), por isso, ainda considera o mundo dado como obviamente existente e trabalha com os atos da consciência preenchidos por experiências sensoriais. Por outro lado, a fenomenologia transcendental por elevar ao máximo grau de pureza o *ego*, está totalmente isenta da efetividade empírica, então, seu proceder descritivo é sempre de caráter noético, ou seja, trata

sobre os modos do movimento do *ego* na constituição do *cogito* em si mesmo.²⁶

Husserl explica também que, no processo de redução transcendental, se devem acrescentar as análises eidéticas específicas, caminho pelo qual a fenomenologia transcendental se formula definitivamente como uma ciência apriorística intuitiva. Em vista disso, Husserl (2019, p. 96) afirma que “elevamo-nos à visada metódica de que a intuição eidética é, ao lado da redução fenomenológica, a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares; de que, pois, ambas determinam completamente o sentido correto de uma Fenomenologia transcendental”. A esse propósito, para Husserl, assim como a intuição eidética demonstra que o eu psicológico subsiste numa unidade material universal que é corpo, ela demonstra também que o *ego* transcendental, enquanto conteúdo fenomenológico na auto-reflexão, subsiste em sua necessidade eidética mais imediata, a mônada. Em resumo, o processo de redução transcendental reduz o eu psicológico corpóreo ao *ego* transcendental mônadico.²⁷

No entanto, não se trata de um *ego* encerrado em si mesmo, mas de um *ego* monádico que, através de uma *epoché* abstrativa²⁸ e de um processo de emparelhamento,²⁹ reconhece outros *egos*, constituindo assim uma intersubjetividade transcendental que é o fundamento primeiro de uma compreensão comum radical do mundo,³⁰ que na sua constituição pura se apresenta como mundo-da-vida (*Lebenswelt*). Tais

²⁶ Nesse ponto, Xirau (2015, p. 204) esclarece que: “A diferença entre psicologia descritiva e a fenomenologia pura, que serve de base a todo o filosofar rigoroso, formula-se de maneira clara mediante a contraposição entre consciência empírica e a consciência transcendental. A psicologia, em todas as suas formas, toma por certo o mundo em que vivemos. O homem, com seu corpo e sua alma, faz parte desse mundo, assim como as pedras, as árvores e as montanhas. É uma entidade “mundana”, estreitamente vinculada à realidade”.

²⁷ Cf. Husserl, 2019, p. 92.

²⁸ Cf. Husserl, 2019, p. 116.

²⁹ Cf. Husserl, 2019, p. 130.

³⁰ Cf. Husserl, 2019, p. 148.

argumentos livram a fenomenologia transcendental de ser um mero solipsismo já que, na esfera transcendental, ela desvela as estruturas puras do reconhecimento do *alter ego* e do *Lebenswelt*. Por fim, Husserl demonstra o valor da fenomenologia transcendental como uma ciência radical e a insuficiência metodológica das demais ciências de alcançarem na máxima radicalidade a base primordial comum que, inclusive, é a condição de possibilidade para suas próprias especificidades: o *ego*, o *alter ego*, a *Lebenswelt*, e a estrutura transcendental única que juntos constituem.

Está é a motivação primordial da fenomenologia: assumir a tarefa crítica de se debruçar sobre os fundamentos, apontar suas insuficiências, e conduzir todas as ciências a máxima radicalidade racional em vista de uma efetividade mais abrangente. Isto é mais do que garantir os fundamentos lógicos de um discurso racional. Trata-se de desvelar as bases de uma subjetividade capaz de exercer sua racionalidade de forma autenticamente rigorosa como uma verdadeira vocação.

5 Considerações finais

No cenário complexo e fragmentário do século XX, a fenomenologia husserliana surge como uma tentativa de refundação da razão filosófica ocidental que se expande enquanto análise crítica dos fundamentos, dos métodos e da postura naturalista. Alcança, inclusive, suas consequências problemáticas tanto a nível teórico quanto prático como, por exemplo, a naturalização da consciência do psicologismo e o utilitarismo moral do positivismo.

Embora Husserl admita os efetivos resultados das ciências particulares, ele salienta que a postura naturalista torna o fundamento das ciências uma espécie de “idealismo ingênuo” na medida em que se acredita poder estabelecer leis que determinam os processos do mundo natural exclusivamente a partir da experiência numa compreensão

meramente física do mundo. E da mesma forma, para Husserl, é ingenuidade os filósofos naturalistas pensarem que com essas mesmas leis pode-se tratar das “questões mais elevadas”, tais como a verdade, a bondade, a beleza, e o sentido da existência humana. Esses pontos precisam ser investigados por uma filosofia rigorosa, fundante, para que não se construa uma sociedade sobre uma noção de ciência frágil em si mesma, no sentido de tratar a vida como um mero conjunto de fatos.

De acordo com o pensamento de Zilles (2016), para Husserl, a filosofia contemporânea se depara com duas questões pontuais. A primeira, descobrir uma realidade radical e autêntica que demonstre a insuficiência das teses das ciências particulares quanto às questões fundamentais do conhecimento e da vida. A segunda, reivindicar de forma rigorosa a possibilidade de uma metafísica contemporânea que resgate o seu valor epistemológico e o seu sentido primordial. Edith Stein (2007) salienta ainda, que, para Husserl, na contemporaneidade, também é fundamental a mudança de postura pessoal, tanto dos cientistas quanto dos filósofos que devem romper o isolamento de seus métodos e mundos acadêmicos próprios e assumirem uma postura de diálogo e de cooperação intelectual.

Assim, portanto, frente à constatação da fragmentação das ciências e do encobrimento do sentido genuíno da filosofia no seu tempo, Husserl motiva-se a elaborar sua fenomenologia com o objetivo de estabelecer, junto com um método rigoroso e genuíno, um campo de investigação autêntico, comum e de pura possibilidade que rompe com a visão reducionista do naturalismo. Da motivação inicial de encontrar uma razão fundamental para o conhecimento, frente aos eventos históricos que demonstram a fragmentação da ciência e da vida, Husserl passa à motivação da filosofia como tarefa, não apenas acadêmica, mas existencial e social. E, é essa motivação que o faz formular uma fenomenologia transcendental com a qual ele

empreende seus últimos esforços acadêmicos para cooperar com a superação de um espírito de crise ocidental que parece ainda perdurar.

Referências

- BELLO, Ângela Ales. *Husserl e as Ciências*. São Paulo: Livraria da Física, 2022.
- BRENTANO, Franz. *Psicología desde el punto de vista empírico*. Salamanca: Ediciones Sígueme, 2020.
- DARTIGUES, André. *O que é a Fenomenologia?* São Paulo: Centauro, 2005.
- GOTO, Tommy Akira. *Introdução à Psicologia Fenomenológica: a nova psicologia de Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. São Paulo: Edipro, 2019.
- HUSSERL, Edmund. *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*. Aparecida: Ideias e Letras, 2006.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense, 2015. Segundo Volume, Parte I.
- HUSSERL, Edmund. *La Filosofía como ciencia estricta*. Buenos Aires: ALMAGESTO, 1992.
- HUSSERL, Edmund. *Problemas fundamentales de la Fenomenología*. Madri: Alianza Ed., 1994.
- MARÍAS, Julián. *História da Filosofia*. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- RÖD, Wolfgang. *O caminho da Filosofia: dos primórdios até o século XX*. Brasília: Ed. Universidade de Brasília, 2008.
- SACRINI, Marcus. *A Cientificidade na Fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2018.
- SANTOS, José Enrique. *Do Empirismo à Fenomenologia: a crítica do psicologismo nas Investigações Lógicas de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2010.

- SILVA, Jairo José. *Filosofias da Matemática*. São Paulo: Ed. UNESP, 2007.
- STEIN, Edith. Que és fenomenologia? In: Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). *Obras Completas, escritos filosóficos: etapa de pensamento Cristiano: 1921-1936*. Dirección: Urkiza, Julen; Javier Sancho, Francisco. Vol. 3. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005.
- STEIN, Edith. Introcucción a la Filosofía. In.: Santa Teresa Benedicta de la Cruz (Edith Stein). *Obras Completas, escritos filosóficos: etapa fenomenológica: 1915-1920*. Dirección: Urkiza, Julen; Javier Sancho, Francisco. Vol. 2. Madrid: Editorial de Espiritualidad, 2005.
- XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.
- ZAHAVI, Dan. *A Fenomenologia de Husserl*. Rio de Janeiro: Via Verita, 2015.
- ZILLES, Urbano. *Panorama das Filosofias do século XX*. São Paulo: Paulus, 2016.

A importância metodológica e os sentidos de “evidência” na fenomenologia transcendental husserliana

João Marcelo Silva da Rocha¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.06>

1 Introdução

No presente trabalho objetivamos examinar a tematização do conceito de “evidência” realizada por Husserl em obras fenomenológico-transcendentais em dois aspectos fundamentais: sua determinação como princípio metodológico basilar da Fenomenologia e a delimitação de seus sentidos.

Para tanto, dividimo-lo em duas seções: inicialmente, explicitaremos a importância da evidência como critério metodológico fundamental das descrições fenomenológicas, apontando a sua centralidade, por exemplo, na configuração do famoso “princípio de todos os princípios”, estabelecido em *Ideias I* (1913 [*Hua* III/1]), e do “princípio hodegético do começo”, apresentado em *Introdução à Filosofia* (1922-23 [*Hua* XXXV]). Observaremos também a perpetuação desse entendimento em outros escritos. Em seguida, circunscreveremos o conceito fenomenológico-transcendental de

¹ Doutor em Filosofia pela Universidade Federal do Espírito Santo. Professor de Filosofia no Instituto Federal da Bahia, *campus* Juazeiro.

E-mail: joao.marcelo@ifba.edu.br

“evidência” em dois sentidos: uma acepção ampla, segundo a qual a evidência é determinada como o ato que, na síntese de preenchimento, realiza a autodoação originária das objetividades intencionadas em geral, e uma acepção estrita, que a define especificamente como o ato responsável pela autodoação originária absoluta, assegurador da apreensão completa e indubitável do objeto ou estado-de-coisas visado. Essas delimitações serão elaboradas com base na análise de caracterizações fornecidas por Husserl desde 1906 (por exemplo, em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* [Hua XXIV]) até 1936 (em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* [Hua VI]). À luz dessa exposição panorâmica, poderemos constatar que, no que concerne à definição do conceito, há um elemento de *permanência* com relação ao tratamento husserliano da “evidência” vigente nas *Investigações Lógicas*, o qual perpassa o próprio desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental.

2 Evidência como princípio metodológico da Fenomenologia

Tema central de considerações husserlianas tanto em *Prolegômenos* (cf. Husserl, 2005, p. 187-198 [Hua XVIII, p. 184-195]) quanto nas *Investigações Lógicas* propriamente ditas, especialmente no quinto capítulo da 6ª *Investigação Lógica* (cf. Husserl, 1996b, p. 113-118 [Hua XIX/2, p. 645-651]), a reflexão sobre o conceito de “evidência” também é decisiva para a Fenomenologia Transcendental e, por isso, é reiteradamente apontada e ratificada em obras desse período do pensamento husserliano por meio de sua identificação como critério metodológico fundamental e norteador das descrições fenomenológicas.

Em *Ideias I*, “obra de instituição pública de algo tal como uma ‘orientação fenomenológica’ na filosofia” (Teixeira, 2007, p. 147) e na

qual, “pela primeira vez, a fenomenologia se apresenta como filosofia transcendental” (Moura *in* Husserl, 2006, p. 15), Husserl erige o *princípio de todos os princípios* da Fenomenologia alicerçado na evidência. Diz o famoso princípio, no parágrafo 24 do texto:

[...] *toda intuição doadora originária é uma fonte de legitimação do conhecimento, tudo que nos é oferecido originariamente na “intuição”* (por assim dizer, em sua efetividade de carne e osso) *deve ser simplesmente tomado tal como ele se dá*, mas também apenas nos limites dentro dos quais *ele se dá* (Husserl, 2006, p. 69 [Hua III/1, p. 51]).

A intuição é a fonte de legitimação do conhecimento por ser o ato que parametriza a descrição fenomenológica do dado, na medida em que é a responsável por apreender a objetividade visada. Todavia, ela só é capaz de desempenhar esse papel a partir do momento em que está inserida no processo de preenchimento, cuja síntese é realizada pela evidência enquanto ato de identificação. Por isso, “ela (a experiência intuitiva fundante) é o princípio, é uma afirmação que procede imediatamente da *visão intelectual* [*Einsicht*] geral” (Husserl, 2006, p. 69 [Hua III/1, p. 51])². A imbricação entre evidência e intuição pode ser observada no parágrafo 79 de *Ideias I*, quando Husserl, a fim de defender a importância do princípio de todos os princípios, sustenta claramente que “é preciso, de resto, frisar que nosso reiterado recurso à *visão intelectual* [*Einsicht*] (evidência [*Evidenz*]), isto é, intuição [*Intuition*]) não é aqui, como em parte alguma, uma mera frase, mas

² Tradução alterada. Na edição brasileira que estamos utilizando, traduziu-se, nessa passagem, *Einsicht* como “evidência”. Todavia, seguindo inclusive a opção adotada em outras traduções da *husserliana* para o nosso idioma (cf. Husserl, 2012b; 2013), verteremos *Einsicht* como “visão intelectual”. A distinção entre *Einsicht* e *Evidenz* deve ser preservada, pois, a *visão intelectual* [*Einsicht*] é apontada por Husserl já em textos anteriores a *Ideias I* — por exemplo, em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (1906/1907) — como uma forma peculiar de evidência que não se confunde simplesmente com a evidência em geral; ademais, tal termo será, em *Ideias I*, escolhido por Husserl como designação específica para a evidência *apodítica* (cf. Husserl, 2006 [Hua III/1], §137).

exprime [...] o recuo àquilo que há de último em todo conhecimento” (Husserl, 2006, p. 180 [Hua III/1, p. 176])³. Desse modo, “o filósofo reitera a necessidade de *encontrar na evidência o ‘princípio de todos os princípios’*, que serve de fundamento para o conhecimento seguro” (Missaggia, 2016, p. 391).

O estabelecimento da evidência como princípio metodológico fundamental da Fenomenologia fica ainda mais explícito em obras como *Introdução à Filosofia: preleções de 1922/23* [Einleitung in die Philosophie: Vorlesungen 1922-23 – Hua XXXV], *Filosofia Primeira* [Erste Philosophie – Hua VIII], de 1923/24, e *Meditações Cartesianas* [Cartesianische Meditationen – [Hua I], nas quais “o princípio da evidência de Husserl pode ser entendido em particular como uma formulação mais nítida e precisa do ‘princípio de todos os princípios’ das *Ideias I*” (Ströker, 1997, p. 45, trad. nossa).

Em *Introdução à Filosofia*, especificamente no parágrafo 11, Husserl apresenta o *princípio hodegético do começo* [Das hodegetische Prinzip des Anfangs], isto é, o princípio que deve conduzir ou guiar a investigação para dar conta das pretensões constituintes do projeto fenomenológico. Segundo tal princípio,

Em primeiro lugar, devo procurar *evidências adequadas imediatas, mesmo completamente imediatas*, que também sejam imediatamente identificadas como tais no exame justificativo reflexivo. [...]. Eu chamo isso de descrição original adequada. O *princípio hodegético do começo* é que o começo deve ser uma experiência adequada ou eventualmente uma base completa de experiências adequadas. Como tais, devem ter o caráter de apoditicidade (Husserl, 2002, p. 65-66 [Hua XXXV], trad. nossa).

³ Interessante destacar que esse “recuo” referido na passagem é o que fundamenta o famoso célebre fenomenológico: “este apelo à intuição direta é o que dá sentido ao lema ‘zu den Sachen selbst’; há que pôr de lado significações vagas, mal definidas, inadequadas ou nulas; *voltemos às próprias coisas*” (Morujão, 1961, p. 51).

Como se nota, a evidência é apontada como critério metodológico do conhecimento que almeja ser devidamente fundamentado: é preciso guiar-se rigorosa e exclusivamente pelos dados apreendidos em evidências adequadas e imediatas, ou ainda, apodíticas. Por isso, ao discutir o conceito de dúvida no apêndice 5 da mesma obra, Husserl denomina abertamente esse princípio hodegético como “princípio da evidência absoluta” (Husserl, 2002, p. 383 [*Hua* XXXV], trad. nossa), baseado no qual toda e qualquer dúvida pode ser excluída da investigação.

Semelhantemente, no segundo volume de *Filosofia Primeira*, Husserl pondera que, na busca do conhecimento universal baseado na justificação absoluta, devemos “querer seguir, e fazê-lo na mais rigorosa generalidade da vontade, o princípio da pura ‘evidência’” (Husserl, 1996a, p. 32 [*Hua* VIII], trad. nossa), que é apresentado nos seguintes termos:

[...] não aceitar nada como existindo e existindo de tal e tal maneira e em qualquer modo particular de ser, que não esteja *ele mesmo diante de nossos olhos*, apreendido por nós em si mesmo, precisamente na maneira como é visado e posto em nossa crença cognitiva. [...]. A nossa satisfação cognitiva deveria, se possível, ser “absoluta”. [...]. Isto exige, desde o início, que nosso conhecimento seja um modo de pura certeza no ter dos entes eles mesmos. Enquanto ainda houver incerteza, não estaremos satisfeitos. Mas a certeza deve ser absolutamente evidente neste limite. Isto é, não apenas uma visada plenamente certa, mas uma certeza intuitiva, que, em última análise, é absolutamente autodada. A autodoação deve ser a medida para nós, e seu ótimo absoluto [deve ser] a medida última, pela qual verificamos todos os julgamentos, todas as nossas crenças a respeito do que é (Husserl, 1996a, p. 32-33 [*Hua* VIII], trad. nossa).

A caracterização da evidência como critério metodológico das descrições fenomenológicas, portanto, também aponta para uma primazia da objetividade como parâmetro investigativo: a certeza de uma evidência absoluta se configura por não tomar como objeto do

conhecimento nada que não esteja dado “ele mesmo diante de nossos olhos”. Dito de outro modo, a sua medida é a própria autodoação da objetividade. Essa determinação da evidência a partir de seu caráter de doação originária é um elemento de *permanência* na compreensão husserliana de tal conceito, pois já é possível de ser observada pelo menos desde *Prolegômenos* (cf. Husserl, 2005, p. 194-198 [*Hua* XVIII, p. 190-195]) e, inclusive, é ressaltada por Tugendhat através da noção de “inversão ontológica da ideia de evidência” (cf. Tugendhat, 1970, p. 103). Ou seja, tanto em *Prolegômenos* quanto em *Filosofia Primeira* (pelo menos vinte e três anos depois), a evidência não é compreendida através da manifestação de algum sentimento, mas sim intencionalmente, a partir da autodoação da própria coisa: só há evidência se houver autodoação da objetividade visada.

Essa defesa da importância da evidência atravessa a Fenomenologia Transcendental e pode ser novamente vislumbrada anos após *Filosofia Primeira*, nas *Meditações Cartesianas*. Logo no início da obra, o fenomenólogo apresenta uma vez mais o “primeiro princípio metodológico para todo o nosso procedimento posterior” (Husserl, 2013, p. 51 [*Hua* I, p. 54]), denominando-o explicitamente de princípio metódico da *evidência*, o qual é formulado nos seguintes termos:

Não poderei, para ser consequente, fazer nem deixar valer nenhum juízo que eu não tenha formado a partir da evidência, a partir das *experiências* em que a coisa ou o estado-de-coisas em questão estão para mim presentes enquanto *eles próprios*. Certamente que devo sempre refletir sobre a evidência respectiva, examinar o seu alcance e tornar para mim próprio evidente até onde ela se estenda, até que ponto se estende a sua perfeição, a efetiva autodoação da própria coisa. Aí onde ela falha, não poderei reivindicar qualquer validade final (Husserl, 2013, p. 51 [*Hua* I, p. 54]).

Tal qual nas obras anteriores, observamos aqui a estipulação da evidência como conceito-guia imprescindível para o desenvolvimento do projeto husserliano: não se pode atribuir validade a nenhum juízo

que não esteja fundamentado na evidência; sem evidência, pois, não há possibilidade de configuração da Fenomenologia Transcendental. Ou seja, Husserl postula aqui, em suma, que “uma filosofia que tem como objetivo a verdadeira ciência deve ter como norma o princípio da evidência” (Ströker, 1997, p. 46, trad. nossa). Nesse sentido, podemos sustentar que o caráter metodológico da evidência exige que ela determine de forma absoluta a busca pelo conhecimento filosófico. Por conseguinte, como taxativamente afirma no supracitado apêndice 5 de *Introdução à Filosofia*, o princípio da evidência

[...] não deve dizer outra coisa senão: em princípio não quero falar sobre nada, *nada reconhecer como filosoficamente válido*, não quero aceitar nada que não tenha trazido para mim a última autoadoação, a última *evidência de adequação*. [...] Então esse é o meu começo, e quero ver como posso levar a cabo este radicalismo e obter um conhecimento sistemático e uma ciência que funcione de acordo com este princípio de justificação absoluta (Husserl, 2002, p. 384 [*Hua XXXV*], trad. e grifo nossos).

3 Os sentidos de evidência na fenomenologia transcendental

Uma vez observado o lugar crucial da evidência na Fenomenologia Transcendental, direcionemo-nos para a questão acerca do seu significado nessa fase do pensamento husserliano, tendo em vista “a evidência que temos também deve *justificar-se* para nós como evidência” (Husserl, 1996a, p. 33 [*Hua VIII*], trad. nossa). Em outras palavras, cabe-nos agora perscrutar o tratamento fenomenológico-transcendental da questão “*o que é isto, evidência?*” (Husserl, 1984, p. 154 [*Hua XXIV*], trad. nossa)⁴. Como veremos, as

⁴ Interessante destacar que, segundo Heffernan, apesar da importância e da ampla abordagem da “evidência” no *corpus* husserliano, esta parece ser a única ocorrência em toda a *Husserliana* que a questão sobre o significado deste conceito é explicitamente formulada nesses termos. Nas palavras do intérprete: “Este é o único *locus* na

reflexões acerca dessa questão também revelam linhas de continuidade marcantes com relação às delimitações realizadas nas *Investigações Lógicas*.

Inicialmente, cumpre destacar que o percurso argumentativo de Husserl ao tematizar a evidência nas obras transcendentais frequentemente começa pela caracterização do que a evidência *não é*, com a exposição da teoria da evidência como sentimento e sua conseqüente crítica⁵. Esse movimento pode ser exemplarmente visto, por exemplo, no parágrafo 30e de *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (*Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie* [Husserliana XXIV]), no qual Husserl pondera que, ao compreender a evidência como um critério subjetivo de diferenciação dos atos de julgar corretos e incorretos, alguns acabam interpretando-a como uma *lumen naturale*:

Fazemos alguns julgamentos com uma certa certeza luminosa. Esse é o caractere exigido. À pergunta sobre que tipo de caractere é esse, [...] responde-se: *é um sentimento*. [...] e, naturalmente, um sentimento prazeroso, pois o conhecimento é verdadeiramente prazeroso. Na nossa vida interior [ela] tem a função de iluminar o caminho para a verdade. Uma função maravilhosa, de fato (Husserl, 1984, p. 156 [Hua XXIV], trad. nossa).

A essa concepção, Husserl questiona: considerando a relatividade dos sentimentos, como sabemos “que todas as pessoas devem necessariamente concordar com isto [com a manifestação do sentimento de evidência diante de uma asserção concreta]?” (Husserl, 1984, p. 156 [Hua XXIV], trad. nossa). E, de forma mais vigorosa, pergunta: “que tipo de discurso tolo é esse na Teoria do Conhecimento? Como sabemos que esse sentimento indica a verdade?” (Husserl, 1984,

Husserliana onde esta questão é colocada sob a forma de uma pergunta direta — embora existam várias formulações indiretas dela em outros pontos” (Heffernan, 1998, p. 37, trad. nossa).

⁵ Nesse sentido, Heffernan sublinha que “não pode haver dúvida de que Husserl usa sistematicamente a visão de que a evidência é um sentimento como contraponto à sua própria posição” (Heffernan, 1999, p. 86, trad. nossa).

p. 156 [Hua XXIV], trad. nossa). A tais questionamentos, o fenomenólogo responde que a teoria da evidência enquanto sentimento é completamente sem sentido e que encobre o verdadeiro “*problema filosófico [que] é: trazer à clareza evidente o que a evidência é*” (Husserl, 1984, p. 156 [Hua XXIV], trad. nossa).

Movimento argumentativo similar pode ser observado em outros escritos, como em *A ideia da Fenomenologia (Die Idee der Phänomenologie [Hua II])* e na *Lógica e Teoria Geral da Ciência (Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie [Hua XXX])*. No primeiro, Husserl afirma que aqueles que defendem tal teoria “querem-nos fazer crer que toda a diferença entre os juízos evidentes e os juízos não evidentes consiste num certo sentimento” (Husserl, 2014, p. 86 [Hua II, p. 59]) e apresenta questionamentos bastante parecidos com os presentes em *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* com relação à legitimidade dessa perspectiva (cf. Husserl, 2014, p. 86 [Hua II, p. 59]). No parágrafo 68c de *Lógica e Teoria Geral da Ciência*, por sua vez, após expor brevemente a teoria da evidência como sentimento, Husserl remete o leitor a *Prolegômenos*, para que possa, segundo ele, observar os absurdos aos quais essa concepção pode conduzir (cf. Husserl, 1996c, p. 323-326 [Hua XXX]), o que indica que a crítica realizada na obra de 1900 permanece sendo considerada pertinente pelo fenomenólogo, mesmo após cerca de dezessete anos, período das preleções que constituem o texto da *husserliana XXX*.

Nesse diapasão, a rejeição da teoria da evidência como sentimento é formulada, no período transcendental, em termos profundamente semelhantes aos utilizados nas *Investigações*. Em *Prolegômenos*, ao abordar o que a evidência não é, Husserl afirmara que ela “não é um sentimento acessório [...]. Não é de todo um caráter psíquico que se pudesse simplesmente associar arbitrariamente a um qualquer juízo de uma certa classe (sc. os chamados juízos ‘verdadeiros’)” (Husserl, 2005, p. 195-196 [Hua XVIII, p. 192]). Em *Ideais I*, por sua vez, o fenomenólogo reitera que “a evidência, de fato, não é

algum índice da consciência anexado a um juízo [...], que com uma voz mítica grita para nós, de um mundo melhor: aqui está a verdade!” (Husserl, 2006, p. 319 [Hua III/1, p. 335]). Ou seja, em ambos os textos, assim como em outros⁶, Husserl sustenta a posição de que a evidência não pode ser concebida como um sentimento que contingentemente se juntaria ao juízo concreto e extrinsecamente o legitimaria como verdadeiro. Assim, a definição *negativa* da evidência exercitada por Husserl na fase psicológico-descritiva é acolhida na Fenomenologia Transcendental: o alvo da crítica é o mesmo, as questões levantadas para mobilizar sua argumentação são semelhantes e a própria crítica, bem como os termos nela empregados, são equivalentes.

Entretanto, e a determinação propriamente fenomenológico-transcendental do que a evidência é? Esta também continua sendo compreendida em conformidade com o estabelecido nas *Investigações Lógicas*? Tanto em *Prolegômenos* quanto na 6^a *Investigação*, o sentido geral de evidência é definido como: o ato de doação [*Gegebenheit*] ou autodoação [*Selbstgegebenheit*]⁷ da objetividade visada, devido à síntese

⁶ Essa caracterização da concepção da evidência como sentimento através da noção de um índice extrínseco ao ato, isto é, de um acontecimento que apontaria para algo (no caso, indicaria que aquele ato judicativo é verdadeiro), também aparece, por exemplo, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento* (cf. 1984, p. 155-156), n’*A ideia da Fenomenologia* (cf. 2014, p. 86 [Hua II, p. 59]), na *Lógica e Teoria Geral da Ciência*. Nesta última, a compreensão da “Evidência como um índice meramente anexado” é explicitamente qualificada por Husserl de “ridícula” [*lächerlich*] (cf. Husserl, 1996c, p. 326). Um resumo cronológico dos argumentos mobilizados por Husserl em sua crítica à teoria da evidência como sentimento em outras obras pode ser visto em Heffernan, 1999.

⁷ A equivalência entre “dado” [*gegeben*] e “autodado” [*selbstgegeben*], correlato objeto do ato de doação ou autodoação, é indicada por Husserl em *Ideias I. Stricto sensu*, ambas significam o mesmo — a saber, o apreendido em um ato intuitivo. Todavia, “autodado” (ou, conforme traduzido nas edições brasileiras tanto de *A Ideia da Fenomenologia* quanto de *Ideias I*, “dado em si mesmo”) é empregado pelo fenomenólogo a fim de diferenciar este modo de doação intuitiva de um sentido mais amplo de objetividade, dentro do qual também se insere o correlato de uma intenção vazia. Nas palavras de Husserl, “‘dado’ e ‘autodado’ são um só, e o emprego da expressão pleonástica [‘autodado’] deve nos servir apenas para excluir o *dado no sentido mais lato*, segundo o qual por fim se diz de qualquer representado que ele está dado na representação (mas

de adequação que promove entre a intenção vazia e a intuição preenchida, e cujo correlato é a verdade, polo objetual da concordância entre visado e dado. Em outras palavras, a evidência é tanto a realização intencional da autoadoção, quanto o correlato subjetivo da verdade⁸. Nos escritos fenomenológico-transcendentais analisados, parece não haver alteração substancial nessa definição.

Em 1906, na *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, Husserl continua delimitando o conceito de evidência a partir da noção de “doação” ou “autoadoção”. Após se perguntar “como compreender a diferença entre atos cujos objetos visados existem efetivamente e atos cujos objetos são visados, mas não existem efetivamente?” (Husserl, 1984, p. 153 [Hua XXIV], trad. nossa), Husserl recorre à evidência, na medida em que ela é precisamente, segundo ele,

Um nome para o fato de que, como noeticamente afirmado e provado, há uma diferença entre os atos que não apenas visam que algo é assim ou assim, mas que estão completamente certos e conscientes deste ser e ser-assim, no modo de um ver intelectual. Portanto, a coisa, o estado-de-coisas, é dado na visão intelectual — visão intelectual direta e indireta! —, quer se trate de um estado-de-coisas geral ou individual (Husserl, 1984, p. 155 [Hua XXIV], trad. nossa).

Tal descrição corrobora o entendimento consolidado na fenomenologia psicológico-descritiva de que “evidência” denomina os atos em virtude dos quais não somente visamos uma objetividade, mas temos alguma apreensão efetiva de que ela é e como é. Ou seja, na evidência, a objetividade efetivamente se manifesta enquanto tal, em

talvez ‘de modo vazio’)” (Husserl, 2006, p. 148 [Hua III/1, p. 142]). Neste trabalho, utilizamos “doação” e “autoadoção”, por um lado, bem como “dado” e “autodado”, por outro, como sinônimos.

⁸ No parágrafo 51 de *Prolegômenos*, por exemplo, Husserl assevera que “o juízo evidente é [...] uma consciência de doação originária” (2005, p. 196 [Hua XVIII, p. 193]), bem como que “a evidência é [...] a vivência da verdade” (2005, p. 196 [Hua XVIII, p. 193]). Na 6ª *Investigação*, por sua vez, Husserl ratifica o caráter de doação da objetividade da evidência no parágrafo 38 e a sua determinação como correlato subjetivo da verdade no parágrafo 39 (cf. 1996b, p. 117-118 [Hua XIX/2, p. 651-652]).

alguma medida. Na mesma obra, essa determinação geral encontra uma definição *mais estrita*, em consonância com a estrutura intencional da evidência com a estrutura intencional da evidência detalhada no quinto capítulo da 6ª *Investigação Lógica*:

No sentido mais estrito, a evidência é a consciência de uma percepção adequada preenchedora [...]. É uma síntese de identificação e, nela, como em toda identificação sintética, constitui-se um estado-de-coisas. *Se o preenchimento for adequado*, então temos evidência do ser-efetivo do objeto, independentemente do tipo de objeto envolvido, seja um estado-de-coisas ou um objeto no sentido estrito (uma coisa, uma espécie, um conjunto etc.) (Husserl, 1984, p. 322 [*Hua XXIV*], trad. e grifo nossos).

Inserida no processo intencional de preenchimento como o ato sintético de identificação, a *adequação* desponta, portanto, como característica determinante da evidência — o que também pode ser visto na 6ª *Investigação Lógica*, mais precisamente em seu parágrafo 38. Esse vínculo essencial é apontado na passagem supracitada na medida em que a existência da evidência é condicionada à realização da adequação entre intenção posicionante vazia e intuição preenchedora correspondente; dito de maneira expressa, Husserl sustenta que só há evidência *stricto sensu* se houver preenchimento adequado.

Essa caracterização da evidência em sentido estrito a partir da autodoação *adequada* também se faz presente n' *A ideia da Fenomenologia*, na qual Husserl afirma que “a evidência é esta consciência que efetivamente vê, que apreende [o seu objeto] direta e adequadamente; [...] evidência nada mais significa do que a *autodoação adequada*” (Husserl, 2014, p. 85-86 [*Hua II*, p. 59]). Nessa obra, porém, também são explicitadas *outras determinações* importantes na descrição da evidência: evidência não é somente a autodoação adequada — isto é, aquela que se “alcança de uma maneira tal que não deixa vazio nada daquilo que deveria ser preenchido” (Heffernan, 2009, p. 19, trad. nossa), ou, como assevera Husserl, na qual “nada do intentado deixa de estar dado”

(Husserl, 2014, p. 88 [Hua II, p. 61]). Em seu sentido mais estrito, a evidência também é delimitada enquanto autodoação *absoluta*, isto é, impassível de relativização, em virtude de sua *apoditicidade*, isto é, por possuir um grau de certeza tão elevado que torna a autodoação completamente indubitável. Em *A Ideia da Fenomenologia*, a ênfase nas dimensões absoluta e apodítica aparece nos momentos em que Husserl define a evidência pura [*reiner Evidenz*], também denominada de evidência em sentido genuíno [*im echten Sinn*], como “o *dar-se absoluto e claro, a autopresentação em sentido absoluto [...]*, que exclui toda a dúvida sensata, um ver e captar absolutamente imediato da própria objetividade intentada e tal como é, [que] constitui o conceito pleno de evidência” (Husserl, 2014, p. 59 [Hua II, p. 35]). Nesse escrito, então, a evidência adquire contornos mais detalhados: ela é o “puro intuir e apreender de uma objetividade, diretamente e em si mesma” (Husserl, p. 26 [Hua II, p. 8]), e, *stricto sensu*, isso significa que ela é a síntese de identificação na qual a intuição pura preenche a intenção vazia de maneira *adequada, absoluta e apodítica* — o que sugere que, nesse momento do pensamento husserliano (1906-1907), “evidências absolutas, adequadas e apodíticas estão disponíveis e são alcançáveis” (Heffernan, 2009, p. 29, trad. nossa)⁹.

Em *Ideias I*, a tematização da evidência é realizada no capítulo intitulado “Fenomenologia da Razão”. Logo no seu início, mais precisamente, no parágrafo 136, Husserl considera a *posicionalidade* da consciência — isto é, a característica de atos objetivantes, como a

⁹ Esse apontamento é particularmente relevante, pois, com o desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental, a principal *alteração* no entendimento husserliano sobre a “evidência” envolverá precisamente a relação entre adequação e apoditicidade, o que terá implicações significativas na compreensão do fenomenólogo acerca da possibilidade de alcançar evidências ao mesmo tempo apodíticas e adequadas. A análise dessa transformação, contudo, será empreendida em outro estudo, visto que extrapolaria o escopo do presente trabalho, dedicado especificamente aos elementos de continuidade na tematização do conceito de evidência da Fenomenologia Psicológico-Descritiva das *Investigações Lógicas* na Fenomenologia Transcendental.

percepção, a recordação e a expectativa, de visar a objetividade como efetividade —, e destaca

[...] a diferença entre as vivências posicionais nas quais o que é posto entra em *doação originária* e vivências nas quais ele *não* entra como uma doação dessa espécie; portanto, [a diferença] entre *atos perceptivos*, ‘*de visão*’ — num sentido amplo — e atos *não perceptivos*” (Husserl, 2006, p. 303 [*Hua* III/1, p. 314]).

A percepção em sentido amplo é, nesse contexto, reconhecida como a intuição originariamente doadora, na medida em que, na percepção, “o objeto percebido é trazido à consciência no modo do ‘em carne e osso’” (Husserl, 2006, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314]), enquanto que, por outro lado, “uma consciência de recordação, por exemplo, de uma paisagem, não é originariamente doadora” (Husserl, 2006, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314]), pois, nela, a objetividade “é dada apenas de forma derivada, como re-presentação de sua percepção” (Brainard, 2002, p. 204, trad. nossa). Trata-se, portanto, da distinção concernente à relação intencional com a objetividade, a qual confere à intuição perceptiva o papel de originariamente fundante e aos demais atos, de fundados. Essa diferenciação, destaca Husserl, diz respeito à função de *preenchimento* desempenhada pela intuição perceptiva: “o modo *intuitivo* é um modo de vivenciar o sentido no qual o ‘objeto visado como tal’ é trazido intuitivamente à consciência, e um caso especialmente eminente dele é aquele em que o modo intuitivo é justamente *doador originário*” (Husserl, 2006, p. 304 [*Hua* III/1, p. 314]). Isso significa que, dentre os possíveis modos intuitivos de apreender a objetividade visada, a percepção em sentido amplo constitui a forma primordial da consciência racional porquanto “determina o nível máximo de preenchimento possível” (Brainard, 2002, p. 205, trad.

nossa) e, assim, pode conferir a máxima plenitude demandada pela intenção vazia¹⁰. Por conseguinte, sustenta Husserl,

[...] é próprio [...] ao caráter posicional possuir um caráter racional específico como uma marca distintiva que convém por essência a ele quando e somente quando ele é posição com base num sentido preenchido que doa originariamente, e não apenas com base num sentido qualquer (Husserl, 2006, p. 304 [*Hua* III/1, p. 315-316]).

Nesse contexto, ele também destaca que o caráter posicional de tal ato deriva fundamentalmente da objetividade. Segundo Husserl, é o aparecimento em carne e osso da objetividade visada que enseja o ato que a põe como uma efetividade, ou ainda, empregando termos utilizados em *Ideias I*, é a própria manifestação da objetividade que motiva uma intuição posicionante. Nas palavras do próprio fenomenólogo:

A toda aparição de uma coisa em carne e osso é *inerente* uma posição [...], ela [a posição] é 'motivada' pela aparição, e motivada [...] não apenas em geral, mas '*racionalmente motivada*'. Isso quer dizer a posição tem *seu fundamento originário de legitimação* no dado originário" (Husserl, 2006, p. 304-305 [*Hua* III/1, p. 316]).

¹⁰ Essa especificidade atribuída à percepção também pode ser vislumbrada no fato de que, consoante a descrição fenomenológica exercitada na 6ª *Investigação*, a plenitude intuitiva se configura, juntamente com a extensão e da vivacidade, pelo *teor de realidade*, que diz respeito precisamente ao conteúdo perceptivo de uma intuição. Nesse sentido, afirmara Husserl, na 6ª *Investigação*, que "os atos intuitivos têm uma plenitude que comporta, todavia, diferenças graduais para mais ou para menos [...]. Por mais perfeita que seja uma afiguração, resta *sempre uma diferença entre ela e a percepção*: a afiguração não nos dá o próprio objeto, nem sequer em parte, ela nos dá apenas a sua imagem que, enquanto imagem, nunca é a própria coisa. Por esta última, somos gratos à percepção" (Husserl, 1996b, p. 114 [*Hua* XIX/2, p. 646], grifos nosso). Constatação semelhante é sustentada em *Lógica Formal e Transcendental*, na qual Husserl afirma sucintamente que "o modo fundamental de autodoação é a percepção" (1962, p. 166 [*Hua* XVII, p. 141]). Desse modo, quanto maior for o teor de realidade de uma intuição preenchedora, isto é, quanto maior for o seu conteúdo perceptivo, maior também será o grau de preenchimento alcançado.

Essa formulação husserliana é indispensável para encararmos a definição de “evidência” exposta em *Ideias I*, tendo em vista que tal definição, apresentada logo após o supracitado, é delineada justamente através da articulação entre as noções de ato posicionante e objetividade motivadora: diz Husserl que “a visão intelectual [*Einsicht*], a evidência [*Evidenz*] em geral é [...] a unidade de uma posição racional com aquilo que a motiva” (Husserl, 2006, p. 305 [*Hua III/1*, p. 316]). Nesses termos, o fenomenólogo define a evidência em *Ideias I*, de um modo geral, como o ato sintético no qual se estabelece a unidade entre a intuição (posição racional originária) e a objetividade autodada (aquela que motiva a intuição). Ou seja, a evidência *lato sensu* é o ato que promove a síntese de identificação entre intuição e intenção vazia, em virtude do qual se reconhece que a objetividade visada foi efetivamente apreendida em sua autodoação.

Levando isso em conta, é possível atestar que o significado geral de “evidência” permanece sendo delimitado em outras obras fenomenológico-transcendentais através da realização da autodoação originária da objetividade.

Essa determinação geral do sentido de “evidência” é, por exemplo, apresentada de modo sumário em *Lógica e Teoria Geral da Ciência* (1917/1918), por meio da sua oposição à mera intenção vazia: evidência é a “consciência autodoadora em contraste com a mera visada sem a apreensão, com a intenção vazia sem preenchimento” (Husserl, 1996c, p. 326 [*Hua XXX*], trad. nossa). Ademais, em *Lógica Formal e Transcendental* (1929), no parágrafo 59 — cujo título já manifesta o sentido do conceito (“§59. Generalidades sobre a evidência como autodoação”) —, Husserl também a caracteriza a partir da sua natureza intencional e do seu caráter de autodoação originária:

Evidência designa [...] a realização intencional de autodoação. Mais precisamente: é a forma geral por excelência da “intencionalidade”, da “consciência de algo”; nela, a objetividade está diante da consciência como algo apreendido, visto-em-si; de tal maneira que a

consciência está com a própria objetividade. Podemos dizer também que a evidência é a consciência primordial: apreendo “a própria coisa”, *originaliter*; em contraste, por exemplo, com a sua apreensão em imagem ou com outras menções intuitivas ou vazias (Husserl, 1962, p. 166 [*Hua XVII*, p. 166], trad. nossa).

Nas *Meditações Cartesianas*, por sua vez, há, pelo menos, duas ocasiões nas quais Husserl tematiza diretamente o conceito de “evidência”, reiterando sua determinação enquanto consciência de doação originária e identificando tal acepção expressamente como o sentido amplo do conceito. Na primeira delas, Husserl afirma concisamente que, “no sentido mais lato de todos, evidência é uma *experiência* de que algo é e é assim, ela é, justamente, um fitar espiritualmente a própria coisa” (Husserl, 2013, p. 49 [*Hua I*, p. 52]) e sublinha que tal experiência, quando considerada nesse sentido amplo, *admite gradações*. Depois, ao refletir sobre a pretensão do julgar de atingir uma fundamentação última e autêntica como a meta final que orienta o fazer científico, Husserl enriquece essa definição com a explicitação da estrutura intencional da evidência:

[...] o julgar é um visar e, em geral, um simples presumir de que seja isto ou aquilo; o juízo (aquilo que é julgado) é, então, coisa simplesmente presumida, correspondentemente, estado-de-coisas presumido, ou visada coual, visada de um estado-de-coisas. Mas, eventualmente, contrapõe-se a isto um visar judicativo privilegiado (um ter consciência disto ou daquilo julgado). Chama-se evidência. Em vez de se visar remotamente uma coisa, na evidência a coisa está presente como *ela própria*, o estado-de-coisas está presente como ele próprio — aquele que julga tem-nos, portanto. Um julgar que simplesmente presume dirige-se, através de uma transposição consciente, para a evidência correspondente de acordo com a própria coisa ou estado-de-coisas. Esta transposição comporta em si o caráter do preenchimento da simples visada, o caráter da síntese de recobrimento concordante, ela é um estar ciente evidente a respeito da correção do que, acerca de uma coisa, fora antes visado remotamente (Husserl, 2013, p. 48 [*Hua I*, p. 51]).

Essa descrição demonstra que a evidência continua sendo entendida como o ato de síntese que promove o preenchimento da mera visada pela intuição da própria coisa ou estado-de-coisas. Acerca disso, é fundamental ressaltar que, desde a 6ª *Investigação*, Husserl já a encarava como ato responsável pela síntese de preenchimento na qual há o recobrimento da intenção significativa pela intuição, resultando na unidade de recobrimento (cf. Husserl, 1996b, p. 53 [*Hua* XIX/2, p. 571]). Essa comparação reforça o entendimento de que a compreensão husserliana acerca da estrutura intencional da evidência descrita nas *Investigações Lógicas* permanece vigente na Fenomenologia Transcendental.

O segundo momento no qual o conceito de evidência *lato sensu* é apresentado nas *Meditações Cartesianas* se situa no parágrafo 24, cujo título, analogamente à denominação do parágrafo 59 de *Lógica Formal e Transcendental*, também já antecipa o sentido em questão: “§24. Evidência como autoadoção e suas variações”. Em uma das formulações provavelmente mais cristalinas desse conceito, Husserl reafirma o entendimento de que a evidência é uma vivência intencional privilegiada devido à autoadoção originária da objetividade que nela pode ser realizada, o que subjetivamente significa assegurar-se de se está efetivamente diante da própria transcendência visada. Nas palavras do fenomenólogo:

No sentido mais lato, evidência designa um protofenômeno universal da vida intencional (perante outros modos de ter consciência, que podem ser *a priori* vazios, que podem ser pretensões, modos indiretos, impróprios), ela designa o modo da consciência bem preeminente da autoaparição, do apresentar-se-a-si-próprio, do dar-se-a-si-próprio de uma coisa, de um estado-de-coisas, de uma generalidade, de um valor, etc., no modo final do *ele próprio aí, imediata, intuitiva, originariamente dado*. Para o eu, isso quer dizer o seguinte: não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar antes junto a ela, contemplá-la, vê-la, encará-la. [...]. A respeito de muitos objetos, a evidência é [...], seguramente, uma possibilidade que surge como meta de uma intenção forcejante e realizadora para cada coisa que

tenha sido ou que possa vir a ser visada e, assim, como sendo, por essência um *traço fundamental da vida intencional em geral* (Husserl, 2013, p. 94-95 [Hua I, p. 92-93]).

Ela é identificada como um profenômeno universal, ou ainda um traço fundamental da vida intencional como um todo, porque qualquer vivência intencional possui na autodoação da objetividade a sua meta final, cuja realização é promovida por meio de sínteses de preenchimento concordante, ou, dito de outro modo, porque “cada consciência em geral ou tem já o caráter da evidência (ou seja, é autodoadora a respeito do seu objeto intencional) ou, está, por essência, ordenada à passagem para autodoação” (Husserl, 2013, p. 94-95 [Hua I, p. 92-93]).

Também é possível constatar n’*A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* a designação da evidência a partir da mesma característica reiteradas vezes indicada como determinante fundamental de seu sentido amplo: a autodoação originária. Em seu “Anexo III ao §9a”, datado de 1936, Husserl afirma que “a evidência não diz absolutamente mais nada do que *o apreender de um ente na consciência do seu si próprio aí originário* [...]. Nela, o que foi obtido *está aí originalmente como ele mesmo*” (Husserl, 2012a, p. 295 [Hua VI, p. 367]).

Para finalizar essa exposição centrada nas definições de evidência presentes em obras fenomenológico-transcendentais, um importante resumo de seus sentidos amplo e estrito pode ser observado com privilegiada clareza no apêndice 27 de *Análises sobre Sínteses Passivas* (Husserliana XI), datado de 1920-1921, que está em consonância com a conceituação *lato e stricto sensu* delimitada no §38 da 6ª *Investigação Lógica* e também observada, por exemplo, em *A Ideia da Fenomenologia* e nas *Meditações Cartesianas*:

A consciência da autodoação é evidente no sentido mais amplo: é uma consciência intuitiva em oposição a uma consciência cega, meramente antecipatória. A evidência neste sentido admite degraus. [...]. O segundo conceito de evidência, o mais restrito, é então como pura

autodação. [...] O correlato dessa evidência é aquilo que é puramente próprio [à objetividade], o ser verdadeiro. A evidência rigorosa é uma ideia, a ideia da completa vivência da autodação [...]. Seu correlato é a ideia do que existe verdadeiramente (Husserl, 1966, p. 431 [*Hua* XI], trad. nossa).

Em sentido amplo, então, “evidência” diz respeito a qualquer síntese de preenchimento que promova a intuição da objetividade em algum nível e que, por isso, contrapõe-se a mera visada vazia do objeto ou estado-de-coisas. Nesse sentido, evidência é autodação originária sujeita a incrementos ou supressões.

Em sentido estrito, porém, ela não denota qualquer autodação originária, mas exclusivamente a autodação originária *absoluta*, ou seja, aquela na qual a objetividade visada é autodata à intuição de uma maneira completa e indubitável. É neste sentido restrito — que não admite gradações, posto que o preenchimento intencional é pleno, ou seja, toda a objetividade visada é dada — que o correlato da evidência se caracteriza como a verdade *perfeita* (no sentido mais literal deste termo, isto é, completamente acabada) e que aquilo que antes era meramente visado, agora se legitima em sua efetividade, como ser-verdadeiro. Por fim, Husserl destaca que essa evidência *stricto sensu*, contudo, é uma ideia-limite, quer dizer, a despeito de sua realizabilidade, é a meta com a qual todas as evidências em sentido amplo que almejam o conhecimento verdadeiro estão comprometidas.

4 Considerações finais

A exposição realizada neste trabalho, na qual deliberadamente recorreremos a obras husserianas de décadas diferentes — desde 1906, com *Introdução à Lógica e à Teoria do Conhecimento*, até 1936, com *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* —, demonstra que compreensão fenomenológico-transcendental de “evidência” permanece substancialmente inalterada ao longo desse período.

Ademais, observamos que essa concepção não diverge de maneira relevante da conceituação husserliana empreendida nas *Investigações Lógicas*.

Em todos os momentos escrutinados, a evidência é consistentemente compreendida como o critério metodológico fundamental das descrições fenomenológicas. Ademais, no que concerne ao seu significado, a evidência continua sendo definida, *lato sensu*, como o ato sintético através do qual se realiza intencionalmente a autodoação originária, mais ou menos plena, das objetividades visadas e, *stricto sensu*, como a consciência da autodoação absoluta.

Após o exame desses aspectos essenciais de permanência na compreensão husserliana da “evidência”, é necessário, a título conclusivo, sublinhar brevemente que nem tudo se mantém inalterado.

Embora Husserl preserve o núcleo conceitual da evidência como critério metodológico e fundamento da Fenomenologia, bem como sua determinação como consciência de autodoação originária, a posição husserliana acerca da relação entre *adequação* e *apoditicidade* na consecução de evidências sobre uma inflexão relevante ao longo do desenvolvimento da Fenomenologia Transcendental, com implicações na questão acerca da possibilidade de obtenção de evidências capazes de promover a autodoação originária *completa e indubitável* do visado. Pelo menos a partir de 1925, no apêndice 12 de *Introdução à Filosofia*, Husserl passa a reconhecer manifestamente a possibilidade de dissociação entre *adequação* e *apoditicidade*, ao afirmar que “deve-se notar que *uma consciência de apoditicidade*, mesmo que seja autodata e intuída, *pode ser inadequada*” (Husserl, 2002, p. 401 [Hua XXXV], trad. nossa). Essa ponderação husserliana encontra confirmação nas *Meditações Cartesianas*, texto no qual o fenomenólogo claramente sustenta “que a *adequação e a apoditicidade* de uma evidência *não* têm de andar de mãos dadas” (Husserl, 2013, p. 60 [Hua I, p. 62]).

Motivados por tais declarações, nos dedicaremos a examinar, em investigação posterior, a relação entre adequação e apoditicidade

no tratamento husserliano da “evidência”, bem como suas consequências para o próprio projeto fenomenológico-transcendental.

Referências

- BRAINARD, Marcus. *Belief and its neutralization: Husserl's system of phenomenology in Ideas I*. Albany: State University of New York, 2002.
- HEFFERNAN, George. A Study in the Sedimented Origins of Evidence: Husserl and His Contemporaries Engaged in a Collective Essay in the Phenomenology and Psychology of Epistemic Justification. In: *Husserl Studies*, n. 16, 1999. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1006280712567>. Acesso em: 8 ago. 2024.
- HEFFERNAN, George. Miscellaneous Lucubrations on Husserl's Answer to the Question 'was die Evidenz sei': a Contribution to the Phenomenology of Evidence on the Occasion of the Publication of Husserliana Volume XXX. In: *Husserl Studies*, v. 15, 1998. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1023/A:1006043225566>. Acesso em: 19 ago. 2024.
- HEFFERNAN, George. On Husserl's Remark that "[s]elbst eine sich als apodiktisch ausgebende Evidenz kann sich als Täuschung enthüllen ..." (XVII 164:32-33): Does the Phenomenological Method Yield Any Epistemic Infallibility? In: *Husserl Studies*, v. 25, 2009. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s10743-008-9051-5>. Acesso em 24 ago. 2024.
- HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a Fenomenologia Transcendental: uma introdução à Filosofia Fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012a.
- HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Analysen zur passiven Synthesis*. Aus Vorlesungs – und Forschungsmanuskripten, 1918-1926. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1966. (*Husserliana* XI).
- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*. Vorlesungen 1906-1907. Hrsg. von Ulrich Melle. Dordrecht/Boston/Lancaster: Martinus Nijhoff, 1984. (*Husserliana* XXIV).

- HUSSERL, Edmund. *Einleitung in die Philosophie*. Vorlesungen 1922-1923. Hrsg. von Berndt Goossens. Dordrecht: Springer, 2002. (*Husserliana* XXXV).
- HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie: Zweiter Teil (1923/1924) – Theorie der Phänomenologischen Reduktion*. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1996a. (*Husserliana* VIII).
- HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica: Introdução geral à Fenomenologia Pura*. Trad. Márcio Suzuki. 2. ed. Aparecida: Ideias & Letras, 2006. (Coleção Subjetividade Contemporânea).
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Primeiro Volume: Prolegómenos à Lógica Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas*. Segundo Volume, parte I: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento. Trad. Pedro M. S. Alves; Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Forense, 2012b.
- HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Sexta investigação (elementos de uma Elucidação Fenomenológica do Conhecimento)*. Trad. Zeljko Loparic e Andrea M. A. de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural, 1996b. (Coleção Os pensadores).
- HUSSERL, Edmund. *Logik und Allgemeine Wissenschaftstheorie: Vorlesungen 1917/18*. Mit Ergänzenden Texten aus der Ersten Fassung von 1910/11. Hrsg. Von Ursula Panzer. Dordrecht, Boston, London: Kluwer Publishers, 1996c. (*Husserliana* XXX).
- HUSSERL, Edmund. *Lógica Formal y Lógica Transcendental: Ensayo de una crítica de la razón lógica*. Trad. Luis Villoro. Ciudad do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.
- HUSSERL, Edmund. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.
- MISSAGGIA, Juliana. A concepção fenomenológica de verdade como elemento motivador da “virada idealista” husserliana. In: *Veritas – Revista de Filosofia da PUCRS*, v. 61, n. 2, 2016. Disponível em: <https://revistas.eletronicas.pucrs.br/ojs/index.php/veritas/article/view/21864/15281>. Acesso em 15 nov. 2024.

- MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Mundo e Intencionalidade: ensaio sobre o conceito de mundo na Fenomenologia de Husserl*. Tese (Doutorado em Filosofia). Universidade de Coimbra. Coimbra, 1961.
- STRÖKER, Elizabeth. *The Husserlian Foundations of Science*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1997. (*Contributions to Phenomenology* 30).
- TEIXEIRA, Dario. *Cadernos de Filosofia Alemã*. São Paulo, n, 10, 2007. Resenha de: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Trad. Marcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, 2006.
- TUGENDHAT, Ernst. *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. Berlin: Walter de Gruyter & Co, 1970.

O tema da história no desenvolvimento da fenomenologia de Edmund Husserl

Karine Boaventura Rente Santos¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.07>

O presente texto tem como objetivo propor uma reflexão acerca do desenvolvimento do tema da história no interior da fenomenologia husserliana demonstrando o crescimento da relevância dessa temática ao longo das décadas. Apresenta-se como ponto de partida dessa reflexão uma frase dirigida de Husserl a Misch por carta em 1930 que afirma que “todo pensador autônomo deveria mudar seu nome a cada década já que então ele se torna outra pessoa” (1993, p. 281). Tal frase aplicada aqui diz respeito à transformação da perspectiva do fenomenólogo acerca da dimensão da história à medida que autonomamente formava, ampliava e divulgava sua teoria inédita. Essa transformação é descrita pelo fenomenólogo como justificada a partir do processo de elaboração da teoria fenomenológica e não por uma postura de convicção ahistórica, visto que o endereçamento tardio da história estaria fundado na necessidade de avanço do método fenomenológico para responder cientificamente pela dimensão dos fenômenos sócio-históricos aclarando pré-requisitos e criando conceitos (Husserl, 1993, p. 283).

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (bolsista CNPq). Mestre em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia. Licenciada em Filosofia e Especialista em Filosofia da Natureza pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia. E-mail: boaventurarente@gmail.com

Conforme o fenomenólogo, a viragem de sua teoria sobre o problema da história ocorre entre a formulação da abordagem em *Investigações Lógicas* e aquela manifesta em *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* quando a filosofia descritiva ocupada com a lógica formal e a ontologia real se reformulou como teoria da subjetividade transcendental que abrangia a historicidade (Husserl, 1993, p. 275-282). Nesse sentido, o texto trata da construção de uma abordagem fenomenológica da história com ênfase em três décadas da produção intelectual de Edmund Husserl não sem antes mencionar o contato com Dilthey que teria sido o ponto de partida dessa inclinação.

A viragem mencionada para a esfera da história entre *Investigações* e *Ideias* teria como seu ponto de partida o encontro entre Husserl e Dilthey em Berlim datado de 1905 após a apreciação positiva do segundo da obra precursora da fenomenologia husserliana. Essa avaliação de Dilthey das análises presentes em *Investigações* se deve à constatação de que elas estavam em harmonia e representavam um desenvolvimento metodológico do ideal de psicologia descritiva almejado (Husserl, 1962, p. 34), apreciação que dado o correto retorno à subjetividade e suas experiências motivara o hermeneuta a ministrar cursos sobre a obra na Universidade de Berlim em 1904 (Tillman, 1976, p. 123-124). O encontro entre os autores foi descrito pelo fenomenólogo como o momento em que reconheceu pela primeira vez a unilateralidade de uma filosofia que desconsidera o caráter histórico do conhecimento científico (Landgrebe, 1974, p. 111), sendo justamente “algumas conversas com Dilthey em Berlim em 1905 [...] um impulso que levou do Husserl das *Investigações Lógicas* para o das *Ideias*” (Husserl, 1994, p. 275). Localizado o reconhecimento da importância do tema da história para a realização do projeto da fenomenologia husserliana, a dimensão da história passa a ser considerada a partir da década de 1910 em textos para publicação como *Filosofia como Ciência Rigorosa e Ideais* e em manuscritos a partir de 1905 como os publicados

no primeiro volume de *Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade* (Moran, 2012, p. 149-150). Apresentado o momento apontado por Husserl enquanto precursor do tratamento da dimensão histórica na fenomenologia, o texto se dirige aos desenvolvimentos da teoria fenomenológica que ao longo das décadas amadureceram o seu conceito de história.

1 O surgimento da história como tema da fenomenologia em 1910

Inicia-se o tratamento da história na década de 1910 com o artigo *Filosofia como Ciência Rigorosa* e a resultante correspondência entre Husserl e Dilthey que lida com a crítica husserliana ao historicismo e a defesa do tratamento da história à nível *a priori*. Realizando a crítica das vertentes filosóficas contemporâneas distantes da cientificidade, Husserl (1987, p. 41-45) encontra no historicismo representado por Dilthey um afastamento da concepção científica da filosofia presente na postura cética sobre a possibilidade de validade absoluta da filosofia que define a disciplina como mera sabedoria em constante transformação em paralelo com a mudança social que a origina. Essa obra trata dos limites da história e das consequências da ultrapassagem desses limites no historicismo, afirmando que a disciplina como ciência fática não responde pela possibilidade e validade do conhecimento humano (Husserl, 1987, p. 59-62) e que a negação historicista dessa limitação caracteriza a teoria como relativismo e reducionismo histórico que resultam em uma posição de ceticismo radical (Husserl, 1987, p. 42-47). Na correspondência entre Husserl e Dilthey motivada pela publicação do artigo crítico, Husserl (1993, p. 50-51) endereça a necessidade do tratamento *a priori* da história com a finalidade de descrever as condições de possibilidade aplicadas aos fenômenos históricos e seus desenvolvimentos culturais

por meio da fenomenologia sem que haja a abstração vazia e a descaracterização do âmbito da disciplina em sua relatividade característica. Portanto, o artigo e a correspondência que dele resulta trata da história com a finalidade de delimitação do alcance e da competência da disciplina e da necessidade de estudo da estrutura *a priori* da história que deveria ser realizado na fenomenologia.

Toda validade objetiva, inclusive a da religião, da arte, etc., aponta para princípios ideais e, portanto, absolutos (em certo sentido, “absolutos”), para um *a priori* que, como tal, não é de forma alguma limitado por fatos históricos antropológicos (Husserl, 1993, p. 48).

Assim:

Toda ciência da existência, por exemplo, ciência da natureza física, do espírito humano etc., se transforma *eo ipso* em “metafísica” (de acordo com o meu conceito), assim que é relacionada com a teoria fenomenológica da essência e aprende de suas fontes a explicação final do significado, ou seja, a determinação final de seu conteúdo de verdade. [...] Toda a realização natural da existência, toda a realização dentro da primeira atitude deixa em aberto uma dimensão de problemas, de cuja solução depende a determinação final última [no âmbito da metafísica] do sentido da existência e a avaliação final da verdade supostamente já alcançada na atitude “natural” (1ª) (Husserl, 1993, p. 50).

No volume I de *Sobre a Fenomenologia da Intersubjetividade*, a história surge no contexto de *Os Problemas Fundamentais da Fenomenologia* e outros manuscritos associada aos temas psicologia pura e da motivação como visão alternativa à abordagem objetivista. Aqui a psicologia pura se interessa pela consciência vista diretamente na percepção interior com seus modos e seus conteúdos de experiência sem induzir deles julgamentos sobre a natureza física (Husserl, 1973, p. 80-83), interesse responde pelas demais subjetividades uma vez vista a operação semelhante pela empatia e pela comunicação que permite a apreensão geral da essência da consciência (Husserl, 1973, p. 83-89).

Oposto ao tratamento da ciência objetiva dos fenômenos históricos restrito à natureza, Husserl (1973, p. 89-90) descreve a perspectiva fenomenológica sobre o desenvolvimento histórico daquilo que é considerado empiricamente como fatos de cultura nos termos de *objetos intencionais da consciência* a serem endereçados através de “uma ‘história’ descritiva (*Historie*), uma história narrativa (*Geschichte*) da vida pura da mente”.

Complementarmente em outro manuscrito de 1910 publicado também no volume XIII da Husserliana, o tratamento da história se configura como a tematização do relacionamento da subjetividade própria com o mundo intersubjetivo e com as demais subjetividades que esclarece os contextos intersubjetivos de motivação responsáveis pelos efeitos descritos na abordagem naturalista recorrendo ao objetivismo causal (Husserl, 1973, p. 96-98). Desse modo, a obra contribui para a discussão da visão de Husserl acerca da história em 1910 fornecendo um primeiro esboço da forma correta de desenvolvimento da disciplina voltada para a compreensão intuitiva das relações intersubjetivas de motivação.

A história é tema do volume II de *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica* baseado em manuscrito de 1912 expandido em 1915 e editado primeiro por Stein em 1916 e 1918 e depois por Landgrebe em 1923 com textos de 1913. Em especial na terceira parte e nos anexos inseridos a pedido de Husserl na edição de 23, *Ideias II* aponta para a história novamente como estudo intuitivo da relação de motivação das associações pessoais o mundo circundante com o foco no comportamento da pessoa acerca do mundo circundante como fonte de motivação com os seus correlatos tratados na sua unidade e no seu processo de desenvolvimento (Husserl, 1952, p. 377-379). Assim como todas demais ciências do espírito orientadas pela atitude científica humana, a história é uma ciência descritiva baseada em intuições que lida com as objetividades da dimensão pessoal como subnível da explicação subjetiva (Husserl, 1952, p. 366-367); contudo,

ela se distingue ao tratar da motivação e da individualidade de uma associação pessoal na experiência empática das vivências alheias (Husserl, 1952, p. 390). Afastando sua acepção da disciplina da objetivista, Husserl (1952, p. 392) diferencia o tratamento da subjetividade nas ciências humanas daquele presente nas ciências naturais apontando que as primeiras compreendem o domínio subjetivo a partir das noções de liberdade e motivação relativas ao pessoal enquanto as segundas o interpretam nos termos da substancialidade e da causalidade porque transferem ao objeto a natureza de coisa. Assim, *Ideias II* se encontra em consonância com o artigo de *Logos* e os manuscritos de 1910 reforçando a descrição da abordagem relativa à história como ciência humana e a caracterização de seu objeto como as relações de motivação que sustentam o histórico.

Eu, como historiador, ou nós, como historiadores, trabalhando em comunidade, construímos, a partir de dados da experiência real, representações legítimas do ser pessoal em realizações pessoais e formações de realização em unificação progressiva [...] Esse tipo de experiência é aquele que se abre; não é uma inferência conceitual de julgamento, mas uma revelação intuitiva, cujos resultados não são proposições, mas intuições sistematicamente unificadas, [...] diretamente intuitivas para a personalidade temática ou para outros em seu nexos. Esse é, portanto, o nível da história. Ele quer produzir uma compreensão intuitiva para os espíritos em relação ao seu mundo espiritual circundante comum (Husserl, 1952, p. 379).

Por meio do breve resumo do tratamento da história em três reflexões distintas de Husserl escritas na década de 1910, o texto enfatiza que já nesse período é possível encontrar a dimensão histórica como objeto marginal da fenomenologia husserliana. Figuram entre os tópicos relacionados com a história endereçados nesse período a determinação do alcance da disciplina, a necessidade de explicitar de modo *a priori* os fenômenos históricos, a caracterização da atitude científica humana em contraponto à abordagem das ciências exatas da natureza e a definição da disciplina como ciência de base intuitiva

reflexiva que visa o esclarecimento das relações interpessoais de motivação. Nas três obras, o fenomenólogo distancia a história de sua acepção objetivista apontando que o esclarecimento dos fenômenos históricos voltado para a interpretação meramente dos fatos por meio da lógica causal ignora a necessidade do tratamento da essência da vida do espírito que revela a liberdade e motivação como seus aspectos estruturantes. Esses temas permanecem presentes na década de 1920 recebendo novos desenvolvimentos nos artigos para a *Revista Kaizo*, *Psicologia Fenomenológica* e *Meditações Cartesianas*.

2 Desdobramentos do tema da história na fenomenologia husserliana em 1920

O principal objeto dos *Cinco Ensaios sobre a Renovação* escritos para *Revista Kaizo* consiste na clarificação da essência e do método do projeto a ser realizado para renovação da civilização europeia enquanto humanidade culturalmente guiada pela razão. No artigo *Renovação: O problema e o método* (1923), o fenomenólogo constata que a compreensão do homem foi negligenciada em prol do domínio técnico nas ciências contemporâneas naturais e humanas, incluso a história, visto que as últimas adquirem o modelo empírico de organização de fatos sem a presença da ciência apriorística que trata da essência do espírito humano os tornando compreensíveis (Husserl, 1989, p. 6-7). Constatada a ausência de uma ciência apriorística das formas e das leis da essência do espírito como base para as ciências humanas, Husserl (1989, p. 8-13) evidencia a impossibilidade da mera aplicação dos princípios relativos à natureza à dimensão espiritual tratada pelas ciências humanas e aponta que disciplinas como a história lidam com a individualidade e a motivação que não são passíveis de explicação causal exata. No quinto e último artigo elaborado para *Kaizo* e não publicado chamado *Tipos formais de cultura na evolução da humanidade*, o

historiador é descrito como aquele que documenta o desenvolvimento das ideias relevantes enquanto instâncias formadoras das comunidades humanas tematizando as relações de motivação historicamente presentes no contexto concreto sem fazer recurso à explicação causal (Husserl, 1989, p. 89-94). Nota-se o retorno dos temas da distinção entre a atitude adequada às ciências humanas daquela desenvolvida pelas ciências naturais exatas, da defesa do estudo da essência do espírito como fundamento das humanidades e da história como estudo da motivação.

Em um contexto distinto, a história surge pontualmente no curso sobre psicologia fenomenológica ministrado em Freiburg em 1925 retomando a distinção entre as ciências humanas e naturais e a necessidade de fundamentação *a priori* do tema das humanidades. Após descrever o processo de desenvolvimento da psicologia inclusive o estágio contemporâneo enquanto a aplicação dos princípios das ciências exatas da natureza, Husserl (1968, p. 3-11) identifica em Dilthey o primeiro crítico ao modelo de compreensão da psiquê por meio da replicação da abordagem da física atomista e à pretensão dessa psicologia explicativa construtivista de fundamentar as ciências humanas. Ainda que atribua a Dilthey as reflexões valiosas sobre a natureza e o método da história realizada nas décadas anteriores, a ideia diltheyana de psicologia que seria responsável por fundamentar humanidades como a história é rejeitada pelo fenomenólogo que aponta para incapacidade de uma descrição voltada apenas para as motivações pessoais enquanto história natural responder pela legalidade do espírito (Husserl, 1968, p. 11-20). Tematizado nessa obra é o aspecto do interesse do historiador para a dimensão pessoal juntamente com as demais socioculturais, aqui o horizonte pessoal é considerado como abrangendo o tipo de engajamento com o mundo circundante em que as ciências naturais são desenvolvidas e a história como disciplina é caracterizada como integrante das ciências pessoais que se dedica à dimensão factual (Husserl, 1968, p. 230-231).

Novamente a história e as demais ciências humanas são abordadas com a finalidade de separação da orientação e do método presente nelas em relação às ciências naturais exatas aqui com o adendo da menção ao âmbito pessoal que caracteriza as humanidades.

A história é uma ciência pessoal abrangente, uma ciência do pessoal e de sua facticidade considerada de forma abrangente. [...] O historiador estende seu interesse temático a um horizonte unitário de experiência que une na unidade de uma humanidade todas as personalidades e comunidades que são de seu interesse, uma unidade à qual ele próprio também pertence. E essa humanidade é uma humanidade no mundo espacial e no próprio mundo espaço-temporal, que, é claro, entra em questão para ele apenas como um mundo pessoal circundante (Husserl, 1968, p. 230-231).

Ainda na década de 1920, a história surge em *Conferências de Paris* e *Meditações Cartesianas* com uma antecipação da perspectiva que será desenvolvida em *Crise* se referindo a abordagem do tema a partir do conceito de historicidade e generatividade. Durante as *Conferências de Paris* ministradas em 1929, o problema do sentido da história é retratado como questão a ser endereçada pela fenomenologia sem o recurso à Metafísica tradicional das coisas-em-si mesmas e com base na descrição da intersubjetividade transcendental, da essência da mônada e de seus modos de comunalização aplicados aqui na esfera fática como uma de suas possibilidades concebíveis (Husserl, 1950, p. 39). Em *Meditações Cartesianas*, Husserl (1950, p. 160-161) considera a história como o âmbito em que o mundo de circundante concreto é moldado pela comunidade da qual ele é correlato por meio da ação individual e comunalizada que produz significado humano, de maneira que o esclarecimento de uma instituição humana no presente recorre à abertura do seu passado originariamente disponível aos membros da comunidade constituinte. Essa obra apresenta as questões generativas sem tratar delas sistematicamente no decorrer da via cartesiana à fenomenologia visto que são problemas de complexidade superior que

cobram para a sua explicitação a resposta aos níveis inferiores (Husserl, 1950, p. 169), dentre essas questões residem o problema do sentido da história, a Morte, o Destino e a possibilidade de uma vida autêntica para a fenomenologia (Husserl, 1950, p. 182). Logo, as reflexões referentes as *Conferências de Paris* posteriormente ampliadas em *Meditações* no limiar da década de 1920 acrescentam ao tratamento da história a associação ao horizonte generativo a ser tratado com aprofundamento em 1930.

Cada homem compreende, para começar, o seu mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para a compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originariedade que só para ele é possível e que está vedada para os homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade. [...] Partindo do que é compreensível de um modo generalíssimo, deve abrir uma via de acesso à recompreensão de estratos do presente cada vez maiores e, a partir deles, do passado histórico, o qual ajuda de novo a um descobrimento mais alargado do presente (Husserl, 1950, p. 161).

Assim, pois, no recorte teórico das três reflexões abordadas na década de 1920 se reconhece a repetição dos temas da década anterior como a separação entre as ciências naturais exatas e humanas e a necessidade de tratamento *a priori* da esfera pessoal. Considerando a distinção entre os campos científicos, a história como uma das humanidades é demonstrada como disciplina incompatível com a atitude e metodologia das ciências naturais exatas seja a partir do apontamento da diferença entre funcionamento da causalidade e da motivação ou daquela ruptura referente ao modo de endereçamento dos fenômenos pela explicação e pela compreensão que as separam. Certamente esse ponto contribui nas obras para a defesa do tratamento

da dimensão espiritual e pessoal à nível *a priori* como base das humanidades porque esse esclarecimento é o responsável por possibilitar a adequação da ciência ao seu objeto, revelando aspectos tais como o funcionamento através do vínculo de motivação invés de causalidade, a orientação pessoal e a originalidade do acesso intuitivo nessa esfera. Dentre os pontos levantados no estudo da essência da dimensão espiritual se encontra o caráter originário do acesso ao pessoal e a referência à problemática generativa aplicados à história que serão tratados posteriormente em *Crise*.

3 O conceito de historicidade na fenomenologia husserliana na década de 1930 em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*

Em primeiro lugar, a obra *A Crise das Ciências Europeias e Fenomenologia Transcendental* destaca no tratamento fenomenológico da história o distanciamento da perspectiva explicativa causal da historiografia pela compreensão interna de sentido. Husserl (1976, p. 56-59) almeja um estudo da história orientado para a sua compreensão interna que considera que o sentido, a motivação e a unidade ambos ocultos e intrínsecos no que é aparente enquanto “mera facticidade”, defendendo assim o caráter fundamental dos estudos história para a filosofia que na acepção defendida pelo fenomenólogo são capazes responder pelas origens das instituições humanas (Husserl, 1976, p. 307). Compreender a história internamente significa direcionar o foco da pesquisa para o sentido que motiva a ação dos sujeitos históricos unificando a direção dos esforços de múltiplos membros de uma comunidade, perspectiva que se contrapõe à análise historiográfica da história que tem ênfase na descrição e na cronologia dos fatos históricos com a finalidade de estabelecer a relação causal entre eles (Husserl, 1976, p. 71-72).

O caso de aplicação dessa abordagem na obra *Crise* consiste no desenvolvimento da humanidade europeia e o seu sentido de comunidade voltada para um projeto de racionalidade que pudesse conduzir de forma plenamente justificada a vida humana, exemplo no qual o fenomenólogo alerta para a impossibilidade de refutar o sentido geral com base em testemunhos autobiográficos e em meros fatos (Husserl, 1976, p. 74). Consequentemente, a história não é tratada pela descrição dos fatos em ordem cronológica e a explicação das relações de causação entre os acontecimentos, mas, sim, pela compreensão do sentido motivador que desencadeia ação comunitária.

O tipo de considerações que temos a empreender, modo esse que determina já o estilo das indicações preliminares, não é o de considerações históricas no sentido usual. Importa-nos tornar compreensível a teleologia do devir histórico [...] Procuraremos a compreensão da unidade que vigora em toda a definição histórica de metas, em todas as divergências e convergências das suas transformações, e, numa crítica permanente que tem sempre em vista a conexão histórica total como conexão pessoal, procuraremos discernir, por fim, a única tarefa histórica que pessoalmente podemos reconhecer como a nossa. Trata-se de discernir não a partir de fora, do fato, e como se o devir temporal em que nós próprios estamos inseridos fosse uma mera sequência causal exterior, mas de discernir a partir de dentro (Husserl, 1976, p. 72).

Em segundo lugar, o autor reforça o caráter pessoal da história apontado anteriormente em sua obra tratando dessa estrutura no contexto histórico como intersubjetiva e interpessoal na formação de habitualidades sobre o mundo circundante. É importante entender o que significa dizer que o sujeito histórico se constitui como eu pessoal definindo essa dimensão subjetiva enquanto aquele que decide, que age e que se posiciona consequentemente acerca do mundo circundante construindo por meio dos seus posicionamentos as habitualidades que compõem o eu-pessoal estável e permanente

dotado da unidade identitária de caráter pessoal próprio (Husserl, 1950, p. 100-102).

Essa estrutura não se restringe ao indivíduo estando presente também intersubjetivamente porque as subjetividades agem implicadas em uma unidade intersubjetiva que não influencia apenas os seus atos individualmente, mas a formação da sua própria identidade e da identidade coletiva partilhada por um determinado grupo que agem coletivamente de modo unificado em relação ao seu mundo circundante (Husserl, 1976, p. 234-240). Tratando da inclusão do estudo da história no horizonte pessoal com as ciências humanas, Husserl (2012, p. 234) assinala a natureza dos objetos da história como legados humanos que são compreendidos assim porque “na atitude pessoal o interesse se orienta para pessoas, e o seu comportar-se e relacionar-se com o mundo, para as maneiras como as pessoas temáticas têm consciência daquilo que tem consciência como sendo para elas”. Aqui a história é retratada como um campo inalcançável para as ciências exatas sendo impossível sua captação na forma de objetividade e sua natureza determinada a partir dos vínculos subjetivos na ação e nos seus correlatos.

Por fim, a estrutura da formação da história é endereçada na obra *Crise* por meio do conceito de generatividade que explicita a transmissão intergeracional de sentido viabilizadora da unificação de ação de sujeitos acerca de dado acontecimento histórico. Assim como a constituição pessoal, a generatividade é endereçada como estrutura que ultrapassa os limites da vida individual e responde pela construção de sentido de modo intersubjetivo e intergeracional, sendo elemento de fundamentação da história e considerada quando se investiga fenômenos sócio-históricos com a finalidade de compreender as motivações, metas, etc que os orientam (Husserl, 1976, p. 484-485). Husserl (1976, p. 502-503) aponta para a generatividade como forma originária da vivência histórica do eu concreto por meio da qual se viabiliza a transmissão de um sentido original gerado por uma ou mais

personalidades históricas através das gerações de uma mesma comunidade permitindo a formação de uma identidade coletiva composta pelo legado da ação coletiva na totalidade de um mundo de significado humano comum. Em outras palavras, a compreensão de qualquer fenômeno histórico necessita do contexto do processo generativo ao qual aquele acontecimento pertence porque o sujeito histórico em questão se forma a partir da comunidade ao qual pertence e da qual herda o significado humano que orienta a sua relação com o mundo ao seu redor e, como participante ativo da geração, ecoa na comunidade sua própria contribuição (Husserl, 1976, p. 488). Conseqüentemente o tratamento da história pela fenomenologia ganha com um conceito de generatividade o esclarecimento de um aspecto chave no que tange à estrutura da sua formação no sentido da fundamentação *a priori*.

Apresentados esses três aspectos que determinam o tratamento de Husserl da história na década de 1930, o texto se dirige ao conceito de historicidade presente na obra *Crise* e outros manuscritos que responde pela história concreta de cada comunidade. Isoladamente a historicidade é descrita como a temporalização sócio-histórica, facticidade comunal ou a trajetória histórica de uma comunidade particular em que se dá o entrelaçamento entre produção original de sentido e o seu processo de sedimentação na tradição através da transmissão concretamente dado desse sentido fundante entre pessoas e entre gerações que conduz à incorporação do conteúdo plena (Husserl, 1976, p. 380).

A historicidade de uma comunidade responde pelo vir a ser e devir histórico do sentido que é própria à unidade intersubjetiva no intervalo histórico desde o seu surgimento na formulação original até o seu destino contemplado na forma final (Husserl, 1976, p. 308), totalidade pode ser tratada retrospectivamente para a compreensão da instituição através do método estudo retrospectivo histórico crítico (Husserl, 1976, p. 169-170). Somada ao tratamento da natureza interna,

peçoal e generativa da história, a descrição da historicidade como manifestação fática do desdobramento histórico de uma dada comunidade aponta para a visão do fenomenólogo da história como orientada principalmente para unidade interpessoal e intergeracional formada a partir da partilha de sentido com o pertencimento a determinado legado cultural (Husserl, 1976, p. 488). No tratamento da história a partir dos vínculos de motivação entre os indivíduos considerada a natureza pessoal do engajamento na história e sua construção generativa entram em foco a relação dos sujeitos históricos com suas comunidades de origem.

Nesse tocante, a historicidade aparece como uma via de mão dupla em que aqueles formados pelo legado da comunidade a qual pertencem também figuram como formadores dessa comunidade abrindo margem para a transformação ativa da história. Essa estrutura própria à historicidade permite que seja tratada voltada para a comunidade que atua para a sua formação e para os correlatos dessa atuação considerando, de um lado, o mundo circundante em formação partilhado pelos membros com os significados humanos que integram essa unidade e, do outro, os agentes formadores que atuam, atuaram e atuarão na conservação e produção desse mundo (Husserl, 1976, p. 488). Relativa aos membros de uma comunidade, a historicidade figura no vínculo de pertencimento de cada sujeito histórico à trajetória total que o determina (Husserl, 1976, p. 157) que origina seu mundo pessoal presente, que aponta para um passado e um futuro histórico que ultrapassam os limites da sua existência (Husserl, 1976, p. 204) e que influencia o seu posicionamento acerca do mundo (Husserl, 1976, p. 406). Tratando a historicidade a partir da própria comunidade, cada comunidade com o seu correlato da formação de cultura é portadora de uma historicidade que representa essa trajetória histórica de construção da identidade característica (Husserl, 1976, p. 11), a qual individualiza as comunidades e vincula como pertencentes os membros presentes e todos aqueles que contribuíram e contribuirão

para ela (Husserl, 1976, p. 204). Concluindo que a compreensão da história na fenomenologia husserliana se direciona de forma dupla para os correlatos dos atores e dos produtos do desenvolvimento histórico compreendidos como mutuamente relevantes para compreensão uns dos outros.

Homens que, como realidades psicofísicas, não têm meramente um ser como fatos no mundo dos fatos, mas também um outro ser, um ser como pessoas num todo pessoal e, como tal, que não estão ligados exteriormente, mas vinculados a algo. [...] Cada homem está, como pessoa, nas suas conexões generativas, as quais, entendidas pessoal e espiritualmente, estão na unidade de uma historicidade; esta não é somente uma consequência de fatualidades passadas, mas em cada presente, na sua fatualidade, está implicada como uma herança espiritual escondida, como o passado que formou a pessoa de hoje e, como a formação dela, nela está intencionalmente implicada. A isto prende-se o vago saber geral de cada homem do seu ser e do seu pertencimento a uma geração; mas esta não é para ele, em geral, como uma cadeia de pessoas presentes e há muito mortas que, não obstante mortas, existem ainda hoje (com os seus pensamentos e obras repetíveis com qualquer frequência que se queira, reproduzíveis por meio de um recompreender) em ato, fertilizando, promovendo e, eventualmente, também travando sempre de novo os pensamentos dos presentes, em qualquer caso a motivá-los na sua existência profissional (Husserl, 1976, p. 487-488).

Com base na retrospectiva baseada em obras produzidas ao longo de três décadas do desenvolvimento da fenomenologia husserliana, esse texto apresenta a tese de que há um crescente interesse e o aprofundamento do tema da história no pensamento de Husserl. Conforme indicado, o texto aponta para o surgimento do interesse e do reconhecimento da relevância da história para o projeto da fenomenologia husserliana de tratamento do conhecimento no contato com Dilthey que teria conduzido o fenomenólogo a iniciar o questionamento sobre a dimensão histórica distribuído ao longo de décadas de seu pensamento parcial e resumidamente cobertos ao longo

dessa retrospectiva teórica. Tardiamente a perspectiva do fenomenólogo acerca da história se apresenta enriquecida pelos desenvolvimentos do próprio método fenomenológico e ampliação do seu escopo de alcance entregando à abordagem as ferramentas teóricas que Husserl aponta como necessárias nas cartas à Misch citadas na introdução desse texto como os pré-requisitos para o tratamento científico e sistemático do horizonte dos fenômenos históricos. Observando as conclusões acerca da história manifestas nas reflexões da década de 1930, as contribuições do trabalho intelectual legado das reflexões citadas anteriormente se mostram como solo preparatório da abordagem fenomenológica da história definindo o papel da teoria transcendental da intersubjetividade em relação a esse horizonte de fenômenos a ser realizado assim que a própria fenomenologia estivesse amadurecida.

Referências

- CARR, David. *Experience and history: Phenomenological perspectives on the historical world*. Oxford University Press, 2014.
- CASEMENT, William. Husserl and the Philosophy of History. In: *History and Theory*, v. 27, n. 3, 1988.
- GHIGI, Nicoletta. History as the Unveiling of the Telos: The Husserlian Critique of the Weltanschauungen. In: *Logos of Phenomenology and Phenomenology of the Logos. Book Three: Logos of History-Logos of Life. Historicity, Time, Nature, Communication, Consciousness, Alterity, Culture*. Dordrecht: Springer Netherlands, 2006.
- HUSSERL, Edmund. Briefwechsel. Band III: Die Göttinger Schule. Teil 6: Philosophenbriefe. In: *Husserliana Dokumente*, 1993.
- HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Husserliana I. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1950.
- HUSSERL, Edmund. Fünf Aufsätze über Erneuerung. In: *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. Husserliana XXVII. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1989.

- HUSSERL, Edmund. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie II: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1952.
- HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der Europäischen Wissenschaften und die Transzendente Phänomenologie*. Husserliana VI. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1976.
- HUSSERL, Edmund. *Phänomenologische Psychologie*. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1968.
- HUSSERL, Edmund. Philosophie als strenge Wissenschaft. In: *Aufsätze und Vorträge (1911-1921)*. Husserliana XXV. Dordrecht: Martinus Nijhoff, 1987.
- HUSSERL, Edmund. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Erste Teil: 1905-1920. Husserliana XIII. Martinus Nijhoff: Den Haag, 1973.
- LANDGREBE, Ludwig. A Meditation on Husserl's Statement: "History is the grand fact of absolute Being". *The Southwestern Journal of Philosophy*, v. 5, n. 3, 1974.
- MORAN, Dermot. Husserl on relativism. In: *The Emergence of Relativism*. Routledge, 2019.
- MORAN, Dermot. Husserl's crisis of the European sciences and transcendental phenomenology: An introduction. Cambridge University Press, 2012.
- TILLMAN, Mary Katherine. *Dilthey and Husserl*. Journal of the British Society for Phenomenology, v. 7, n. 2, 1976.

A morte do outro, fantasma de meu ser

Thiago Sitoni Gonçalves¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.08>

1 Introdução

Quando Sartre elabora uma fenomenologia do olhar para superar os riscos do solipsismo, das relações de intelecção com outrem, ele posiciona o ser-para-outrem numa experiência concreta. Um vínculo ambíguo e paradoxal. O outro, este que ora desaparece na afirmação da consciência-de-si, ora se verteu em mônadas com janelas e portas fechadas, é quem se pode perceber e ser percebido; ser-sujeito, ser-objeto; flagrar e ser pego. De um toque voyeurístico, a exemplo do sujeito espiando no buraco da fechadura, outrem é o olhar que fulgura a cena do acontecimento vivido, qualificando-o pela vergonha ou pelo orgulho.

O outro sob a redoma de um nada que assombra a situação explicita-se desde Pierre no capítulo “A origem do nada” em seu famoso atraso no café:

[...] é o nada do fundo que desliza na superfície do fundo como nada. Portanto, o fundamento para o juízo ‘Pierre não está’ é a captação intuitiva de uma dupla nadificação. E, decerto, a ausência de Pierre pressupõe uma relação primeira entre mim e o bar [lugar]; há uma

¹ Psicólogo e psicoterapeuta (CRP 08/32686). Doutorando e Mestre em Filosofia pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná. Especialista em Educação, Política e Sociedade pela UniCV/Maringá. E-mail: thiago.goncalves8@unioeste.br

infinidade de pessoas sem qualquer relação com o bar, à falta de uma espera real que as constate como ausentes [outros]. Mas, precisamente, eu esperava ver Pierre [projeto], e minha espera fez chegar a ausência de Pierre como acontecimento real alusivo a este bar; [...] Pierre ausente assombra [*hante*] este bar e é a condição de sua organização nadificadora como fundo (Sartre, 1943, p. 44-45; 2015a, p. 51).

Dando pistas a um modo singular de considerar outrem, Sartre circunscreve um modo de ser-no-mundo capaz de suportar o nada no mundo, o 'não', a negatividade. Essa realidade humana se orienta por uma finitude ontológica que lhe impede de coincidir com o externo, com os vínculos puramente intelectivos e sobretudo, de desvencilhar-se de sua indeterminação. Por onde quer que ela se esconda ou forje uma tábua de salvação, essa liberdade sem parapeto de ser condição de possibilidades, torce-lhe todas as certezas. Mais do que ser a carne da negatividade, Sartre lança o sujeito na esteira do *fazer-se* finito, escolhendo-se pelos possíveis e assumindo seu devir.

A finitude se orienta numa conversão ética com a angústia existencial, na medida em que:

[...] nega essa transcendência da realidade humana que a faz emergir na angústia para além de sua própria essência; ao mesmo tempo, reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si, e, assim, nos reintegra ao seio do ser (Sartre, 1943, p. 75; 2015a, p. 85).

Fugir da finitude, seja por uma tática sofisticada de aproximá-la para adornar ou redimensionar o vivido, torná-la interior, romancear ou mesmo dividir em fases são duas estratégias observadas na obra de Sartre de: 1) uma abertura à ciência psicológica clássica que organiza o humano em sintomas e fatos heteróclitos; 2) interiorizar a finitude, dando uma interpretação incompleta da consciência — que é, por si mesma, ventania; 3) dar contornos de sentido a priori a fim de suportar

a condição de ser livre, neste caso, a má-fé e o projeto de ser Em-si-Para-si.

Neste sentido, a angústia de Sartre se desenha na contramão da tonalidade afetiva fundamental de Heidegger, como aquela que sobrevém ao ser-para-a-morte, doando-lhe um sentido autêntico/próprio em meio a seu modo habitual de existir (Sartre, 2015, 1943; Gonçalves, 2024; Castro, 2020). Na esteira do pensamento existencialista, a realidade humana não atravessa incólume a facticidade de sua própria morte, contudo, não é viável conjecturar sobre ela — neste sentido, qualquer invenção de atualizar ou alcançar uma inteligibilidade no entorno da morte é uma tática sofisticada de má-fé, especialmente, na psicologia — tampouco, imaginar. “Minha morte” tal qual intitula uma das organizações didáticas sobre a situação em *O Ser e o Nada*, é um flerte com o irrealizável.

Irrealizável, para cunhar termos de *O Imaginário*, pois “o irreal sempre recebe e *nunca dá*” (1940, p. 266; 2019b, p. 217, grifos nossos). Isto é, imaginar minha morte não a torna palatável, tampouco me protege, pelo contrário, imaginar é: “atribuir ao objeto o poder de fazer nascer essas reações” (1940, p. 266; 2019b, p. 217). A intencionalidade da consciência radicalizada desde a juventude de Sartre, rompe com as abordagens que visam uma educação para a morte e que partem da premissa de que se deve preparar para o fim tal qual se organiza a espera de uma criança. Sim, somos esperas de esperas de nós mesmos — contudo, isso não nos torna mais ou menos conscientes de nosso fim, pois, a morte é uma miragem quando esperada e uma violência quando ocorrida.

Se o absurdo envolve o desenvolvimento do enigma pessoal da morte, a ética da libertação em situação com outrem é outro aspecto que se revela. Na mesma época, Marcel (1956) denuncia uma ausência da comunidade do amor na organização de *O Ser e o Nada* para tratar de um vínculo íntimo capaz de superar o mistério da morte. Em semelhante toada, Paul Landsberg (2009) descreve a ausência-presença

como uma experiência encarnada de padecer pela falta de outrem sob influência de Husserl e com uma leitura deveras cristã em seu argumento. Scheler (2018) por outro lado, menciona a velhice na esteira da antecipação da morte, abreviando o futuro e encorpando o passado, porém, tateia-se brevemente este debate.

Numa pesquisa de longo alcance, observou-se o quanto essa compreensão fenomenológico-existencial repercute numa praxis clínica, sustentada por uma literatura corrente sobre o luto e sobre a ausência-presença de outrem, cuja *démarche* é a ressignificação de um vivido compartilhado, de um interligamento do mundo-da-vida totalmente outro, uma vez que a experiência da perda vem a flagrar aspectos irrefletidos que perturbam psicofisicamente a realidade humana e que, impreterivelmente, clamam por seu engajamento.

Entrelaçamento, coexistência, copertença, comunidade (Freitas, 2019; Ratcliffe, 2023). São essas nomeações que se dirigem a este fenômeno, sob os aspectos da corporeidade, da intersubjetividade e do projeto de ser. O prisma de Sartre, todavia, em um sentido inverso. Nosso esforço ensaístico é, então, convidar o leitor interessado neste debate a compreender o luto, tal qual um rastro fantasmagórico que assombra (*hante*) a realidade humana presente na sua condição de ter-sido e originariamente figurar um conflito reminiscente do passado que se atualiza em um agora fugidiço. Outrem não é, pelas vias sartrianas, entrelaçamento alquímico de um nós; é um ser-sujeito contrário à realidade humana, ser-objeto observado que, na reflexão cúmplice, deseja-se alcançar a posse de sua liberdade ou de ser a órbita de seu ser.

2 O outro, uma ausência-presença

Em nossa leitura, afirma-se sim, numa relação com este outrem, designado ausente-presente, porém, sob a virtualidade do desejo. Não há um outro Para-si que atualiza a objetificação de ser olhado ou lembrado, portanto, o rastro deste sujeito é maleável aos desejos dos

outros que podem acessá-los pela tristeza passiva ou ativa, pelo sentimento-paixão; e mesmo, não acessá-los pela via da indiferença. Não importa quantas vezes se possa olhar para os dois lados do percurso, a realidade humana urge em posicionar-se frente aos mortos. E o mote do resignificado?

Em um recente trabalho, nota-se a estreita relação entre a clínica (espaço da práxis psicológica a partir de uma horizontalidade entre cliente e terapeuta) e a ética (espaço reflexivo onde a ação humana acontece) em Sartre:

[...] a psicologia sim, tem por dever, analisar; mas o que a clínica de inspiração sartriana propõe é outro movimento, *o de permitir a liberdade de outrem a sofrer do modo que sua carne permite, não a luz de modelos, de etapas ou de períodos de adaptação* (Gonçalves, 2024, p. 30).

Sendo assim, a abertura da resignificação, bem como o esforço de criação da realidade humana em doar outro sentido para o vivido a fim de lhe qualificar de tal ou de outra maneira, vem a ser uma sofisticada estratégia de má-fé.

Se a realidade humana vem a ser, logo na conclusão de O Ser e o Nada, um fracasso de ser Deus pelo insuperável ideal de ser-Em-si-Para-si, o psicoterapeuta flerta com outras decadências: “como é sedutor a figura do psicoterapeuta que costura as feridas da finitude com seu ofício quase milagroso de curar! Ou melhor, de interceder, de ser o detentor de um saber!” (Gonçalves, 2024, p. 30). Além disso, como é ultrajante despir a autoridade do conhecimento de si (pois, só há conhecer em mediação com outrem) posicionando-se no mesmo território de fragilidade. Tudo pode romper esta personagem: um gravador, capturando as palavras de autoritarismo revestidos de análise, um Espírito-Aranha atirando as narrativas dos clientes numa teia moral, os devorando e vomitando de volta ao mundo com aquilo que se deve ou não fazer. Palavra de força, camisa de ordem: uma inversão proposital de transcendência e facticidade.

Vale retomar as palavras de Sartre no prefácio de *SPK: Fazer da doença, uma arma*:

Vocês dizem que *a doença é a única forma de vida possível no capitalismo*. Portanto, o psiquiatra [neste caso, o psicólogo], que é um assalariado, é um doente como todo mundo. Só que a classe dirigente lhe confere o poder de “curar” ou internar. Em nosso regime, é óbvio que a “cura” não pode ser a eliminação da doença: trata-se, na verdade, da capacidade de continuar produzindo mesmo estando doente. Na nossa sociedade existem, portanto, os saudáveis e curados (duas categorias de doentes que se ignoram e cumprem as normas da produção) e, por outro lado, os reconhecidamente “doentes”, aqueles que uma revolta perturbadora faz com que não estejam em condições de produzir em troca de um salário e que são, assim, entregues ao psiquiatra (Sartre, 1971, p. 7, grifos nossos).

O conhecimento (ser-Para-outrem) que reveste a práxis psicológica, quando colocado sob conceitos atômicos e genéricos sobre o luto, objetiva uma condução para eliminar sintomas a fim de uma cura para a produção. Não se é capaz de compreender a revolta, a tristeza (seja passiva ou ativa), o saudosismo como maneiras de ser próprias da finitude, o que torna todo ressignificado nascente de palavras de ordem, de sentido identitário (reflexão cúmplice) sobre um *modus vivendi* do luto. Quanto menos dramático e mais pedagogizado, mais simples de suportar. Tais implicações nos convidam a outras interrogações: quem suporta alguém enlutado? Quais máculas gera uma realidade humana que vive na contramão de uma etiqueta do luto?

Em interlocução com o texto *Em Defesa aos Intelectuais*, são os “técnicos do saber prático” (Sartre, 1966, p. 213) que sob o comando de um saber dogmático, neutro e dito ‘científico’, querem neutros os afetos incapazes de serem capturados por sua lógica capitalista. “As relações de classe” — assim afirma Sartre (1966, p. 25): “regulam automaticamente a seleção dos técnicos do saber prático”, uma vez submetendo-se a seleção de um vestibular, uma graduação que lhe

ensina o rigor e a técnica. Apesar de não estarem numa situação de um período aristocrático onde o paternalismo se impregna nas relações de trabalho, a neutralidade — ensinada e defendida por estes trabalhadores da ciência — é o critério de sua aprovação ou recusa.

Ora, trabalho científico, trabalho do luto. Ambas as designações nos revelam uma compreensão acentuada de uma tensão entre forças humanas. Uma, vem de sua experiência interna em que acontece em um corpo perturbado pelas emoções, recordando do texto de 1939: “uma emoção remete ao que ela significa. E o que ela significa é, de fato, a *totalidade das relações da realidade humana com o mundo*” (Sartre, 2019a, p. 92; 1939, p. 64, grifos nossos) e este mundo, por sua vez, um *éthos* de seu ser-no-mundo, é a tensão contraditória ou por assim dizer, dialética, de seu fazer: “deve sempre ser constituído sobre o *fundo do mundo que ele nega*, estando claro, por outro lado, que o mundo não se entrega apenas a uma intuição representativa e que esse fundo sintético requer apenas ser vivido como situação” (Sartre, 2019b, p. 285; 1940, p. 357, grifos nossos).

Além do mais, mundo é, também, todo conjunto de significados que compõe a facticidade da realidade humana:

É esta vereda poeirenta e ascendente, esta sede ardente que sinto, essa recusa das pessoas de me dar algo para beber por que não tenho dinheiro ou não sou de seu país ou sua raça; é minha derrelição no meio dessas populações hostis, com esta fadiga de meu corpo que irá me impedir talvez de alcançar a meta a que me propus (Sartre, 1943, p. 594; 2015, p. 673).

A facticidade do luto, este assombramento de outrem pelo devir humano do sobrevivente se faz em contradição a todas as palavras de ordem de silenciamento, interdição ou de esquecimento de uma situação em que o enlutado se encontra. O relato de Vinciane Despret (2023, p. 299-300) é, neste propósito, esclarecedor no tocante ao período da Primeira Guerra Mundial:

No final de sua argumentação, Pääbo recorre tanto a seu avô quanto ao Neandertal, e termina por essa frase: “Que descansem em paz”. E esta é uma reclamação recorrente, que podemos encontrar, por exemplo, no final da Primeira Guerra Mundial, como sublinha o historiador Jay Winter, quando os políticos, em seus discursos, invocavam os mortos para restaurar a ordem social, fazendo-os reféns de conflitos que lhes eram completamente estranhos. Isso despertará a indignação de muitos soldados, incluindo o poeta Marc de Larreguy, que pedirá, em nome de seus camaradas — aos quais, se juntará pouco tempo depois, com sua morte — “que os deixemos enfim apodrecer tranquilamente”

Outro relato, mais contundente a história brasileira no recorte da ditadura militar são “operações de abandono” (Franco, 2021, p. 34) onde as condições jurídicas e políticas codificam os mortos desaparecidos pela tortura, tal qual um ‘objeto não-identificado’, corpo-2, homem-3, mulher-4, sem constar nos autos, a hora da morte, a causa, predisposições genéticas etc. “Porque se preocupar, então, em assinar de maneira legível uma guia de reconhecimento de cadáver? E quais problemas acarretaria a ausência de um nome em outro documento?” (Franco, 2021, p. 33) — Ora, sem rasto de mundo, na ausência do corpo não há padecer nem contentamento; há um limbo emocional desesperador que impede que o sobrevivente de suportar os istos (*ceci*) do mundo que contornam o nada. Assinala-se — até o presente momento em que se escreve esta pesquisa — a película marcante de Walter Salles, *Ainda Estou Aqui* contando sob a ótica da mãe Eunice, o desaparecimento de Rubens Paiva e a luta por seu atestado de óbito.

Além disso, outro discurso significativo impactante ao projeto de outrem diante da ausência-presença é o político. Numa situação camusiana de ‘peste’ reinscrita em ‘pandemia’ vale recordar a seguinte fala do inelegível ex-presidente do Brasil:

O vírus chegou, está sendo enfrentado por nós e brevemente passará.
Nossa vida tem que continuar. Os empregos devem ser mantidos. O sustento

das famílias deve ser preservado. Devemos, sim, voltar à normalidade. Algumas poucas autoridades estaduais e municipais devem abandonar o conceito de terra arrasada, como proibição de transporte, fechamento de comércio e confinamento em massa. O que se passa no mundo tem mostrado que o grupo de risco é o das pessoas acima dos 60 anos. Então, por que fechar escolas? Raros são os casos fatais de pessoas sãs, com menos de 40 anos de idade. [...] No meu caso particular, pelo meu histórico de atleta, caso fosse contaminado pelo vírus, não precisaria me preocupar, nada sentiria ou seria, quando muito, acometido de uma gripezinha ou resfriadinho, como bem disse aquele conhecido médico daquela conhecida televisão (UOL, 2020, p. 1).

Retornar ao normal, sair da ‘passividade’ do não-lugar, deixar de ser uma consciência qualificando o mundo sem colocar-se de corpo ativamente em prol de fazer ‘a vida acontecer’ — vida essa que se traduz no emprego, no sustento, na economia que gera pobreza, gera mortos ‘em suspensão’. O discurso psicológico, quando não são pensados a partir dos condenados — nós, os de *liberdade agudamente situada* — pensa ser consolador sobre o argumento tautológico da ressignificação e pouco se recorda que em situações de desigualdades, a revolta é a emoção transformadora de seu projeto de ser e não outra.

A revolta é, em nossas incursões, uma emoção particular que nasce do ato reflexivo de: “negação íntima e radical do que fizeram de nós” (Sartre, 1965, p. 129), neste caso, um morto-virtual. Retoma-se, neste sentido, o prefácio de *Os Condenados da Terra*:

Será morto, e não somente aceita o risco, como tem a certeza de que será eliminado. Esse morto *virtual perdeu a mulher e os filhos e viu tantas agonias que antes quer vencer que sobreviver; outros aproveitarão a vitória, não ele, que está cansado demais.* Contudo, essa fadiga do coração está no princípio de uma coragem inacreditável. *Encontramos nossa humanidade do lado de cá da morte e do desespero, ele a encontra do lado de lá dos suplícios e da morte* (1965, p. 133-134, grifos nossos).

A perspectiva de Sartre, especialmente essa que coteja seus textos políticos, renovam a ação frente a morte de outrem radicalmente

diferente da tradição fenomenológica. O sintoma do luto urge desde o instante em que as condições para a vivência da realidade humana lhes são outorgados. Isso não pode — tampouco deve — ser uma tarefa, trabalho ou postura de ressignificação aos comandos de manuais, tampouco das palavras que alienam a liberdade de criar-se em meio as injustiças que lhe violentam. O risco é, certamente, em uma má-fé (individual) que acena a um ditame neoliberal: o de balizar o *status* de ‘saúde mental’ com o de obediência, de resignação, de tranquilidade, de cortesia em situações tiranas. Tal é, a este propósito, uma das provocações de Sartre (1972, p. 294-295) quando se dirigiu ao golpe de 1864: “contra quem é que lutamos?” — na ditadura brasileira lutou-se uns contra os outros sob o enfeitiçamento do medo: “os brasileiros confiam seus próprios soldados aos americanos para que os americanos lhes ensinem a atirar no povo brasileiro. A arma serve cada vez menos, para preparar uma defesa contra um eventual agressor exterior e cada vez mais, para reforçar a repressão interior”.

3 Considerações finais

E no jogo de forças do luto? A quem serve a nossa benevolência e calma? Confia-se no técnico do saber prático (psicólogo) pelos codinomes de saúde mental a fim de que ele dê morada a sua repetição, ao seu afeto espinhoso e quase bélico em meio ao contexto vivido. Pacientar, demorar: são os verbos de um ato clínico. A quem serve a espera e a delonga? Quem é beneficiado com o apaziguamento de suas emoções? A vida de quem servirá ou não para ser vivida novamente? Para onde vão os nossos lutos quando fogem de uma identidade?

Pensar no assombramento de outrem, fantasmagoria que impacta o projeto de ser do sobrevivente é articular outro conflito. Neste caso, antes, na outridade de ‘carne e osso’ tratava-se de uma relação de si a si; agora, é uma eleição de seu ter-sido em direção a um porvir no mundo que se recusa a dar vez aos mortos. O principal

desafio, na letra sartriana é o de posicionar-se (ética) frente as liberdades que morreram condenadas pelos limites de sua situação e agora, encontram-se na clausura de outrem.

Referências

- CASTRO, Fabio Caprio Leite. A angústia em Kierkegaard, Heidegger e Sartre – Sobre o que a ciência não pode objetificar. In: *Ética e Filosofia Política*, v. 1, n. 23, 2020.
- DESPRET, Vinciane. Pesquisar junto aos mortos. Trad. de Igor Rolemborg. *Campos*, v. 22, n. 1, 2021.
- FRANCO, Fábio Luís. *Governar os mortos: necropolíticas, desaparecimento e subjetividade*. São Paulo: Ubu, 2021. (Coleção Explosante).
- FREITAS, J. L. Luto, *pathos* e clínica: uma leitura fenomenológica. In: *Psicologia USP.*, v. 29, n. 1, 2018. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/pusp/v29n1/1678-5177-pusp-29-01-50.pdf>. Acesso em: 08 mar. 2021.
- GONÇALVES, Thiago Sitoni. A ‘viscosidade’ da finitude: um enigma a luz de Sartre em O Ser e o Nada. In: *Alamedas*, v. 12, n. 3, 2024. Disponível em: <https://e-revista.unioeste.br/index.php/alamedas/article/view/33096>. Acesso em: 5 nov. 2024.
- GONÇALVES, Thiago Sitoni. A clínica de inspiração sartriana nas veredas da morte. In: NETTO, José Valdeci Grigoletto (Org.). *Estudos avançados sobre a morte e o morrer: perspectivas contemporâneas em tanatologia*. Curitiba: Bagai, 2023.
- LANDSBERG, Paul Ludwig. *Ensaio sobre a experiência da morte e outros ensaios*. Trad. Estela dos Santos Abreu, Eliana Aguiar, César Benjamin e Antônio Mattoso. Rio de Janeiro: Contraponto, PUC-Rio, 2009.
- MARCEL, Gabriel. *L’existence et la liberté humaine chez Jean-Paul Sartre*. Paris: Vrin, 1981.
- RATCLIFFE, Matthew. *Grief worlds: a study of emotional experience*. London: MIT Press, 2023.
- SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1939.
- SARTRE, Jean-Paul. *L’imaginaire: psychologie phénoménologique de l’imagination*. Paris: Gallimard, 1940.

- SARTRE, Jean-Paul. *L'êtr e le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations V: Colonialisme et neo-colonialisme*. Paris: Gallimard, 1965.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations VII*. Paris: Gallimard, 1966.
- SARTRE, Jean-Paul. Prefácio. In: SPK. *Fazer da doença uma arma*. Coletivo Socialista de Pacientes. Heidelberg: Universidade de Heidelberg, 1971.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations VIII*. Paris: Gallimard, 1972.
- SARTRE, Jean-Paul. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. Trad. Paulo Perdigão. 24. ed. Petrópolis: Vozes, 2015.
- SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Trad. Monica Stahel. Petrópolis: Vozes, 2019a. (Coleção Textos Filosóficos).
- SARTRE, Jean-Paul. *Esboço para uma teoria das emoções*. Trad. Paulo Neves. Porto Alegre: L&PM, 2019b. (Coleção L&PM Pocket).
- SCHELER, Max. *Morte e sobrevivência*. Trad. Carlos Morujão. Portugal: 70, 2018.
- VVAA. Reportagem. Coronavírus: leia a 'íntegra' do pronunciamento de Bolsonaro sobre a covid-19. 2020. In: UOL. Disponível em: <https://noticias.uol.com.br/politica/ultimas-noticias/2020/03/24/leia-o-pronunciamento-do-presidente-jair-bolsonaro-na-integra.htm>. Acesso em 12 nov. 2024.

Intersubjetividade, dialética e educação: o ensino de filosofia no ensino médio brasileiro a partir do método dialético progressivo-regressivo de Jean-Paul Sartre

Adriana Paula de Souza¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.09>

Toda filosofia é prática, mesmo aquela que parece, de início,
a mais contemplativa; o método é uma arma social e política.

Jean-Paul Sartre, *Questão de método*

Parto do meu lugar de professora de Filosofia, atuante no ensino médio de escola pública de periferia do Estado do Paraná desde o ano de 2018. As relações que construí com meus alunos, alunas e colegas de trabalho tiveram impacto significativo no momento de escolha do tema da pesquisa que culminou na escrita deste texto. A dialética que me atravessa na encruzilhada de relações estabelecidas em ambiente escolar me deixou com “a pulga atrás da orelha”, e busquei compreender a minha atuação docente a partir do entrelaçamento de formação em filosofia, vivência enquanto mulher negra e periférica em contexto acadêmico e interesse em vivenciar a sala de aula aderindo um ensino responsável, libertário e decolonial de Filosofia.

¹ E-mail: drikaa_p.s@hotmail.com

Reflico o ensino de Filosofia por meio do diálogo entre Jean-Paul Sartre e filósofos decoloniais, como Lélia Gonzales, Abdias do Nascimento, Silvio Gallo, bell hooks, entre outros, almejando encontrar uma bagagem teórica que me auxilie na compreensão da realidade em minha volta. Ao refletir sobre a situação do ensino de Filosofia no Brasil primeiramente me preoquepei com o processo histórico de inclusão, exclusão e reinserção da disciplina no currículo do ensino médio. Essa reinserção da Filosofia no ensino não está livre de problemas sociais e, conseqüentemente, das políticas públicas de governos que não consideram a educação uma prioridade nacional, pelo contrário. A valorização das áreas técnicas e a crise das licenciaturas, além disso, modificaram consideravelmente — para pior! — as condições do ensino de filosofia e o prestígio da carreira docente. O currículo imposto pelos governos e a formação que a grande maioria de nós teve culminaram numa ação de docente centrada no eurocentrismo.

O método progressivo-regressivo proposto por Sartre é dialético. Por esse motivo mostra-se como um grande aliado para pesquisa, pois possibilita compreender o fenômeno sala de aula por meio de uma teia de significações. O método busca a realidade concreta a partir de um duplo movimento que a constitui; ele é regressivo porque pretende regredir à existência particular de cada sujeito, e progressivo, pois enxerga o indivíduo ou grupos sociais como agentes históricos, ou seja, as pessoas fazem história na progressão da práxis, individual ou coletiva, e nesse momento as pessoas se objetificam. O professor Benedito Nunes explica que ao utilizar os pressupostos de Jean-Paul Sartre, correlaciona-os com as práticas docentes do ensino da filosofia; daí ser necessário partir do entendimento de suas discussões, para além do campo educacional, compreendendo-os a partir da fenomenologia já que é por meio da fenomenologia que será possível pensar as questões relacionadas ao ensino.

O desafio está posto. Não é fácil ser professora ou professor de Filosofia no ensino público brasileiro, pois o contexto é de dificuldades

tanto materiais quanto psicológicas, que interferem nas atividades de ensino. Ora, é este contexto de dificuldades — que não precisa ser descrito, mas apenas pressuposto — que torna pertinente o recurso aos conceitos sartrianos, pois não se trata de uma filosofia desengajada, metafísica ou alienada. Parto, assim como Sartre, do objeto, do concreto, da situação objetiva de cada sujeito (história, lugar de nascimento, posição social, gênero, raça etc), mas a dialética sartriana não se fecha no que é dado pela situação inicial. É a partir das escolhas individuais que o projeto existencial se constitui e o movimento progressivo-regressivo acontece. Escreve o filósofo:

O homem faz a História na exata medida em que ela o faz. Isso quer dizer que as relações entre os homens são, a cada instante, a consequência dialética de sua atividade na medida em que elas se estabelecem como superação de relações humanas recebidas e institucionalizadas. O homem só existe para o homem em determinadas circunstâncias e condições sociais, portanto, toda relação humana é histórica. Mas essas relações históricas são humanas na medida em que se apresentam, em todo tempo, como a consequência dialética imediata da práxis, isto é, da pluralidade das atividades no interior do mesmo campo prático (Sartre, 1997, p. 211).

A história é uma empreitada de todas as pessoas que a construíram, independentemente de estas terem a compreensão total que sua práxis no mundo contribui para a totalidade da história. Da mesma forma dentro de uma sala de aula é a dinâmica de todas as pessoas presentes na comunidade escolar que ditam o modo como o ensino de Filosofia será ministrado. Todas as pessoas na comunidade escolar possibilitam a estruturação das práticas de ensino; ora, é por meio da relação entre elas que podemos compreender o ensino de Filosofia de maneira situada.

Para Sartre, as pessoas determinam seu futuro à medida que a história objetiva também as determina, mas nunca perdendo o teor livre de sua práxis. A primeira tarefa docente é ter um olhar crítico para compreender qual é a situação de si mesma perante os alunos, alunas

e comunidade escolar. Ora, essa compreensão se dá a partir da tomada de consciência de seu próprio projeto existencial e como sua prática docente vai conduzir esse projeto em sua práxis diária como professores de Filosofia. Além de buscar a elaboração de um plano docente que atenda as situações diversas dos alunos e alunas em suas particularidades, mas ao mesmo tempo não fuja do currículo (im)posto pela instituição escolar. Vestibulares e Enem pedem a história de Filosofia em uma perspectiva eurocentrada na maioria das vezes e não é de meu interesse tirar dos estudantes de escola pública a possibilidade de ingresso nas universidades.

A práxis deve ser entendida como parte do projeto existencial. Ela é a capacidade individual de projetar sua própria existência a medida em que age no mundo por meio de suas próprias escolhas. A práxis individual é a experiência existencial que dá origem a toda possibilidade dialética, por exemplo, no contexto da sala de aula é a escolha de cada docente em como vai conduzir as atividades em sala de aula. Também é a escolha dos textos; a metodologia de explicação; a disposição das carteiras; a forma de avaliação; e até mesmo o modo como vai cumprimentar e se despedir de seus alunos; etc. É por meio da escolha individual dos profissionais em filosofia que são possibilitadas as reflexões filosóficas e o encaminhamento do ano letivo. As pessoas escolhem e executam uma ação que modifica o estado atual da situação de mundo, ou seja, negam, superam ou conservam a situação inicialmente lhe dada, e não é diferente em contexto escolar.

Sartre procura compreender as ações humanas por meio de suas singularidades concretas. O que convida a pensar em uma sala de aula plural com uma grande diversidade de seres, nenhum estudante é igual ao outro, e nenhum professor/a de filosofia encara as diversas situações da sala de aula da mesma maneira. Dessa forma, o método proposto possui um momento de mediação subjetiva, para depois retornar ao mundo de maneira objetiva, recolocar o sujeito na história

a partir de suas escolhas deliberadas, aquilo que é concreto inicialmente, a situação inicial, não tem poder de determinar as escolhas futuras das pessoas. Em um contexto de sala de aula é necessário olhar com atenção para as diversas possibilidades de ação docente que pode ser utilizada como instrumento para o ensino de filosofia responsável.

O projeto existencial é o motor que move as pessoas nas suas ações individuais, é a partir de suas próprias escolhas, e apenas delas, que podem superar sua situação atual. Cada uma das escolhas das pessoas presentes no contexto escolar possui uma significação profunda, se trata de entender que nada que uma educadora ou um educador faz em contexto de sala de aula passa despercebido pelos alunos e alunas, qualquer ação, por menor que seja, tem impacto profundo na formação escolar. O projeto existencial de professores de filosofia pode consistir em utilizar sua prática educacional como um convite para afirmar liberdade de si mesmo e da comunidade escolar. Somos responsáveis por termos escolhido a filosofia e não há meio de fugir das consequências dessa escolha. A situação atual de qualquer sujeito não é capaz de definir ou determinar suas escolhas futuras, a psicóloga e professora Sylvia Mara, estudiosa da psicanálise existencial, mostra em sua tese de doutorado que:

Sartre também concordou que o indivíduo determina seu futuro em um contexto no qual a história também o determina. Este pode realizar uma possibilidade que supera um dado histórico, mantendo-o ou alterando-o. Essa é a contradição que reside no âmago do projeto. Destarte, será sempre pelo projeto que o indivíduo decidirá como orientará sua práxis e intervirá no rumo dos acontecimentos (Freitas, 2018, p. 117).

Educados no seio da tradição escolar eurocêntrica, podemos reproduzir em nossas aulas o modelo educacional que tivemos acesso, modelo que muitas vezes leva professores a acreditar que existe uma única maneira de fazer filosofia, pois no entender de Sartre, “o próprio

educador é um produto das circunstâncias da educação” (1978, p. 149), nossas escolhas não estão deslocadas da situação escolar na qual fomos formados.

O pensamento filosófico não está alheio ao contexto histórico e social no qual vivemos. Em meu curso de graduação não tive acesso a leituras decoloniais, nem ao menos mulheres brancas eram lidas e estudadas com afinco, estudar educação era visto como um tema menor, algo dedicado aqueles e aquelas que não possuem “inteligência” para estudar filósofos como Hegel e Kant. A formação, sem leitura adequada para a realidade brasileira, me transformou em uma professora engessada no eurocentrismo, com pouco repertório de textos africanos, indígenas ou feministas.

Logo que formada busquei ler autores como Lélia Gonzales, Abdias do Nascimento, Enrique Dussell, bell hooks, Angela Davis, Frantz Fanon, Aimé Césaire, Nego Bispo, Ailton Krenak, Silvio Gallo, entre outros, pensadores e pensadoras que me auxiliaram a retornar ao meu lugar de profissional da filosofia, compreendi que estava situada em um contexto filosófico que eu era alheia a mim mesma, neguei esse “lugar” e me situei em uma postura anticolonial. A partir disso me pus a questionar uma formação onde minha existência era negligenciada e diminuída pela cátedra filosófica. Brinco que “fiz outra graduação antes de entrar no mestrado”, pois ao questionar o caminho filosófico em que foi imbuída me vi forçada a me adaptar, meus alunos e alunas no ensino básico em uma escola de periferia não eram o sujeito universal de Kant e não enxergavam na filosofia eurocêntrica algo que fizesse sentido para analisarem suas próprias realidades, para eles a filosofia não servia de nada. Sartre mostra, ao falar sobre o projeto existencial diz:

O homem define-se pelo seu projeto. Este ser material supera perpetuamente a condição que lhe é dada; revela e determina sua situação, transcendendo-a para objetificar-se, pelo trabalho, pela ação ou pelo gesto (Sartre, 1978, p. 177).

Eis o meu projeto existencial como professora de filosofia, engajar a mim mesma e meus alunos e alunas em um ensino responsável e decolonial. A ideia de projeto existencial é fundamental para a compreensão do método proposto por Sartre e é nele que ancoo alguns dos argumentos que uso para firmar o meu ponto. O projeto original refere-se a ideia de que as pessoas não possuem uma essência pré-determinada, pelo contrário, cada sujeito é responsável por moldar sua própria existência. Para o filósofo o projeto existencial não pode estar em uma espécie de subconsciente, mesmo que os sujeitos estejam alienados em sua situação, é preciso que tenham a responsabilidade pela sua práxis no mundo. Dessa forma, o projeto surge ao sujeito a medida em que este toma consciência de suas próprias ações do mundo, é contemporâneo das ações das pessoas. Minha principal hipótese de trabalho é como o ensino de filosofia pode se tornar uma ferramenta para a tomada de consciência dos alunos e alunas sobre qual é sua situação no mundo e qual é o projeto existencial que deseja elaborar para superá-la.

O método dialético toma como necessária a relação de cada sujeito com outros sujeitos e de cada sujeito com o todo. O projeto pode se tornar objetivo até mesmo se o agente ignorar os motivos que tem para agir, ou seja, mesmo que os seus atos estejam alienados, estes influenciam a sociedade em uma multiplicidade de relações que culminam em transformação da história em curso. Mesmo que nossos alunos e alunas não tomem consciência de que seu agir impacta diretamente a história e na efetividade das construções sociais, sua ação será determinante para a conservação ou superação da situação deles mesmos e do coletivo. Entendo que uma das partes mais complexas de meu trabalho é contribuir para que os estudantes se situem em sua responsabilidade de conduzir suas próprias existências e o quanto essas impactam diretamente na sociedade como um todo.

Trata-se do movimento de descobrir, criticar e superar as de terminações sociais e históricas por meio das escolhas que cada um faz

na encruzilhada existencial da história. Superação que só pode ser possível se considerarmos que nossas ligações com o mundo são ao mesmo tempo subjetivas e coletivas. Toda pessoa parte de uma situação objetiva, internalizada pela subjetividade, que devolve ao mundo objetivo em forma de projeto existencial, que pode recusar ou conservar as determinações objetivas. Por isso, a necessidade de ultrapassar as condições objetivas a partir da subjetividade livre e inalienável.

A práxis, com efeito, é uma passagem do objetivo ao objetivo pela interiorização; o projeto, como superação objetiva da objetividade em direção a objetividade, tensão entre as condições objetivas do meio e as estruturas objetivas do campo dos possíveis, representam em si mesmo a unidade em movimento da subjetividade e da objetividade, estas determinações cardeais da atividade. O subjetivo aparece, então, como um momento necessário do processo objetivo (Sartre, 1978, p. 154).

Apesar da importância dos grupos e da sociedade e do dinamismo que existe entre as ações individuais e coletivas, Sartre vai contra filosofias que diluem a subjetividade no coletivo. Na filosofia Sartriana a subjetividade possui papel fundamental, o filósofo procura investigar as ações humanas a partir das suas particularidades concretas, ou seja, a subjetividade possui grande relevância. De acordo com o estudioso de Sartre, Prof. Dr. Paulo Perdigão, “a subjetividade do indivíduo é o ponto de partida do existencialismo” — O projeto individual é o fundamento de toda ação comum do grupo, desta forma podemos afirmar que em Sartre, a história objetiva da humanidade está intimamente ligada à subjetividade de cada pessoa que a construiu.

Eis a importância de se pensar o movimento dialético entre a objetividade e a subjetividade como alternativa para negar a situação que foi imposta e abrir novas possibilidades de escolha. É necessário o movimento subjetivo como mediador entre dois momentos objetivos (situação do sujeito e ação no mundo), para que, ao agir, possa ser

possível a criação de perspectivas diferentes do contexto inicial. É por meio da mediação interior que as pessoas podem escolher e criar a si mesmas, e, conseqüentemente, visualizar novas possibilidades de ação e de futuro. A filosofia, poderia ser então, uma ferramenta auxiliadora do processo, não se trata de levar a libertação para a alienação que retira a liberdade dos alunos e alunas, mas de afirmar a liberdade ontológica que existe em cada um deles. Quando digo que a filosofia pode ser uma ferramenta busco trazer para o movimento objetivo a complexidade do pensamento filosófico e durante esse movimento mostrar possibilidades de ser que na situação atual não é possível para eles e elas.

Tive um aluno autista nível 1 de suporte com 17 anos, no início do ano letivo ele não participava muito das aulas de filosofia. Ficava um pouco desconfortável com muitas questões e tinha dificuldades em aceitar o movimento das coisas, seu grande receio era saber que era seu último ano na escola e que a incerteza reinava em seu futuro. Durante as aulas eu disse que aquela matéria cairia no vestibular e que as inscrições estavam abertas, ele prontamente me perguntou o que era isso, ao explicar como fazia para ingressar em uma universidade pública percebi, em sua expressão, a mudança de perspectiva, em seu semblante enxerguei que agora ele tinha uma possibilidade existencial a sua frente e ao invés do medo do futuro surgiu a esperança de cursar uma universidade.

Na UEM (Universidade Estadual de Maringá) possui o sistema de ingresso por cotas para neuro-divergentes e em conjunto com a professora da sala de recurso nós o inscrevemos no vestibular. Ajudamos a estudar para escrever a redação e durante um ano trabalhamos com a possibilidade de ele fazer universidade, inclusive em seu psicológico, pois já conhecia a escola e estava com medo. No vestibular de inverno, ele não passou, ficou frustrado e aprendeu lidar com a frustração, mas no de verão conseguiu o ingresso no curso de História. Pode parecer simples, mas durante um único momento na

aula de filosofia ele conseguiu construir o seu projeto existencial, poderia ser qualquer professora dedicada ao ensino responsável a fazer isso, mas dentro dos temas propostos em sala de aula ele deu o passo para construção de seu futuro porque se viu livre para isso.

Ser sujeito é ser um projeto original e concreto a partir do qual todas as escolhas e ações se estabelecem, a subjetividade é a particularidade e individualidade de cada sujeito. Sartre, em o Ser e Nada, apresenta dois modos de Ser que usa para fundamentar sua ontologia, estruturar sua proposta de psicologia existencial e apresentar as condições de seu projeto de antropologia filosófica, o *Ser-em-si* e o *Ser-para-si*.

O *Ser-em-si* é uma forma de ser que é fechada em si mesmo e situado em suas determinações. Ele é pura positividade, está presente no mundo de maneira fatídica, é dado em si mesmo, presente em si mesmo, causa de si e criador dele próprio. Embora fundado sobre a liberdade, a constituição do *Ser-para-si* confronta-se com a exigência histórica das determinações sociais da cultura, pois os sujeitos estão situados em suas contingências. O professor Paulo Perdigão diz:

Sartre usa então a expressão *Em-Si* para designar o Ser, compreendendo a realidade material, o mundo inorgânico dos objetos e o organismo humano: é porque o Ser está fechado *Em-si*, preso em si mesmo. O *Em-si* designa tudo o que existe, exceto a consciência humana. Sartre chama a consciência de *Para-si*, pois se trata de uma relação de si para si (Perdigão, 1995, p. 39).

A função da subjetividade é receber a objetividade fática, dada de início, modificando-a a partir de sua mediação constitutiva, nesse momento introduziremos o conceito de *ser-para-si*, que, para Sartre, pode ser entendido como um modo de ser consciente de si mesmo, é como se a consciência precisasse se afastar dela mesma, sendo concebida como um afastamento do mundo e do *Em-si*, *Em-si* que é total presença no mundo, a consciência é afastada por nada, por um

recuo *nadificante*, conceito que não é nosso interesse explorar neste trabalho.

A consciência se enxerga a si mesma de “fora” é a maneira como a facticidade de transcende no mundo e se volta para ele como pura negatividade. É pela dialética e suas escolhas que toma uma “forma”, que constrói seu modo de existir no mundo, modo este nunca fechado, é a múltipla possibilidade de Ser. Porém, o *Para-si* necessita do *em-si*, pois sempre vai existir em relação com ele, o mesmo não vale para o *Em-si*, que possui total permanência em si mesmo e não necessita do *Para-si* para existir.

Aliado à objetivação da práxis de libertação encontram-se elementos de forte apelo social e crítico a partir dos quais podemos recorrer ao método sartriano para propor uma análise da realidade humana em seus diversos aspectos. A superação do dado só pode dar-se a partir da descoberta do problema da alienação.

Para Sartre, as relações de alteridade são fundamentais para compreender o vínculo das pessoas em grupos. Na filosofia sartriana, outro se torna condição *sine qua non* para a minha própria consciência, constituição de identidade e projeto existencial. As relações intersubjetivas é a progressão histórica se fazendo e o método dialético em ação, pois a consciência de si é constituída a partir do ser-para-outro e as relações de alteridade entre as pessoas que transforma a situação histórica e determinações sociais.

É necessário que se vá a toda parte que for possível para compreender a experiência presente do sujeito, voltemos para a história desde a infância, socialização, lugar de nascimento, classe, raça, gênero, sexualidade etc. Trata-se de um método de análise que foge da compreensão de uma pessoa pelo universal de sujeito, na concepção existencialista cada sujeito é único e singular, mesmo que esse tenha vivido em condições comuns aos seus pares.

Para Sartre, os sujeitos são definidos sem cessar por sua práxis no mundo, estão a todo momento sofrendo ou provocando mudanças

por meio do movimento dialético progressivo-regressivo, mudanças essas que são determinantes na vida das pessoas em seus aspectos individuais e coletivos.

Sartre critica as determinações que vão em direção da massificação das pessoas, pois cada indivíduo é uma subjetividade construída a partir de sua relação com o mundo à sua volta, a massa não é composta por indivíduos isolados, mas estes possuem liberdade para determinarem a si mesmos e suas ações. Trata-se de um movimento dialético que tem início na objetividade e retorna para a objetividade, porém em um movimento de negação do dado em busca da superação dele.

O referencial teórico sartriano não é tomado em sentido estrito ou pedagógico — no sentido de servir a alguma pedagogia. A superveniência é danosa ao sentido filosófico de seu pensamento, pois limita ou condiciona o teor antropológico de suas questões ao campo educativo. Além do mais, os profissionais da filosofia devem ter autonomia para buscarem qual a melhor maneira de efetivar seu ensino. Ao ser considerado em seu conteúdo intrínseco, que é ontológico, nada lhe impede de ser pensado à luz do ensino de filosofia. Isso significa que suas questões vão muito além do contexto escolar, pois decorrem da fenomenologia.

Por razões estruturais do sistema social brasileiro, reproduzido incessantemente pelo sistema escolar, acreditamos que o racismo, o colonialismo e o patriarcado (entre outras estruturas hegemônicas) encontram, na dialética sartriana, um enfrentamento justo e necessário para pensar o ensino e filosofia como elemento de uma práxis transformadora. Se o movimento filosófico pode ser usado como uma forma de criar um homem superior a outros e manter um sistema hierárquico opressor, ela também pode — e, mais do que isso, deve — servir como um instrumento coletivo de emancipação. Sartre, ao escrever o prefácio à revolucionária obra de Frantz Fanon, intitulada *Os Condenados da Terra*, diz:

Como ninguém pode despojar o seu semelhante sem cometer qualquer crime, sem o submeter ou matar, colocam como princípio de que o colonizado não é o semelhante do homem. A nossa força de choque recebeu a missão de converter em realidade está abstrata certeza: ordena-se e reduz-se os habitantes do território anexado ao nível de macacos superiores, para justificar que o colono os trate como bestas. A violência colonial não se propõe apenas manter, em atitude respeitosa, os homens submetidos, trata também de os desumanizar (Sartre, 1997, p. 12).

Ou seja, a visão eurocêntrica de homem universal foi fundamental para o processo colonizador, pois desumanizava aqueles que não estivessem de acordo com o padrão de homem eurocêntrico. Ao nosso olhar a filosofia possui a capacidade de apresentar conceitos capazes de transformar consciências e romper com sistemas de opressão, a filosofia não é meramente abstrata, é um importante instrumento das classes dominantes para domínio de pessoas oprimidas. Com isso podemos utilizar o movimento do conceito e nos empenhar para transformar o modelo, ainda posto, de homem que desumaniza sujeitos fora do padrão de universalização europeu.

A superação do dado só pode se dar a partir da descoberta dos possíveis do problema, é preciso que rompam com a alienação. Eis a questão que norteia meu trabalho: Pode o ensino de filosofia no ensino médio ser uma ferramenta para a descoberta dos caminhos possíveis para a tomada de consciência de si mesmo e do coletivo a qual pertence? Ou melhor, pode o ensino de filosofia ser uma ferramenta orientadora para a criação de um projeto existencial?

Não é a filosofia que liberta, muito menos nós professores de filosofia que seremos messias salvadores. Alunos e alunas não precisam ser conduzidos para a liberdade, pois já o são (lembramos livres em situação). O que realmente proponho analisar no meu projeto e procurei introduzir neste artigo é como o docente, em sua prática didática, pode contribuir para a superação das condições que limitam a liberdade dele próprio e dos alunos e alunas.

Toda filosofia é uma prática do ponto de vista sartriano e permanece efetiva enquanto se movimenta dentro de seu campo de atuação. Para Sartre, ela é uma arma social e política, e por esse motivo esteve a cargo de sistematizar e legitimar formas de opressões sociais desde o seu surgimento. Sartre fala do racionalismo cartesiano que trouxe a noção de uma nova racionalidade e do conceito de homem universal de Kant, afirmando como esses conceitos foram utilizados como lugar de partida para a burguesia ascendente, na fase primitiva da industrialização, para se afirmar como modelo de sujeito universal e começar o movimento de expansão colonial. É uma necessidade discutir o modelo de filosofia que é apresentado a nós como universal, e que reproduzimos incessantemente em sala de aula.

Não se trata de aniquilar a tradição europeia da história da filosofia, mas de demonstrar como ela não é a única tradição válida para o ensino de filosofia nas escolas brasileiras e propor um currículo que se enquadre nas necessidades das pessoas que historicamente foram marginalizadas no sistema educacional brasileiro. É preciso romper com o sistema do colonizador escravocrata e pensar um ensino de filosofia que encare as particularidades da situação brasileira de maneira livre e anticolonial, e para tal devemos pensar em como o projeto de descolonização é necessário. Discorre Frantz Fanon, filósofo argelino, que:

A descolonização não passa nunca despercebida, dado que afeta o ser, modifica fundamentalmente o ser, transforma os espectadores esmagados pela falta do essencial em atores privilegiados, amarrados de maneira quase grandiosa pelo correr da História. Introduce no ser um ritmo próprio, provocado pelos novos homens, uma nova linguagem, uma nova humanidade. A descolonização é realmente a criação de homens novos. Mas esta criação não recebe a sua legitimidade de nenhuma força sobrenatural: a “coisa” colonizada converte-se, no homem, no próprio processo pelo qual ele se liberta (Fanon, 1997, p. 31).

Estamos situados em um país que passou por um processo de colonização tão violento quanto à colonização francesa na Argélia. Temos nós que manter foco sobre essa especificidade da construção do sistema educacional público brasileiro. Possuímos herança escravocrata colonizadora, herança essa que se expressa por meio do racismo estrutural que segue demarcando espaços e assassinando corpos à margem da sociedade. Tenho dois alunos, ambos extremamente agitados e muitas vezes insolentes com os professores, apenas um, o negro retinto, é tratado como marginal o outro é visto como uma vítima dos familiares negligentes, pois a equipe pedagógica é racista, os professores são racistas e a direção conivente, e isso é apenas um exemplo de como a própria comunidade escolar aplica o racismo estrutural de maneira habitual. Essa situação vem se repetindo ano após ano em que trabalho na escola.

O modelo de racionalidade proposto por Descartes e o conceito de Homem universal pregado por Kant legitimaram epistemologicamente a animalização de pessoas não-brancas, em quaisquer lugares que os europeus chegassem no período colonial. Colonização que não é apenas entendida como um movimento histórico, mas também como opressão ontológica e psicológica que perpassa a subjetividade das pessoas colonizadas. Ou seja, a visão eurocêntrica de homem universal foi fundamental para o processo colonizador, pois desumanizava aqueles que não estivessem de acordo com o padrão de homem eurocêntrico.

Se o movimento filosófico pode ser usado como uma forma de criar um homem superior a outros e manter um sistema hierárquico opressor, ela também pode — e, mais do que isso, deve — servir como um instrumento coletivo de emancipação.

A filosofia possui a capacidade de apresentar conceitos capazes de transformar consciências e romper com sistemas de opressão, a filosofia não é meramente abstrata, é um importante instrumento das classes dominantes para domínio de pessoas oprimidas. Com isso

podemos utilizar o movimento do conceito e nos empenhar para transformar o modelo, ainda posto, de homem que desumaniza sujeitos fora do padrão de universalização europeu.

É uma necessidade discutir o modelo de filosofia que é apresentado a nós como universal, e que reproduzimos incessantemente em sala de aula. Não se trata de aniquilar a tradição europeia da história da filosofia, mas de demonstrar como ela não é a única tradição válida para o ensino de filosofia nas escolas brasileiras. É preciso romper com o sistema colonizador escravocrata e pensar um ensino de filosofia que encare as particularidades da situação brasileira, e para tal devemos pensar em como o projeto de descolonização é necessário.

Refere-se justamente ao movimento de tomar posição, escolher um método de ensino que seja capaz de perceber as contradições sociais e lutar contra elas. Nossa proposta é que o projeto educacional escolhido pelos educadores pode ser voltado para a manutenção ou para a destruição do sistema ontológico do colonizador, o qual não somente aprisiona pessoas pretas, mas também legitima toda uma lógica de opressão. Assim como Silvio Gallo (2013), professor da UNICAMP e um dos pioneiros no estudo do ensino de filosofia no Brasil, discorre:

Somos professores, nascemos para desaparecer, embora nosso narcisismo nem sempre permita tal desprendimento. No caso da filosofia, mediamos à relação com os conceitos. Militantes contemporâneos da causa da autonomia, nossa arma de luta são os conceitos; mas não os conceitos em si mesmos e sim os seus usos, os seus mecanismos de criação, apropriação, recriação. Mas só ensinamos de fato quando os alunos passam, eles próprios, a manejar os conceitos como ferramentas, independentemente de nossa supervisão, por mais que, como um pai diante do filho pequeno que brinca com uma faca, fiquemos preocupados com isso e tememos perder o controle (Gallo, 2013, p. 32).

Pois bem, jogados ao mundo para sermos livres. Para Sartre, os sujeitos são definidos sem cessar por sua práxis no mundo, estão a todo momento sofrendo ou provocando mudanças por meio do movimento dialético progressivo-regressivo, mudanças essas que são determinantes na vida das pessoas que se encontram em nossa volta.

É preciso tomar partido contra o *establishment*, pois não devemos esquecer que muitas das vezes são nossos alunos e alunas, pretos e pretas, homens e mulheres transexuais que são atingidos diretamente pelas opressões sociais das mais abomináveis formas possíveis. Quanto mais à margem da sociedade, quanto mais na periferia das grandes cidades, mais podemos perceber como a opressão estrutural atinge cada um de nossos alunos e alunas. Para finalizar cito bell hooks, professora, pedagoga e ativista pelos direitos de pretos e pretas nos EUA nos diz:

Dentro de reinos complexos e sempre mutáveis das relações de poder, nos posicionamos do lado da mentalidade colonizadora? Ou resistimos politicamente junto com os oprimidos, prontos para oferecer nossos modos de ver, teorizar e de fazer cultura, para esse esforço revolucionário que busca criar espaço onde houver acesso ilimitado ao prazer e poder de saber, onde a transformação for possível? Essa escolha é crucial. Ela molda e determina nossa resposta à prática cultural existente e nossa capacidade de vislumbrar novos atos estéticos opositivos e alternativos (bell hooks, 2013, p. 2).

Referências

- FREITAS, Sylvia Mara Pires de. *Sartre, psicologia e mediação grupal*. Maringá: UEM, 2018.
- GALLO, Silvio. *Metodologia do ensino de filosofia: uma didática para o ensino médio*. Campinas: Papirus, 2013.
- hooks, bell. *Ensinando a transgredir: a educação como prática da liberdade*. Trad. Marcelo Brandão Cipolla. São Paulo: Martins Fontes, 2013.

- PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: LPM, 1995.
- SILVA, Luciano Donizete da. *A filosofia de Sartre entre a liberdade e a história*. São Carlos: Claraluz, 2010.
- SARTRE, Jean-Paul. *Questão de método*. São Paulo: Abril Cultural, 1978.
- SARTRE, Jean-Paul. *Crítica da razão dialética*. Rio de Janeiro: DP&A, 2002.

O corpo vivido e a experiência perceptiva como tentativa de “retorno aos fenômenos” em Merleau-Ponty¹

Bruno Fonseca Ortega²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.10>

1 Introdução

Este capítulo apresenta uma análise filosófica da tentativa do filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, no livro *Phénoménologie de la Perception*, de compreender o estatuto do movimento do “retorno aos fenômenos”, que leva a meditar sobre a condição de ser-no-mundo (*être-au-monde*) do ser humano, utilizando o método da descrição fenomenológica da experiência perceptiva direta do sujeito no mundo. A pesquisa dialoga com intérpretes sob a influência da tradição dos estudos merleau-pontyanos de análise mais anglo-saxônica, especialmente da obra *Phénoménologie de la Perception*³, de Merleau-

¹ Este capítulo é resultante da minha pesquisa e dissertação de Mestrado, que apresentei de maneira concisa no XX Encontro ANPOF por meio de uma comunicação no GT Fenomenologia. Assim, este capítulo incorpora os *feedbacks* recebidos durante a interação no evento, bem como as mudanças necessárias para ajustar o conteúdo de forma mais revisada e aprofundada.

² Mestrando em Filosofia pela Pontifícia Universidade Católica do Paraná. Bacharel em Filosofia pela PUCPR. E-mail: bruno.ortegaaa@gmail.com

³ Em relação à escolha da obra *Phénoménologie de la perception* de Merleau-Ponty, foi decidido utilizar a tradução em língua inglesa em vez da versão portuguesa por algumas razões específicas. Primeiramente, cabe ressaltar que a tradução portuguesa traz uma contribuição valiosa, proporcionando acessibilidade ao conteúdo do filósofo

Ponty, como Shaun Gallagher, Evan Thompson, entre outros. Esse diálogo permite abordar o retorno à experiência corporal subjetiva como dimensão do vivido sob uma ótica fenomenológica corporal contemporânea, incluindo a viabilidade de atualização dessa abordagem com a adição do conceito de imagem corporal ao lado do esquema corporal. Por fim, isso contribui para uma melhor compreensão de como se organiza a experiência perceptiva e o corpo vivido na condição de vivência ou retorno ao mundo percebido.

Por esse ângulo, este estudo foca na assimilação das atividades intencionais que moldam a configuração do corpo próprio, também conhecido como corpo vivido, e o horizonte que acompanha essa experiência perceptiva, culminando em um processo de corporificação ou habitualização. A investigação se organiza em torno do entendimento da percepção como camada originária de contato direto com o mundo, sendo parte derivada de um campo perceptivo ou fenomenal que se apresenta em um corpo vivido, ao qual se circunscreve. Assim, disserta-se acerca de conceitos chave como esquema corporal, imagem corporal e hábito, que propiciam a estrutura de disposição corporal para a abertura intencional da motricidade do corpo-sujeito para o mundo. Este processo é essencial para entender como a motricidade e o arco intencional possibilitam compreender que perceber, ser corporificado e estar “em contato com o mundo” não são noções distintas uma da outra, mas variações de uma única e mesma unidade de contato com as aparências, isto é, com

francês para os estudos de sua filosofia no Brasil. No entanto, a versão inglesa inclui notas explicativas feitas pelo tradutor e editor, que propiciam um maior entendimento de cada parte da obra. Além disso, essa tradução contém explicações detalhadas sobre as decisões editoriais e de tradução, oferecendo justificativas por meio de notas tanto introdutórias quanto finais acerca da tradução de termos-chave e das decisões editoriais. Por último, a versão inglesa alinha-se mais com a proposta deste capítulo de integrar a compreensão do movimento do ‘retorno aos fenômenos’ a partir do corpo vivido e da experiência perceptiva com a perspectiva fenomenológica corporal contemporânea da tradição anglo-saxônica dos estudos merleau-pontyanos.

os fenômenos aos quais se tem acesso via experiência perceptiva em primeira pessoa, estando corporalmente no mundo.

Deste modo, a indagação central deste manuscrito é: Como as bases teóricas de Merleau-Ponty sobre a experiência perceptiva e o corpo vivido permitem um retorno ao âmbito dos fenômenos? Para esse fim, toma-se como norte de desenvolvimento teórico os seguintes procedimentos: 1. Elucidar o objetivo de Merleau-Ponty ao realizar o “retorno aos fenômenos” e o papel da experiência perceptiva como camada originária e direta de acesso ao mundo percebido (seção 2); 2. Analisar o que seria corpo vivido e como este se articula à base de uma estruturação de disposições e aspectos corporais para a abertura intencional da motricidade do corpo-sujeito para o mundo sob as lentes de Merleau-Ponty e seus intérpretes (seção 3). Com a finalidade de apontar como essa noção de “retorno aos fenômenos” consiste na ideia de um retorno à relação perceptiva e vivida corporalmente com o mundo, onde a consciência encarnada se demonstra pela relação recíproca da experiência entre corpo e mundo. Por fim, concluir-se-á com algumas reflexões finais (seção 4).

2 Contextualização: “Do retorno aos fenômenos” à camada originária e direta da Experiência Perceptiva

A princípio, é necessário contextualizar o objetivo de Merleau-Ponty ao buscar o “retorno aos fenômenos”. Trata-se de uma tentativa de trazer a experiência perceptiva e as condições de existência do ser humano mais claramente à vista. Em outras palavras, visa-se descrever nossa experiência tal como ela é, como uma alternativa de apreender a realidade de modo a não destituí-la de alguma significação própria. Diferentemente da definição, que atua na lógica dualista moderna, a descrição só é acessível a um método fenomenológico, pois este não se define, se opera. Segundo Merleau-Ponty, “Encontraremos a unidade

da fenomenologia e seu verdadeiro sentido [*sens*] em nós mesmos” (Merleau-Ponty, 2012, p. Ixxi)⁴. Isto porque é a partir de nosso contato com o mundo que podemos conhecer ou, antes, a partir de nosso corpo que obtemos a originalidade de uma atitude fenomenológica, que faz aparecer “os fios intencionais que nos ligam ao mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. Ixxvii).

Sobretudo, para Merleau-Ponty, isso envolve considerar o ser humano como um ser-no-mundo, ou seja, um ser-em, e simultaneamente em direção-para-o-mundo (Tiemersma, 1982, p. 251). Esta condição envolve o corpo como um campo intencional, com um vetor para o mundo, o qual faz com que os fenômenos existam para nós. Conforme o filósofo francês, esse campo é primariamente prático, uma intencionalidade prática, não um “eu penso que”, mas um “eu posso”, assimilado como capacidade e habilidade motora orientada para operar uma interação com o lado prático inerente da própria existência. Portanto, para ele, esta intencionalidade exposta de maneira “corporal” relata as maneiras do ser humano de habitar o mundo, trazendo à tona a ideia de um corpo fenomenológico, visto que, se toda consciência é consciência de algo e toda consciência é encarnada, este corpo não é mais apenas matéria, um conjunto partes extra partes, é um corpo vivido, que tem existência e intencionalidade própria.

Isto posto, para Merleau-Ponty, a fenomenologia “deve começar por despertar a experiência básica do mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. viii) para “retornar àquele mundo que precede o conhecimento” (Merleau-Ponty, 2012, p. ix), isto é, a dimensão pré-reflexiva ou pré-objetiva da vida que se encontra na facticidade e na existência. Nesse respeito, ele caracteriza o “retorno aos fenômenos” como um movimento de ressurgência do horizonte irrefletido da vida em relação ao caráter essencialmente incompleto de todo ato de

⁴ As citações providas de todos os artigos e livros de línguas estrangeiras foram traduzidos por nós.

reflexão, diferenciando-se, então, da concepção de fenomenologia de Husserl, dado que o retorno ou a redução fenomenológica de Merleau-Ponty não é a redução total dos juízos ou a *epoché* de Husserl. De fato, Merleau-Ponty afirma que “a lição mais importante que a redução nos ensina é a impossibilidade de uma redução completa” (Merleau-Ponty, 2012, p. xiv). Isso se deve ao fato de que o “retorno aos fenômenos”, à experiência perceptiva como ela é vivida, não é um recuo para o ponto de vista da “consciência pura”, uma “esfera interna” isolada dos acontecimentos no mundo, mas uma recondução à relação da experiência perceptiva, encarnada e corporificada, sobre a qual se constitui toda e qualquer relação a objetos e, na verdade, a relação primordial ao próprio mundo. Dessa forma, possibilita-se que os fenômenos normalmente surjam e apareçam como uma espécie de “camada primária” que envolve toda a experiência perceptiva e que restaura os primórdios pré-conceituais e perceptivos intrínsecos da nossa concepção de mundo. É por essa razão que a percepção e/ou a consciência perceptiva exerce um modo de atuação e inter-relação ativa a partir do corpo-sujeito com o próprio mundo. Assim, antes de tudo, somos no mundo: estamos no mundo a partir de nosso corpo, somos uma consciência encarnada que a todo instante visa o mundo. Sob a mesma perspectiva, o filósofo Shaun Gallagher aborda:

A motivação para tomar a atitude fenomenológica da redução é apenas este fato de que estamos imersos no mundo — precisamos recuar um pouco para tentar descobrir as linhas que traçam nossas conexões; ao mesmo tempo, nosso ser-no-mundo — nossa facticidade — também é precisamente a questão que impede a redução de ser completa. Nunca podemos recuar completamente (Gallagher, 2010, p. 184).

Melhor dizendo, não há possibilidade de realizar um recuo da vida a uma perspectiva que pretende uma redução total dos juízos ou que se sujeite aos critérios distorcidos do Cientificismo ou do Idealismo. Merleau-Ponty se refere a esses como “prejuízos clássicos”

respectivamente sob os nomes de Empirismo, que reduz a experiência do mundo a uma concepção mecânica causal, e de Intelectualismo, que tenta reconstruir a experiência real por suas condições de possibilidade ou pela atividade da consciência (Cerbone, 2014, p. 122; Merleau-Ponty, 2012, p. 1-66). Neste sentido, deixam-se de lado todas as explicações científicas ou naturalistas dos fenômenos para privilegiar a descrição do engajamento pré-reflexivo com o mundo, dado pela dimensão perceptiva do corpo, de modo a explorar as condições da experiência real, que não são redutíveis a julgamentos ou representações conscientes. Enfim, a redução fenomenológica ou o “retorno aos fenômenos”, na interpretação de Merleau-Ponty, não é um método naturalista nem idealista, mas existencial, ou seja, o esforço reflexivo para descrever nosso engajamento pré-reflexivo com o mundo sem reduzir esse engajamento a eventos causais ou a atos conscientes.

Ao aderir a tais preceitos científicos, estaríamos desprezando o envolvimento ou entrelaçamento da experiência perceptiva com a vida, que vivenciamos por habitar um corpo que fornece o campo perceptivo de acordo com o seu esquema corporal e com a motricidade do corpo em relação ao mundo. Este mundo é descrito como: “O horizonte de todos os horizontes e o estilo de todos os estilos, o que garante que minhas experiências tenham uma unidade dada, não desejada, por trás de todas as rupturas da minha vida pessoal e histórica; a contrapartida do mundo natural é a existência dada, geral e pré-pessoal em mim das minhas funções sensoriais” (Merleau-Ponty, 2012, p. 345). Esse contexto característico da experiência perceptiva configura-se holisticamente em uma relação de figura-fundo ou objeto-horizonte oriunda da *Gestaltpsychologie*. Tal como, pode ser demonstrada acerca desta configuração da *Gestalt* na percepção, como pano de fundo do qual todos os atos se destacam e são pressupostos por ela, passível de ser apresentada nas seguintes frases de Merleau-Ponty de que:

Cada parte desperta a expectativa de mais do que contém, e essa percepção elementar, portanto, já está carregada de um significado... O 'algo' perceptivo está sempre no meio de outra coisa, sempre faz parte de um 'campo' (Merleau-Ponty, 2012, p. 9-10).

A estrutura objeto-horizonte, isto é, perspectiva, portanto, não impede meu desejo de ver o objeto. Embora possa ser o meio que os objetos têm de se esconder, é também o meio que eles têm de se revelar. Ver é entrar em um universo de seres que se mostram, e eles não poderiam se mostrar se não pudessem também estar escondidos um atrás do outro ou atrás de mim. Em outras palavras, ver um objeto é vir a habitá-lo e, assim, apreender todas as coisas de acordo com os lados que essas outras coisas se voltam para esse objeto (Merleau-Ponty, 2012, p. 70-71).

Perante estes excertos, é possível constatar que Merleau-Ponty alega que o significado é intrínseco ao campo fenomenal, uma derivação fenomenológica da afirmação dos psicólogos da *Gestalt* de que a organização é inerente a este campo, que é resultante da relação entre a espacialidade corporal com o horizonte do espaço exterior do mundo (cf. Dillon, 1988, p. 65-66). Sendo, então, a *Gestalt* o nível básico da própria experiência perceptiva, o todo significativo da figura contra o fundo, e que os aspectos indeterminados e contextuais do mundo percebido são fenômenos positivos que não podem ser eliminados de um relato completo. Nesta perspectiva, sentir, em distinção de conhecer, se apresenta como “comunicação viva com o mundo que o torna presente para nós como o lugar familiar de nossa vida” (Merleau-Ponty, 2012, p. 53), destinando ao mundo percebido certos significados e valores que se referem essencialmente aos nossos corpos e vidas. Consequentemente, a experiência perceptiva deriva-se de um fenômeno corporal, sendo a percepção também essencialmente finita e perspectivista: meu corpo, diz Merleau-Ponty, “é meu ponto de vista sobre o mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 81). Só posso ter um ponto de vista sobre o mundo estando no mundo: só consigo perceber o ambiente porque posso habitá-lo. No entanto, mesmo que a inerência

do ponto de vista seja um momento constitutivo da experiência perceptiva, não quer dizer que o fenômeno da percepção ocorra no interior de uma consciência transcendental, ou que se encontre evidentemente nela algo que permita afirmar qualquer coisa acerca da existência particular dos objetos percebidos, mas somente aspectos parciais que estejam situados como percebidos ou perceptíveis.

Desta forma, ainda cabe mencionar que, para Merleau-Ponty, não há como perceber o “campo fenomenal”, isto é, o mundo como ele surge diretamente à percepção, como efeito da própria inclinação da percepção de se esquecer de si mesma em favor do percebido que ela revela. Por outro lado, é importante destacar que, para ele, a percepção é desenvolvida enquanto um contato originário e direto de abertura primordial ao ser do mundo, já que atesta a relação de co-pertencimento entre o sujeito e o mundo, entre a imanência do vivido e a transcendência da coisa. De tal forma que, ao captar a essência da própria percepção, viabiliza-se apreender como a percepção realmente opera por meio das relações humanas existentes com o mundo circundante e com os outros seres humanos. Além disso, a percepção não se prende a um conjunto de sensações; pré-reflexivamente não experimentamos sensações, mas sim um campo perceptivo enquanto condição de possibilidade do manifestar-se das sensações (Gallagher, 2022, p. 72). Isso se deve ao fato de que, para ele, o objeto visto não é a soma de uma série de perfis ou esboços. Pelo contrário, é visto diretamente e apreendido de uma maneira que não se forma um conceito mental de um objeto com base em experiências sensoriais, mas é “constituído no domínio que meu corpo exerce sobre ele, não é antes de tudo um significado para o entendimento, mas uma estrutura acessível à inspeção pelo corpo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 387). Portanto, para Merleau-Ponty, a percepção não é de um cogito, ou uma impressão objetiva do mundo externo em um cogito ou mente; não depende do cogito, mas de todo o corpo-sujeito em movimento com o mundo (Roald, 2015, p. 67).

3 O Corpo vivido e as suas Disposições de Acesso Pré-Reflexivo

Diante do exposto, cabe evidenciar acerca da circunscrição do desdobramento da experiência perceptiva em um corpo vivido (*corps vécu*) como “ser-para-o-mundo”, o qual é compreendido como abertura intencional de alguém para o mundo, que é essencialmente temporal. Esse desdobramento envolve uma dialética entre o corpo atual (constituído como uma maneira existencial pessoal, caracterizado, após Husserl, como um “eu posso”) e o corpo habitual (composto por hábitos, sedimentações de atividades passadas que assumem um caráter geral, anônimo e autônomo). É através desse corpo que se experimentam coisas significativas em primeiro lugar, não havendo, então, uma separação ontológica entre o “eu” experiencial e o corpo como alguém o vive (Morris, 2014, p. 111). Neste sentido, Merleau-Ponty busca destacar a importância do corpo como o ponto central da experiência perceptiva do mundo. Para ele, o corpo não é apenas um objeto físico, mas o meio pelo qual se experiencia e interpreta o mundo circundante. Além de que este é portador de intencionalidade, até da forma de intencionalidade mais básica e primordial, o corpo não pode ser concebido a partir de categorias como as do “em-si” e do “para-si”. Ou melhor, o corpo vivido não é um processo que decorra de forma totalmente independente da consciência, obedecendo a mecanismos cegos da natureza, nem possui as propriedades de uma consciência concebida ao modo cartesiano, ou seja, uma consciência totalmente transparente de si própria e do mundo, que não deixe espaço à ambiguidade ou à opacidade. Pelo contrário, é uma unidade indissociável entre corpo e mundo, na qual o corpo vivido expressa o sentido ambíguo da existência humana por estar sempre intencionalmente aberto ao mundo como expressão, por meio de uma “autoexperiência pré-reflexiva” do próprio corpo em contato direto consigo mesmo e com o ambiente.

Por esse ângulo, essa dimensão de vivência também diz respeito ao campo de vivência do meu próprio corpo, isto é, de um corpo próprio⁵ (*corps propre*), o qual permite enfatizar que este corpo — que Merleau-Ponty contrasta com o corpo considerado como um objeto no mundo entre outros objetos — é meu corpo, o corpo que é vivido como meu e com o qual me movo em direção ao mundo. Vale destacar que a unidade do corpo próprio é comparável à estrutura de implicação do espaço: a parte antecipa o todo e o todo não é nada sem as partes. Isso não quer dizer que a formação do corpo seja como ponto mais ponto, mas que as diferentes partes do corpo são relacionais, uma implicando a outra, envolvendo-se e interpenetrando-se mutuamente. Nesta lógica, Merleau-Ponty afirma: “Assim, a conexão entre os segmentos de nosso corpo e aquela entre nossa experiência visual e nossa experiência tátil não se realizam pouco a pouco e por acumulação” (Merleau-Ponty, 2012, p. 151). Posto isto, os dados do meu corpo, seus segmentos e sua experiência, não são simplesmente uma junção de partes; eles constituem o meu próprio corpo como um “nó de significações vivas” (Merleau-Ponty, 2012, p. 153).

Assim sendo, o corpo próprio concerne a um conceito-chave de Merleau-Ponty para tratar-se da atribuição ao corpo de uma forma originária de ter acesso ao mundo — não como algo que é conformado à consciência, nem como fonte de todo conhecimento, já que o significado das coisas e do mundo forma uma estrutura que obtém seu sentido em relação à estrutura do próprio corpo. Mas também cabe ressaltar que, para o filósofo francês, há um certo tipo de permanência do próprio corpo, que é a sua comunicação com o mundo, sendo parte integrante de um “hábito primordial” (Merleau-Ponty, 2012, p. 93).

⁵ Este termo é também referenciado por corpo-sujeito, que surge como contraposição à mente incorpórea adotada por Descartes em seu dualismo psicofísico entre sujeito (*res cogitans*) e objeto (*res extensa*). Nesta lógica, Merleau-Ponty propõe um retorno à integralidade do movimento da existência mesma, dada de maneira corporal, que é anterior a essa separação conceitual. No corpo que constitui a subjetividade e a existência do indivíduo, há a união de interioridade (sujeito) e exterioridade (objeto).

Com isso, ele sugere que o corpo é o meio pelo qual os objetos são revelados e compreendidos. O corpo, portanto, não está “na minha frente”; ao contrário, ele se encontra “às margens de todas as minhas percepções” (Merleau-Ponty, 2012, p. 93), a tal ponto que:

Sua presença próxima e sua perspectiva invariável não são uma necessidade factual, uma vez que a necessidade factual as pressupõe: para que minha janela imponha a mim uma perspectiva sobre a igreja, meu corpo deve primeiro impor a mim uma perspectiva sobre o mundo, e a primeira necessidade só pode ser puramente física porque a última necessidade é metafísica. Situações factuais só podem me afetar se eu for primeiro de tal natureza que pode haver situações factuais para mim (Merleau-Ponty, 2012, p. 93).

Em outras palavras, pelo fato de que “estou no meu corpo, ou melhor, sou meu corpo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 151) e de que este é “o veículo do ser no mundo e, para um ser vivo, ter um corpo significa estar unido a um meio definido, fundir-se a certos projetos e estar perpetuamente engajado nele” (Merleau-Ponty, 2012, p. 84), torna-se possível situar-se intencionalmente e observar as várias faces dos objetos externos através da maneira que se organiza perante a nossa corporeidade, isto é, o modo como esses objetos se apresentam à nossa existência corporal. Em virtude disso, há possibilidade de mover-se ao redor deles, a ponto de manuseá-los e inspecioná-los, de forma a obter uma “melhor aderência” (*meilleure prise*) dos objetos, do mundo e do que se apresenta ao nosso redor (Merleau-Ponty, 2012, p. 309; Taylor, 2004, p. 57). Tal postura também permite que se esteja consciente do meu corpo por estar perceptualmente orientado no mundo e que se tenha consciência do mundo por estar disponível para mim somente através do meio perceptivo do meu corpo.

Com o intuito de que a experiência perceptiva — resultante das sensações manifestadas pela interação dinâmica entre corpo e ambiente — se efetive no mundo e o mundo se manifeste de maneira organizada e coerente, atribuindo sentido e viabilizando a orientação

do indivíduo nesse ambiente, é imprescindível o envolvimento de certas disposições corporais de acesso pré-reflexivo. Ou melhor, faz-se necessária a implantação de concepções derivadas da estrutura corporal, que possibilitam o acesso e a composição da unidade corporal vivida em relação ao mundo, entre as quais se destacam:

1) Esquema corporal: Preliminarmente, Merleau-Ponty inicia com a análise do esquema corporal (*schéma corporel*), o qual surge em contraposição com a noção de espacialidade posicional das coisas (espaço objetivo). Para ele, o corpo tem uma espacialidade situacional, inclinada pela potencialidade da ação para tarefas reais e práticas, possibilitando o entendimento consciente cinestésico (ou proprioceptivo) da posição e movimento das partes do corpo. Isso fica evidente quando Merleau-Ponty aborda que: “Tenho o meu corpo como uma posse indivisível e conheço a posição de cada um dos meus membros através de um esquema corporal que os envolve a todos” (Merleau-Ponty, 2012, p. 100-101). Logo, este termo trata-se de um sistema pré-consciente de movimentos corporais e equivalências espaciais, isto é, diz respeito a uma performance dinâmica, operativa, não consciente, anônima do corpo, que atua como um conjunto de princípios sensório-motores, habilidades motoras e mecanismos de controle que permitem e restringem o movimento e a manutenção da postura, possibilitando aos agentes perceptivos navegar pelo mundo. A sua atuação envolve uma forma implícita e de primeira ordem de atividade autoconsciente, ou mais especificamente, uma forma de consciência pré-reflexiva, operativa e prática dos sujeitos mesmos como corpos (Wehrle; Doyon, 2023, p. 112). Neste sentido, o conceito de esquema corporal pode produzir uma concepção de *self* (*soi*) mínimo, não conceitual e corporificado, tal como é viável constatar na seguinte citação de Merleau-Ponty (2012, p. 141):

Na medida em que tenho um corpo através do qual atuo no mundo, espaço e tempo não são, para mim, uma coleção de pontos adjacentes... meu corpo se combina com eles e os inclui... Nossa

experiência corporal de movimento nos fornece uma maneira de acessar o mundo e o objeto, com uma ‘praktognosia’, que tem que ser reconhecida como original e talvez como primária. Meu corpo tem seu mundo, ou entende seu mundo, sem ter que fazer uso de minha função ‘simbólica’ ou ‘objetificadora’.

Perante este excerto, é possível presumir, de acordo com Merleau-Ponty, que o esquema corporal não é “nem a mera cópia nem mesmo a consciência global das partes existentes do corpo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 102); mas concerne à “integração ativa destas últimas apenas em proporção ao seu valor para os projetos do organismo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 102). Ainda vale mencionar que, segundo Shaun Gallagher (1986b, p. 549), no esquema corporal o corpo não está fenomenologicamente disponível ao sujeito, visto que:

O esquema corporal... não é a percepção do ‘meu’ corpo; não é a imagem, a representação, nem mesmo a consciência marginal do corpo. Pelo contrário, é precisamente o estilo que organiza o corpo à medida que funciona em comunhão com o seu ambiente.

Consequentemente, o esquema corporal não é uma mera soma de experiências ou o resultado de uma associação de imagens (como o definia a psicologia de sua época). Em vez disso, esta concepção é uma unidade postural intersensorial e espaço-temporal que integra múltiplas modalidades sensoriais e que é constantemente atualizada através de interações dinâmicas com o ambiente, viabilizando a familiaridade pré-cognitiva do corpo consigo mesmo e com o mundo que ele habita (Carman, 1999, p. 220).

2) Imagem corporal⁶: Em contraste ao esquema corporal, nas discussões mais recentes a partir da fenomenologia do corpo de

⁶ A relevância da integração do conceito de imagem corporal para atualizar a abordagem de Maurice Merleau-Ponty sobre “o retorno aos fenômenos”, que enfatiza a configuração do engajamento pré-reflexivo da primazia da experiência perceptiva encarnada como base da nossa integração com o mundo, é que a imagem corporal adiciona condições e disposições intencionais representativas, comportamentais,

Merleau-Ponty e teorias derivadas de sua filosofia a respeito da consciência corporal e da cognição incorporada, surge o conceito de imagem corporal (*body image*). Esse conceito consiste em um conjunto complexo de estados e disposições intencionais — percepções, crenças, pensamentos, sentimentos, avaliações, comportamentos e atitudes — em que o objeto intencional é o próprio corpo (Gallagher, 2005, p. 25). Ou melhor, ela se refere a uma representação visual consciente e explícita da maneira como o corpo aparece visto de fora, definida a partir de uma avaliação cognitiva ou afetiva do corpo, ou da aparência que uma pessoa faz de si mesma, podendo ter valência positiva ou negativa. Mas também pode ser considerada a partir de uma perspectiva interna, visto que é possível perceber o corpo interiormente

afetivas e emocionais, as quais influenciam a percepção e a compreensão da dimensão do corpo próprio e da sua relação com o mundo. Essa perspectiva enriquecida de conteúdos intencionais permite um entendimento mais completo de como a corporeidade molda a intencionalidade motora e a relação primordial com o mundo, a partir de uma perspectiva emocional e representativa da percepção, impactando a estruturação do sentido da existência do corpo-sujeito, compreendido como condição de ser-no-mundo. Apesar disso, certos intérpretes, como o acadêmico holandês Douwe Tiemersma, defendem que Merleau-Ponty já abrange essa ideia de imagem corporal na obra *Phénoménologie de la Perception*, quando dissecou a respeito do entendimento pré-temático de nosso envolvimento como corpos vividos no mundo (Tiemersma, 1982, p. 249). Por outro lado, há pesquisadores, como o estadunidense Shaun Gallagher, o canadense Evan Thompson e outros, que partem do problema de escolha de tradução do termo *Körper schema* (esquema corporal) para *body image* (imagem corporal) causado pelo psiquiatra austríaco Paul Schilder e das confusões comuns no estado da arte desses dois conceitos, que causaram vários problemas de clareza, os quais eles tentam esclarecer (Gallagher, 1986a, p. 542-544; Gallagher, 2005, p. 18-31; Thompson, 2005, p. 411-413; Sattin *et al.*, 2023, p. 4-5). Essa questão influencia toda uma linha de pesquisa na fenomenologia aplicada às Ciências Cognitivas, nos estudos da Neurociência, da Psicologia e da Neurologia. Por fim, vale considerar que a imagem corporal pode proporcionar um diálogo com o esquema corporal, que serve como estrutura pré-consciente e situacional dos movimentos em relação ao espaço, e pode ser preenchido com conteúdos intencionais inerentes da imagem corporal, que integra as informações derivadas de disposições e condições intencionais que recebe de vários sinais sensoriais. Em resumo, o esquema corporal prevalece sobre a imagem corporal, mas esta última tem um conteúdo muito mais rico que permite ao sujeito se situar em seu mundo social, influenciando por sua vez o esquema corporal no modelo de construção.

através de informações como tato, propriocepção e interocepção. Isso envolve uma forma de intencionalidade reflexiva ou autorreferencial do indivíduo consigo mesmo, diante de influências tanto internas quanto externas. Ainda cabe complementar que a imagem corporal também diz respeito a uma construção multidimensional composta por quatro componentes principais: I. Cognitivo: As crenças e pensamentos sobre a forma e aparência do corpo; II. Perceptivo: O entendimento de como se percebe o tamanho, a forma e o peso do nosso próprio corpo e suas partes; III. Afetivo: Os sentimentos sobre o corpo e a satisfação ou insatisfação com ele; IV. Comportamental: As ações que as pessoas realizam para verificar, alterar ou cobrir seu corpo, por exemplo, olhar no espelho, fazer dieta ou evitar o corpo (no caso de imagem corporal negativa) (Sattin *et al.*, 2023, p. 4).

Por consequência, essa concepção envolve mais do que percepções ocorrentes, visto que pode incluir representações mentais, crenças e atitudes, onde o objeto de tais estados intencionais é ou tem relação com o próprio corpo. Assim, a própria imagem corporal pode operar como um fenômeno complexo, sendo ao mesmo tempo o resultado de experiências intencionais (perceptivas, conceituais e emocionais) e um determinante operacional de tais experiências. Por exemplo, minha avaliação emocional e comportamental negativa de uma parte específica do meu corpo pode, consciente ou inconscientemente, influenciar minha experiência perceptiva do mundo. Neste sentido, o intérprete holandês Douwe Tiemersma aborda, em uma perspectiva merleau-pontyana, que: “a imagem corporal é um conhecimento da estrutura topológica essencial do corpo vivido no mundo” (Tiemersma, 1982, p. 249). Esta imagem tende a ser uma representação parcial, na medida em que a consciência geralmente atende apenas a uma parte ou área do corpo de cada vez, de maneira que se faz referência ao corpo próprio como um objeto percebido ou avaliado (Thompson, 2005, p. 412; *cf.* Gallagher, 2005). Com isso, este conceito remete-se à organização cognitiva da aparência de alguém,

incluindo a imagem interna, pensamentos e sentimentos que estão relacionados ao esquema corporal. Dessa forma, a imagem corporal é a forma tematizada por disposições intencionais na percepção, onde o sujeito, ao adotar uma atitude emocional, comportamental ou cognitiva específica em relação ao seu corpo, o torna um objeto intencional de consciência e modifica o seu estado de ser-no-mundo.

3) Hábito: Por este ponto de vista, ainda cabe discorrer brevemente a respeito do hábito, que corresponde a “uma questão de um conhecimento em nossas mãos, que só é dado por um esforço corporal e não pode ser traduzido por uma designação objetiva” (Merleau-Ponty, 2012, p. 145). Isso se deve ao fato de que essa concepção emerge de uma relação direta e pré-reflexiva entre o corpo-sujeito e o ambiente, uma integração que viabiliza à pessoa estabelecer relações apropriadas com o mundo de forma espontânea e imediata, sem a necessidade de um raciocínio prévio. Em outras palavras, para Merleau-Ponty, esta concepção diz respeito às muitas maneiras pelas quais o ser humano obtém corporalmente um entendimento existencial, tanto pessoal e reflexivo (derivado do corpo atual) quanto pré-pessoal ou geral (resultante do corpo habitual) — entendendo que ambos sempre se imbricam um no outro, influenciando a assimilação das coisas e eventos ao seu redor, bem como de sua própria ação, de forma organizada e deliberada, sem estar consciente reflexivamente. Por esse ângulo, o papel do hábito é estabelecer no tempo aqueles comportamentos ou formas de conduta que são apropriadas para responder ou adaptar-se perceptualmente aos convites do ambiente, os quais posteriormente tornam-se de posse do sujeito, conservando-se como segmento do esquema corporal dinâmico (Moya, 2014, p. 2). Posto isto, o hábito faz parte do “próprio movimento de expressão, ele projeta significações no exterior dando-lhes um lugar e cuida para que elas comecem a existir como coisas, sob nossas mãos e diante de nossos olhos... O corpo é nosso meio geral de ter um mundo” (Merleau-Ponty, 2012, p. 147).

Por outro lado, este conceito expressa também uma dimensão motora do “nosso poder de dilatar nosso ser no mundo, ou mudar nossa existência pela apropriação de novos instrumentos” (Merleau-Ponty, 2012, p. 143). Isso nos revela duas coisas. Primeiramente, uma mudança no hábito, em nossos padrões de movimento, implica uma mudança em nossa maneira de ser no mundo. Em segundo lugar, conforme argumenta o pesquisador canadense David Morris: “o movimento engendra significado porque não é redutível a mudanças no corpo como uma mera coisa biomecânica totalmente presente a si mesma (no ‘corpo neste momento’) porque é o movimento de um corpo inerentemente atravessado por hábitos” (Morris, 2014, p. 118). Devido aos meus hábitos, não vivo e me movo em relação às coisas como apreendidas pela ciência objetiva dentro do espaço geométrico; vivo e me movo através do meu envolvimento perceptivo em um espaço de coisas práticas correlatas às minhas antecipações e vivências. As coisas são, portanto, reflexo dos meus hábitos e projetos, das maneiras como trabalho e retrabalho meus movimentos em direção a um mundo antecipado pelas intenções habituais em mim e por padrões típicos de comportamento em resposta a situações mundanas semelhantes (Wehrle; Doyon, 2023, p. 111), de maneira que transcendem a mera biologia, por meio da temporalidade do corpo.

4) Motricidade: Considerando as discussões anteriores, a motricidade se insere neste contexto a partir da ideia de que somos basicamente corpos animados, abertos e responsivos a um ambiente significativo. Em outros termos, esta concepção trata do processo pré-reflexivo de abertura intencional da corporificação-subjetiva em relação ao mundo. Essa abertura significa que nosso ser corporificado é intencional em todo o sistema corporal, incluindo os níveis pré-noéticos de engajamento mundano através da interação instigada pelo esquema corporal (Sunday, 2021, p. 69; cf. Gallagher, 1995, Gallagher, 2005). Sendo, então, a motricidade a forma mais básica experienciada ou observável de intencionalidade, ela é experimentada como um “eu

posso” e intimamente relacionada à maneira como os hábitos estruturam nosso mundo percebido, situando-nos dentro de uma nova configuração de ação possível, mediada pela reconfiguração do esquema corporal.

Por consequência, Merleau-Ponty considera que na motricidade há uma intencionalidade “profunda” ou original, que se encontra “abaixo” da intencionalidade representativa ou mental. A tal ponto de conceituá-la como uma “intencionalidade motora” (Merleau-Ponty, 2012, p. 112), que se refere ao conjunto integrado de habilidades, capacidades e hábitos, os quais realizam o direcionamento da reação direta e espontânea do corpo às coisas no mundo, sustentando a estrutura noética da intencionalidade mental. Ou melhor, este tipo de intencionalidade concerne à maneira pré-reflexiva do ser humano de atuar e de se envolver com as coisas e com tudo aquilo que se remete à experiência perceptiva do sujeito e a sua condição de ser-no-mundo. Posto isto, o fato de estar pré-reflexivamente direcionado é uma condição necessária para um ato intencional, de tal forma que capacita o corpo-sujeito neste sentido a estar intencionalmente direcionado para o mundo percebido e, dessa forma, a entrar em contato com fenômenos que emergem por meio desse ato (Reuter, 1999, p. 75-76). Sob esta mesma perspectiva, a pesquisadora finlandesa Martina Reuter aborda que: “A intencionalidade é uma direção espacial concreta de uma atitude ou postura em relação aos objetos conforme eles aparecem no mundo” (Reuter, 1999, p. 72).

Por outro lado, esta concepção de intencionalidade motora pode ser considerado sinônimo da descrição de Merleau-Ponty do papel do corpo na compreensão do sentido perceptivo, pois essa dimensão da intencionalidade, segundo ele, está incorporada em nossa corporificação, isto é, no processo de incorporação dos objetos ao esquema corporal. Neste sentido, Merleau-Ponty (2012, p. 140) afirma que:

Um movimento é aprendido quando o corpo o entendeu, isto é, quando o incorporou em seu “mundo”, e mover o corpo é mirar nas coisas por meio dele, ou permitir que o corpo responda à solicitação delas, que é exercida sobre o corpo sem nenhuma representação.

Portanto, a intencionalidade motora é mais um veículo intencional que nos permite estar imediatamente abertos e responsivos aos fenômenos que acontecem ao nosso redor.

Deste modo, a partir dessas concepções derivadas da maneira de acesso pré-reflexivo da estrutura corporal, é possível presumir que perceber, ser corporificado e estar “em contato com o mundo” não são três noções separadas ou separáveis para Merleau-Ponty, mas são três aspectos sobrepostos, interconectados e internamente relacionados à nossa existência. Em outras palavras, viabilizam a composição e a conexão da unidade corporal vivida em relação ao mundo, evidenciando uma recondução à relação direta e aberta da experiência perceptiva, encarnada e corporificada do sujeito aos fios intencionais do mundo percebido, levando à constituição do movimento de ressurgência do horizonte irrefletido da vida frente ao caráter incompleto da razão, vulgo o “retorno aos fenômenos”. Mas é somente a partir do “arco intencional” que essas diferentes habilidades corporais, derivadas da estrutura de disposição corporal, se integram e revelam essa unidade sobreposta e interconectada de consciência, corporificação e mundo, bem como consta na seguinte citação de Merleau-Ponty (2012, p. 136):

Digamos, portanto... que a vida da consciência — vida cognitiva, a vida do desejo ou vida perceptiva — é subtendida por um ‘arco intencional’ que projeta ao nosso redor nosso passado, nosso futuro, nosso cenário humano, nossa situação física, ideológica e moral, ou melhor, resulta em nosso ser situado em todos esses aspectos. É esse arco intencional que traz a unidade dos sentidos, da inteligência, da sensibilidade e da motilidade.

Finalmente, por meio do conceito de arco intencional, conforme proposto por Merleau-Ponty, é possível incorporar os diversos aspectos da experiência perceptiva e corporificada humana, exibindo uma abordagem holística que destaca a relevância de ponderar a respeito da corporificação como um processo elementar para a apreensão da existência. Isso ressalta a interdependência entre o sujeito e o ambiente na configuração da realidade vivida. Portanto, com essa investigação, chegou-se ao entendimento de como se guia o horizonte irrefletido da vida a partir da dimensão pré-reflexiva do corpo vivido e da camada originária e direta da experiência perceptiva. Isso leva a compreender como ocorre o “retorno aos fenômenos”, onde os fenômenos aparecem como uma camada primária de sentido, que abre a possibilidade de restauração dos primórdios pré-conceituais e perceptivos intrínsecos da nossa concepção de mundo percebido, a qual se encontra integrada à nossa condição de ser-no-mundo em Merleau-Ponty, que se dá perceptualmente em primeira pessoa como sujeito corpóreo.

4 Considerações finais

Neste trabalho foi possível observar a configuração das bases teóricas de Merleau-Ponty sobre a experiência perceptiva e o corpo vivido, que promovem o “retorno aos fenômenos”. Para isso, iniciou-se, explorando o objetivo de Merleau-Ponty ao buscar o estatuto do movimento do “retorno aos fenômenos”, que é o empreendimento de descrever a experiência tal como ela é, como uma alternativa de apreender a realidade sem destituí-la de alguma significação própria. Isso ocorre porque é a partir do contato com o mundo que se torna viável conhecer, ou melhor, por intermédio do corpo vivido como campo intencional, que se possui a originalidade de uma atitude fenomenológica associada à redução fenomenológica. Para o filósofo francês, isso não se trata de uma redução total dos juízos e nem

pretende se sujeitar aos critérios distorcidos do Cientificismo ou do Idealismo. Contudo, refere-se a como a experiência perceptiva é vivida, isto é, a existência sobre a qual se constitui toda e qualquer relação com objetos e, principalmente, em relação ao mundo.

Em seguida, destacou-se a relevância do papel da experiência perceptiva, a qual se vivencia por habitar um corpo que fornece o campo perceptivo de acordo com o seu esquema corporal e com a motricidade do corpo em relação ao mundo, dentro de uma organização holística basilar, sucedida de um nexos de figura-fundo oriunda da *Gestaltpsychologie*, onde o todo significativo da figura se desenrola contra o fundo. Neste sentido, os aspectos indeterminados e contextuais do sentir do corpo em contato com o mundo percebido são fenômenos positivos que não podem ser eliminados de um relato completo. Por conseguinte, a experiência perceptiva deriva-se de um fenômeno corporal, em que o corpo é o ponto de vista do sujeito sobre o mundo. Mas, para Merleau-Ponty, o real papel da percepção é desenvolvido enquanto um contato originário e direto de abertura primordial ao ser do mundo, já que atesta a relação de co-pertencimento entre o sujeito e o mundo, entre a imanência do vivido e a transcendência da coisa. Por fim, ao captar a essência da própria percepção, viabiliza-se a apreensão de como a percepção realmente opera por meio das relações humanas existentes com o mundo circundante e com os outros seres humanos, de tal forma que não se depende de um cogito ou de uma impressão objetiva externa, mas de todo o corpo-sujeito em movimento com o mundo.

Subsequente, conforme foi destacado, a experiência perceptiva circunscreve o seu desdobramento em um corpo vivido como “ser-para-o-mundo”, que se remete ao corpo que experimenta coisas significativas em primeiro lugar, não havendo, então, uma separação ontológica entre o “eu” experiencial e o corpo como alguém o vive. Nesta lógica, o corpo é o meio pelo qual se experiencia e interpreta o mundo circundante. Além disso, essa dimensão de vivência também

diz respeito ao campo de vivência do meu próprio corpo, isto é, de um corpo próprio. Isso permite enfatizar que este corpo, que Merleau-Ponty contrasta com o corpo considerado como um objeto no mundo entre outros objetos, é meu corpo, o corpo que é vivido como meu e com o qual me movo em direção ao mundo, onde seus segmentos e sua experiência constituem o meu próprio corpo como “um nó de significações vivas”. Esse conceito de corpo próprio é um conceito-chave de Merleau-Ponty para tratar da atribuição ao corpo de uma forma originária de ter acesso ao mundo — não como algo que é conformado à consciência, nem como fonte de todo conhecimento, já que o significado das coisas e do mundo forma uma estrutura que obtém seu sentido em relação à estrutura do próprio corpo como sujeito corpóreo. Mas também é o meio pelo qual torna-se possível situar-se intencionalmente e observar as várias faces dos objetos externos através da maneira que se organiza perante a nossa corporeidade. Isso permite que se esteja consciente do próprio corpo por estar perceptualmente orientado no mundo e consciente do mundo por estar disponível através do meio perceptivo do meu corpo.

Desta forma, para que a experiência perceptiva se efetive no mundo e o mundo se manifeste de maneira ordenada e coerente, atribuindo sentido e viabilizando a orientação do indivíduo nesse ambiente, faz-se necessária a implantação de concepções derivadas da estrutura corporal, que possibilitam o acesso e a composição da unidade corporal vivida em relação ao mundo, entre as quais estão: I) Esquema corporal: este termo trata-se de uma unidade postural intersensorial e espaço-temporal que integra múltiplas modalidades sensoriais e que é constantemente atualizada através de interações dinâmicas com o ambiente, possibilitando a familiaridade pré-cognitiva do corpo consigo mesmo e com o mundo que ele habita. II) Imagem corporal: esta concepção consiste em um conjunto complexo de estados e disposições intencionais (percepções, crenças, pensamentos, sentimentos, avaliações, comportamentos e atitudes), em

que o objeto intencional de consciência é o próprio corpo e que impulsiona a modificação do estado de ser-no-mundo do indivíduo. III) Hábito: o papel deste conceito é estabelecer no tempo aqueles comportamentos ou formas de conduta que são apropriadas para responder ou adaptar-se perceptualmente aos convites do ambiente e expressa também uma dimensão motora de poder dilatar a condição de ser-no-mundo, ou de alterar a existência pela apropriação de novos instrumentos, de maneira que transcendem a mera biologia, por meio da temporalidade do corpo. IV) Motricidade: é a forma mais básica e original experienciada ou observável de intencionalidade experimentada como um “eu posso”, que se fomenta a partir da ideia de que somos basicamente corpos animados, abertos e responsivos a um ambiente significativo, a qual Merleau-Ponty a nomeia de intencionalidade motora, que se refere ao conjunto integrado de habilidades, capacidades e hábitos, os quais realizam o direcionamento da reação direta e espontânea do corpo às coisas no mundo, relativo à maneira pré-reflexiva do ser humano de atuar e estar intencionalmente direcionado para o mundo percebido e, dessa forma, a entrar em contato com fenômenos que emergem por meio desse ato.

Por último, a partir dessas concepções derivadas da maneira de acesso pré-reflexivo da estrutura corporal, é possível presumir que perceber, ser corporificado e estar “em contato com o mundo” não são três noções separadas ou separáveis para Merleau-Ponty, mas são três aspectos sobrepostos, interconectados e internamente relacionados à nossa existência. Mas é somente a partir do “arco intencional” que essas diferentes habilidades corporais, derivadas da estrutura de disposição corporal, se integram e revelam essa unidade sobreposta e interconectada de consciência pelo fato de incorporar os diversos aspectos da experiência perceptiva e corporificada humana, exibindo uma abordagem holística que enfatiza a importância de ponderar a respeito da corporificação como um processo elementar para a apreensão da existência. Desse modo, com a pesquisa, permitiu-se

chegar à conclusão de como ocorre o “retorno aos fenômenos”, onde os fenômenos revelam-se como uma camada primária de sentido, que abre a possibilidade de restauração dos primórdios pré-conceituais e perceptivos intrínsecos da nossa concepção de mundo percebido, a qual se encontra ajustada à nossa condição de ser-no-mundo em Merleau-Ponty, que se dá perceptualmente em primeira pessoa como sujeito corpóreo.

Referências

- CARMAN, T. The Body in Husserl and Merleau-Ponty. In: *Philosophical Topics*, v. 27, n. 2, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/43154321>. Acesso em: 24 fev. 2024.
- CERBONE, D. R. Perception. In: DIPROSE, R.; REYNOLDS, J. *Merleau-Ponty: key concepts*. London and New York: Routledge, 2014.
- DILLON, M. C. *Merleau-Ponty's ontology*. 2. ed. Evanston: Northwestern University Press, 1988.
- GALLAGHER, S. Body Image and Body Schema: A Conceptual Clarification. In: *Journal of Mind and Behavior*, v. 7, n. 4, 1986a. Disponível em: https://www.researchgate.net/publication/232518286_Gallagher_S_1986_Body_Image_and_Body_Schema_A_Conceptual_Clarification. Acesso em: 26 fev. 2024.
- GALLAGHER, S. Lived body and environment. In: *Research in Phenomenology*, v. 16, 1986b. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/24659193>. Acesso em: 11 jul. 2023.
- GALLAGHER, S. Body schema and intentionality. In: BERMÚDEZ, J.; EILAN, N.; MARCEL, A. J. (Eds.). *The body and the self*. Cambridge and London: The MIT Press, 1995.
- GALLAGHER, S. *How the body shapes the mind*. Oxford: Oxford University, 2005.
- GALLAGHER, S. Merleau-Ponty's Phenomenology of Perception. In: *Topoi*, v. 29, 2010. Disponível em: https://www.academia.edu/20554526/Merleau_Ponty_s_Phenomenology_of_Perception?email_work_card=view-paper. Acesso em: 20 set. 2024.

- GALLAGHER, S. *Phenomenology*. 2. ed. London: Palgrave Macmillan, 2022.
- MERLEAU-PONTY, M. *Phenomenology of perception*. London: Routledge, 2012.
- MORRIS, D. Body. In: DIPROSE, R.; REYNOLDS, J. *Merleau-Ponty: key concepts*. London and New York: Routledge, 2014.
- MOYA, P. Habit and embodiment in Merleau-Ponty. In: *Frontiers in Human Neuroscience*, v. 8, n. 542, 2014. Disponível em: www.frontiersin.org/articles/10.3389/fnhum.2014.00542/full. Acesso em: 26 fev. 2024.
- REUTER, M. Merleau-Ponty's Notion of Pre-Reflective Intentionality. In: *Synthese*, v. 118, n. 1, 1999. Disponível em: <https://www.jstor.org/stable/20118130>. Acesso em: 26 fev. 2024.
- ROALD, T. Subjectivity. Pre-reflection, Affect, Reason, and Understanding. In: ROALD, T. *The subject of aesthetics: a psychology of art and experience*. Leiden: Brill, 2015.
- SATTIN, D. *et al.* An Overview of the Body Schema and Body Image: Theoretical Models, Methodological Settings and Pitfalls for Rehabilitation of Persons with Neurological Disorders. In: *Brain Sciences*, v. 13, n. 1410, 2023. Disponível em: <https://pubmed.ncbi.nlm.nih.gov/37891779/>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- SUNDAY, A. C. The Doctrine of Intentionality in Merleau-Ponty. *International Journal of Research and Scientific Innovation*, v. 8, n. 1, 2021. Disponível em: <https://www.rsisinternational.org/journals/ijrsi/digital-library/volume-8-issue-1/66-70.pdf>. Acesso em: 17 ago. 2024.
- TAYLOR, C. Sensation, Judgment, and the Phenomenal Field. In: CARMAN, T.; HANSEN, M. B. N. (Eds.). *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University Press, 2004.
- TIEMERSMA, D. 'Body-Image' and 'Body-Schema' in the Existential Phenomenology of Merleau-Ponty. In: *Journal of the British Society for Phenomenology*, v. 13, n. 3, 1982. Disponível em: www.tandfonline.com/doi/abs/10.1080/00071773.1982.11007591. Acesso em: 26 fev. 2024.
- THOMPSON, E. Sensorimotor subjectivity and the enactive approach to experience. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, v. 4, 2005. Disponível em: <https://link.springer.com/article/10.1007/s11097-005-9003-x>. Acesso em: 11 jul. 2023.

WEHRLE, M.; DOYON, M. Bodily Self-awareness in French Phenomenology.
In: ALSMITH, A. J. T.; LONGO, M. R. *The Routledge Handbook of Bodily awareness*. London and New York: Routledge, 2023.

A encruzilhada do corpo em Merleau-Ponty¹

Vinícius Alves Bastos Medeiros²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.11>

1 Introdução

Nas páginas iniciais da *Fenomenologia da Percepção*, vê-se que a apropriação da fenomenologia elaborada por Merleau-Ponty, na contramão das “filosofias da consciência”, as filosofias intelectualistas de Descartes, Kant e Husserl da tradição metafísica, concentra-se em desgarrar a existência da subjetividade do “Eu Penso”, o *cogito* cartesiano declarado pela vida interior da consciência, e admitir um poder motor e ativo que se exprime no corpo próprio, definido pelo “Eu posso”. Este reconhecimento se torna robusto quando, na Primeira Parte da *Fenomenologia da Percepção*, escorado na ideia de esquema corporal, o filósofo adverte que o corpo não é uma simples reunião de órgãos justapostos no espaço, mas é uma consciência global e confirmativa da asserção que diz: “meu corpo está no mundo”. Nesse contexto, o pensador nos ensina que a importância de se fazer uma fenomenologia da percepção surge, precisamente, na evidência do *rapport* entre o mundo percebido e o corpo próprio. A percepção está enraizada em um corpo que é *meu* e que me impõe um ponto de vista

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

² Mestrando e Graduado em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte. E-mail: viniciusab86@hotmail.com

sobre o mundo, revelando o sujeito que percebe o mundo vivido, isto é, um corpo vivo que se levanta em direção ao mundo. Neste palco do mundo, o movimento perceptivo atravessa as determinações e as dúvidas do pensamento objetivo para constituir e reconstituir o objeto na evidência de sua facticidade. Isto significa que “toda percepção de uma coisa, [...] reenvia à posição de um mundo e de um sistema da experiência em que meu corpo e os fenômenos estejam rigorosamente ligados” (Merleau-Ponty, 2018, p. 407-8).

Ainda quando o filósofo amadurece seu pensamento, no ensaio *O Filósofo e a Sua Sombra*, Marilena Chauí (1975) entende que Merleau-Ponty revisa o pensamento de Husserl e tenta atravessar o problema da consciência transcendental retornando ao primado do corpo. Este primado consiste em declarar que a percepção é realizada sempre pela situação do corpo no mundo e concluir que o corpo é veículo do ser-no-mundo, como pivô de todo sentido. Através disso, destaca-se o deslocamento da reflexão da consciência para o corpo, o que culmina na posição da experiência corporal como constituinte da experiência transcendental. A contar com a visão de Chauí, é possível dizer que o corpo reflexionante posiciona-se no objetivo nuclear da obra de Merleau-Ponty, pois é com esse conceito que a reflexão transcendental é reposta no sensível, não como uma passagem do idealismo ao empirismo, dado que para os empiristas coisa e corpo são regulados por causalidade, mas sim como uma recuperação ontológica do sensível que Merleau-Ponty desenvolverá na fase tardia e inacabada de seu pensamento. Essa rearticulação do sensível apresenta a problematização ontológica uma vez que demarca a experiência existencial intercorpórea: “os corpos vivos se fecham sobre o mundo, tornam-se corpos que veem, corpos que tocam, e a *fortiori* sensíveis a si mesmos” (Merleau-Ponty, 1991, p. 16). Com esse entrelaço entre ser-senciente e mundo sensível, em que as operações reflexionantes são realizadas a partir do corpo próprio, funda-se um *cogito* que consiste

no movimento transcendental de revelar um irrefletido e significá-lo, onde os corpos apresentam significações encarnadas.

Em contrapartida a essa estrutura que reconhece certa evolução e continuidade no pensamento de Merleau-Ponty, Renaud Barbaras (1991) afirma que apenas à luz da obra póstuma e inacabada do fenomenologista francês se pode consolidar a ontologia do autor, na medida em que os trabalhos anteriores adquirem coerência e consistência senão por meio da retomada deles nos manuscritos da obra publicada após seu falecimento. Exatamente em função disso, o crítico aponta uma ruptura essencial na obra do nosso filósofo, notando nela duas vias opostas — fenomenologia e ontologia. Esta conclusão provém do instante em que Barbaras (2011) considera o conceito de “carne” como o divisor da obra. Segundo o intérprete francês, ainda na ontologia tardia do autor, a “carne do corpo” e a “carne do mundo” ainda necessitam da ultrapassagem para uma dimensão mais profunda e fundadora em relação a ela e, por esse motivo, ao invés de atestar a univocidade entre corpo e mundo, Merleau-Ponty retorna ao intelectualismo que não resolve a relação entre sujeito e objeto e divide a subjetividade do mundo vivido. Portanto, Renaud Barbaras defende que Merleau-Ponty procura conciliar dois projetos contraditórios que escancaram a ausência de uma estabilidade no conjunto filosófico do autor, não obtendo sucesso nem pela fase fenomenológica, calcada no interesse pelo corpo próprio, nem pela fase ontológica, na construção de uma ontologia da *carne*. Frente a isso, devemos analisar de perto a análise de Barbaras e demonstrar que, talvez, ele deveria ter percorrido o caminho inverso de leitura da obra de Merleau-Ponty, a saber, que somente recorrendo à *Fenomenologia da Percepção* os trabalhos posteriores ganham coerência e consistência.

2 A posição de Barbaras

Em *De l'être du phénomène* (1991), Renaud Barbaras começa sua interpretação do pensamento de Merleau-Ponty. Primeiramente, o filósofo lembra do propósito de Merleau-Ponty em sua obra inaugural — *A Estrutura do Comportamento* (1942) —, cujo conteúdo era a busca pela compreensão das relações entre consciência e natureza. Essa questão se situa na determinação no tocante ao problema de qual dos termos entre consciência e natureza pode ser adequadamente definido pelo outro. Para isso, Merleau-Ponty adota um modo de procedimento que preza pelo primado da experiência para caracterizar a relação entre um organismo vivo e seu ambiente. Nesse sentido, Barbaras acredita que o papel do filósofo se desenvolve num movimento de superação da hipótese causal que define o comportamento do organismo vivo como resultado direto do seu ambiente. Utilizando-se do auxílio crítico da Psicologia da Gestalt, Merleau-Ponty entende que ela é incapaz de notar as consequências da hipótese causal, isto é, a subordinação do “mundo do comportamento” ao “mundo geográfico”. Tal subordinação define uma concepção naturalista do comportamento, porque se baseia na relação do comportamento animal com as dinâmicas da natureza. Aqui, o “mundo geográfico” confunde-se com o “mundo do observador”. Contudo, apesar de rejeitar o naturalismo, Merleau-Ponty não oferece ao comportamento sua definição segundo a consciência, pois entende que o mundo do comportamento não é constituído apenas de objetos da consciência. Com isso, Barbaras conclui que a crítica do naturalismo do filósofo da percepção traz ao debate a problemática do intelectualismo (Barbaras, 2004, p. 4).

Em seguida, Barbaras infere que o estudo do comportamento revela o que Merleau-Ponty chama de *existência*, a saber, uma relação de presença ativa no mundo. Mediante isso, o primeiro trabalho de Merleau-Ponty findou em rematar que o comportamento de um organismo, assim como de outros, é constituído pela experiência

sensível. Isto é, a vida intencional não como representação e sim como engajamento sensitivo. Segundo o intérprete, este sentido inaugural de sua fenomenologia é esquematizado na *Estrutura do Comportamento* e, por conseguinte, tematizada como objeto de pesquisa na *Fenomenologia da Percepção* (Barbaras, 2004, p. 5). Esta última, por sua vez, seria desenvolvida no campo da consciência vivida, em prol da comprovação da impossibilidade da consciência constituir a vida pela sua posse. Em resumo, para Barbaras, a obra de 1942 tinha como objetivo denunciar o realismo naturalista, enquanto a de 1945 pretendia criticar o intelectualismo que surgia naquela como ponta solta. Assim, Barbaras confirma que a *Fenomenologia da Percepção* é encarregada de mostrar a inadequação da hipótese intelectualista a respeito da experiência determinada e denunciar a irredutibilidade da experiência vivida para com os atos da consciência constituinte.

Nessa direção, se a obra merleau-pontiana é a tentativa de conceitualizar os fenômenos percebidos em conformidade com as ideias, o sujeito tinha que ser reinserido à sua dimensão sensível e, por causa disso, o sujeito merleau-pontiano é *corpóreo*. Enfim, a fenomenologia da percepção acompanhava a fenomenologia do corpo próprio. Por ser adesão ativa ao mundo, o corpo próprio possui um modo singular de existência e a estratégia argumentativa de Merleau-Ponty de utilizá-lo como pedra de toque da crítica às “filosofias da consciência” consiste na característica da experiência corporal de “borrar” a relação entre sujeito e objeto. Ao examinar este ponto medular na estrutura da filosofia de Merleau-Ponty, Barbaras relembra o exemplo clássico das mãos que se tocam. Neste exemplo, diz-se que alguém pode tocar a própria mão esquerda com a mão direita como se esta fosse o sujeito da relação perceptiva. Por conseguinte, este mesmo alguém sente a mão esquerda sendo tocada pela mão direita e, agora, a situação se inverte como se esta última fosse o objeto da relação. Nesse cenário, pode se dizer que o corpo nunca pode ser inteiramente sujeito porque pode a todo tempo se tornar objeto. E, ainda, não é capaz de ser

inteiramente objeto, pois guarda sempre a possibilidade de ser o sujeito da relação (Barbaras, 2021, p. 59). Logo, o corpo é sensível-senciente, sujeito-objeto e o que há de singular na experiência corporal é evidenciado pela ambiguidade de sua relação com o mundo.

Desde o início, Barbaras avalia que a fenomenologia merleau-pontyana coloca o corpo problematicamente em primeiro plano. Ele admite que o corpo anuncia um novo conceito para destronar a dualidade, porque ele permite desvelar um campo originário do percebido no sentido que não pode ser dividido de sua condição encarnada. No entanto, alerta que Merleau-Ponty não teria pensado esse campo até o fim e, por isso, o corpo se limitou a executar somente a mediação entre sujeito e objeto. Nesse caso, o corpo não é nem sujeito nem objeto, mas um balanço que se movimenta de uma posição a outra. Na visão de Barbaras, esse movimento pendular significa oscilar entre um conceito unificador e uma visão dualista que transforma o corpo nos “meios” da consciência (Barbaras, 2004, p. 7). Por esta última persistir em sua fenomenologia, sustentada numa base dualista, Barbaras conclui que não há como conceber a identidade que superaria àquelas hipóteses criticadas: não concebe a passividade antropológica do sujeito no mundo objetivo tampouco a atividade constituinte do sujeito (Barbaras, 2004, p. 9). No geral, Barbaras entende que a tematização do corpo próprio na fenomenologia de Merleau-Ponty continua sendo pensada na base da consciência e, no seu limite, esse tema é apenas uma modalidade da consciência (Barbaras, 2021, p. 62.). Isso porque, segundo o intérprete francês, a consciência é de certo modo algo que se deve “pegar ou largar” (Barbaras, 2021, p. 62.). Disto, na tentativa de emplacar a superação do intelectualismo pela subjetividade encarnada, Merleau-Ponty coloca o corpo abstratamente dentro da consciência.

Apesar disso, Barbaras considera que Merleau-Ponty foi capaz de reconhecer os limites da *Fenomenologia da Percepção* e a perseverança da filosofia da consciência herdada por Husserl. Por isso, ao identificar

que o sentido da consciência não se transforma plenamente em relação à tradição intelectualista, ele se distancia da filosofia pensada na principal obra de seu primeiro momento teórico e se direciona ao amadurecimento de seu pensamento ontológico. Barbaras analisa que o projeto ontológico da carne, fortemente influenciado pela ontologia heideggeriana, trata rigorosamente da dimensão do *pertencimento* do sujeito ao mundo. Para ele, essa problemática remonta às condições de possibilidade da consciência apresentadas primeiramente pela extramundandade do sujeito husserliano. Nesse sentido, assim como Heidegger em *Ser e Tempo*, Merleau-Ponty apontaria para a restauração da mundanidade do sujeito para pensar o mesmo sem recorrer à consciência: “em outras palavras, o que está em jogo é a invalidação dos direitos do sujeito transcendental e dos direitos de adequação — em nome da encarnação e da não-coincidência” (Barbaras, 2021, p. 62.) . Por conseguinte, por pertencer ao mundo, o sujeito existe no mesmo nível que as outras coisas no mundo. Portanto, ao elucidar o pertencimento e o movimento do sujeito em relação ao mundo, a carne não é outro nome para o corpo vivo, mas designa o sentido ontológico do corpo:

Ao falar da carne, Merleau-Ponty está descrevendo não o corpo, mas o sentido ontológico do sujeito na sua relação específica com o mundo, o sentido ontológico através do qual se funda a própria possibilidade da encarnação. Tal como o *Dasein* não é o humano, mas a condição da sua compreensão, na medida em que se distingue dos outros seres, a carne não é o corpo, mas a condição através da qual ele pode ser compreendido. Não é o caso do sujeito ser carne porque tem um corpo. Pelo contrário, é pelo fato de existir como carne que ele está aberto a ter um corpo (Barbaras, 2021, p. 67).

Para dar profundidade ao argumento merleau-pontyano que Barbaras assinala, as noções de *entrelaçamento* e *quiasma* são fundamentais. Elas podem ser tomadas como resultado teórico da experiência reversível do tocar, onde as posições entre sensível-

senciente e sujeito-objeto se embaralham. Visto desse modo, Barbaras percebe que o conceito de carne merleau-pontyano não tem a intenção de estabelecer apenas uma noção de intimidade entre corpo e consciência já estabelecida na *Fenomenologia da Percepção*, mas também de justificar a subjetividade encarnada. Nesse caso, o corpo é fragmento da matéria somente mediante seu pertencimento ao mundo material. Isto é, a carne é o sentido ontológico do sujeito e, por ser carne, o sujeito tem um corpo (Barbaras, 2021, p. 68). Isso quer dizer que o corpo é *do* mundo e não simplesmente *está* no mundo. A carne não é o espaço que o corpo ocupa, é o próprio ser do pertencimento (Barbaras, 2021, p. 69). De forma conclusiva, Barbaras indica que o restabelecimento ontológico promove uma espécie de *inversão intencional*: “o genuíno sujeito da sensação já não é mais o corpo, como era na *Fenomenologia da Percepção*, e sim o próprio mundo do qual o corpo se destaca” (Barbaras, 2021, p. 70.).

Essa análise, contudo, é insatisfatória aos olhos teóricos de Barbaras. Para este, entre fenomenologia e ontologia, muda-se em metodologia, mas pouco se resolve. Barbaras compreende que, assim como o corpo próprio, a carne apenas nomeia as dificuldades da filosofia da consciência ao invés de solucionar o problema delas. Para Barbaras, a carne é um conceito ambíguo e mantém a relação instável entre a ambiguidade e a unidade do sujeito com o mundo. Devido a isso, Barbaras presume que o conceito de carne perde a correlação e permite à Merleau-Ponty coabitar entre idealismo e naturalismo sem se posicionar. Diante dessa inércia, o crítico acredita que, na tentativa de manter a diferença do sujeito com o mundo e ainda pensar a comunidade ontológica, o filósofo francês se expõe ao perigo que queria evitar: o do idealismo (Barbaras, 2021, p. 72). Dito de outro modo, a crítica de Barbaras feita ao projeto fenomenológico de Merleau-Ponty se aplica também ao projeto ontológico do autor: Merleau-Ponty nunca “largou” a consciência e não pode tematizar

seriamente o sentido ontológico do corpo, a base da intramundandade da consciência.

Nessa conjuntura, a leitura de Renaud Barbaras do intelectualismo merleau-pontyano é muito semelhante à interpretação do brasileiro Carlos Alberto de Ribeiro Moura. Para Moura (2001), há uma distância entre o projeto de Merleau-Ponty e sua efetiva realização (Barbaras, 2021, p. 72), o que teria feito Merleau-Ponty realizar uma autocrítica. Na sua leitura, o *cogito* merleau-pontyano apenas troca a “consciência tética” pela “não tética” e mantém o filósofo preso ao primado da consciência. Assim, o corpo não é unido à consciência, mas ele é “veículo”. Ou seja, como Barbaras, Moura acredita que Merleau-Ponty comete equívocos mesmo em suas escolhas lexicais, visto que são emprestadas do intelectualismo. Por este motivo, o brasileiro observa que não teria sido coerente o afastamento do modelo idealista da intencionalidade de ato e a preferência pela intencionalidade operante, porque, como aluno exemplar de Husserl, Merleau-Ponty manteve o “fato metafísico fundamental” de que todo algo é algo para uma consciência.

A principal diferença entre a crítica de Moura e a leitura de Barbaras se dá ao passo que o primeiro é especialista crítico da tradição fenomenológica e o segundo pretende tomar para si a tradição e desenvolver uma nova etapa na fenomenologia. Este fato, por si mesmo, explica porque a posição do francês ocupa aqui a nossa maior atenção. Tendo esse panorama em vista, pode-se dizer que o ambicioso projeto fenomenológico de Barbaras, que tem a *vida* como núcleo, também é motivado e aprofundado pela crítica da consciência. No seu caso, a identificação do intelectualismo na consciência encarnada de Merleau-Ponty ajuda a levantar o edifício de sua proposta filosófica. Portanto, é importante ter em vista que a crítica de Barbaras é *objetivada* — ela determina o sentido de sua “fenomenologia da vida”.

A fenomenologia da vida de Renaud Barbaras é uma das propostas filosóficas mais animadoras da recente produção acadêmica

francesa. Desde *De l'être du phénomène* (1991), o pensador prepara esse novo momento da fenomenologia. Segundo Vinícius dos Santos (2016), a proposta de Barbaras é ambiciosa porque pretende renovar o campo dos estudos da fenomenologia superando a racionalidade da qual a tradição ocidental não foi capaz de superar. O que há de desafiador nessa reinvenção é impor uma nova configuração ao elemento delimitador da fenomenologia, a saber, a intencionalidade: a correlação “entre o ente transcendente e a diversidade de suas aparições subjetivas” (Dos Santos, 2016, p. 9). Ainda para Vinícius dos Santos (2016), a novidade de Barbaras consiste em demarcar a relação de “duplo envolvimento” como chave para o problema da intencionalidade. Em outras palavras, o fato de o sujeito ser no mundo (*dans le monde*) e, previamente, ser do mundo (*du monde*) numa espécie de “hiper-pertencimento”. Nessa organização teórica, parte-se do pressuposto que a tradição fenomenológica falou do problema da intencionalidade conforme o correlato intencional da consciência e, assim, falou também do fenômeno recorrendo à aparição deste para um sujeito. Para Barbaras, o mundo não está apenas diante (*en face*) do sujeito, mas *no* sujeito (*en lui*). Então, ele não é apenas correlato intencional da consciência, mas o solo da intencionalidade — “dimensão de pertencimento” que, na sua visão, Merleau-Ponty havia indicado insuficientemente através da encarnação. Como consequência disso, a intencionalidade da consciência ou do corpo é transferida para “a vida” como “intencionalidade originária”. Em função disso, Barbaras insiste em uma dimensão onde o sujeito não pode ser do mundo e ainda assim se diferenciar dele. Este é exatamente o projeto de eliminar a ambiguidade.

A despeito disso, a questão que se anuncia é a seguinte: o que permite pensar a igualdade entre os termos pela vida, se não pode acontecer mediante “um passe de mágica”? É preciso ter em vista que a notoriedade da fenomenologia de Barbaras surge na renovação da abordagem conceitual em relação ao mundo malgrado da tradição. Em

seu pensamento, o mundo não é estático e sua realidade é especialmente *dinâmica*. O mundo é movimento e, destarte, o sujeito é capaz de movimento. Não obstante, movimentar-se não é apenas deslocamento espacial, mas também mudança, processo, devir. Com o movimento fundamentando a relação entre os termos, Barbaras pode manter a correlação no seio de sua filosofia sem que o sentido do sujeito de se dirigir ao mundo fosse aquele da *propriedade*, porque o mundo é mundo *para* o sujeito e não *do* sujeito. Aqui, o sujeito segue as rédeas do mundo e não mais o contrário. Essa estratégia teórica tem como objetivo descentralizar a consciência do *Lebenswelt*. Desse modo, Barbaras inventa um sujeito *sem razão*. Mas, como pode um sujeito sem razão se movimentar? De fato, o objetivo em pauta é a dessubstancialização do sujeito. Segundo Barbaras, um dos problemas da fenomenologia e de sua herança cartesiana, da qual Merleau-Ponty não conseguiu se desvencilhar completamente, foi definir o sujeito antes de pensar a correlação. Desse modo, o sujeito existia independente do mundo e, ainda, substancializava o mundo dando significação a ele. Doravante, alguém ainda pode perguntar: sem a razão, o que resta do sujeito na fenomenologia de Barbaras? A resposta do filósofo é simples: sua vida. Em *Introduction à une phénoménologie de la vie*, Barbaras diz que “a vida [...] só é ação no mundo na medida em que é experiência (*épreuve*) desse mundo” (Barbaras, 2008, p. 255) . Sendo assim, o sentido barbarasiano de sujeito que é movimento só pode ser a vida, porque ela mesma é, primordialmente, movimento.

3 A perda de Barbaras

Mas essa proposta é problemática. Partindo do pressuposto que a *Fenomenologia da Percepção* é integralmente uma “filosofia da consciência” e, disto, requerendo a necessidade de ultrapassar a experiência do corpo próprio, Barbaras perde de vista a motivação para que Merleau-Ponty tivesse mantido “em parte” o intelectualismo. Mais

precisamente, na ânsia de superar por completo qualquer resquício do sujeito clássico e erguer sua fenomenologia da vida mediante a crítica da subjetividade merleau-pontyana, Barbaras incorre no perigo de perverter a fenomenologia de Merleau-Ponty. Neste contexto, o essencial do intelectualismo de Descartes, Kant e Husserl “é a ideia de que a consciência possui antecipadamente as significações; logo, ele é cego para a experiência efetiva, a história da constituição dos objetos” (Moutinho, 2012, p. 126). Este é exatamente o prejuízo clássico do “ser determinado” que resulta no apagamento da encarnação do sujeito na história constitutiva da determinação.

É contra o prejuízo de “ser determinado” que Merleau-Ponty ressalta, no Prefácio da *Fenomenologia*, que a *Crítica da Razão Pura* de Immanuel Kant só falou da intencionalidade de ato. Para nós, ele o faz pois reconhece que o filósofo de Königsberg concede à razão o porte de todas as significações e, mais tarde, estabelece o uso da razão na justificação filosófica da conduta já dada, em detrimento da criação de uma nova. No caminho contrário, Merleau-Ponty escolheu enfatizar a originalidade da intencionalidade operante, formadora de novas condutas, com objetivo de se distanciar do prejuízo da determinação e retornar para o instante da produção sensível do sentido, que excede a consciência. Aqui, o *cogito* aparece menos como consciência possuidora do sentido, princípio de aparição do mundo, e mais como sujeito *tácito*, isto é, inexpressivo, silencioso. O *cogito tácito* de Merleau-Ponty é justamente o sujeito situado historicamente como corpo no mundo. Então, “não se trata, para nós, de rejeitar a inconsistência do projeto da *Fenomenologia*. Trata-se antes de destacar o que efetivamente afasta Merleau-Ponty do intelectualismo” (Moutinho, 2012, p. 19). Nessa doutrina, a crítica da consciência em Merleau-Ponty tem foco na rejeição das significações já sedimentadas e supostamente constituídas e possuídas pela consciência. Por conseguinte, a experiência da subjetividade encarnada demonstra que a própria significação é encarnada pelo fato de ser produzida no mundo sensível. Portanto, ela

não pode ser o mesmo sujeito do intelectualismo e, dessa forma, a crítica de Barbaras apresenta um ponto cego.

Para Moutinho (2012), porque quer demasiadamente ultrapassar a correlação entre corpo e mundo, derivada da separação entre consciência e natureza, a visão de Barbaras é redutora e incapaz de entender o que para Merleau-Ponty é *totalidade*. Esta não é a carne em geral que ultrapassa a correlação, tampouco pode ser um denominador comum da correlação, mas provém da reversibilidade das experiências: a multiplicação dos sensíveis. Isto é, em retrospecto, na *Fenomenologia da Percepção*, a relevância do ser como sensível ao mundo desabrocha de uma verdadeira ontologia do corpo e, além disso, essa ontologia primordial lavrava o terreno para a ontologia madura de uma filosofia que tem sua raiz no sensível. Repercutindo essas definições fenomenológicas, no Prefácio de *Signos*, Merleau-Ponty sustenta que seu projeto ontológico repousa na multiplicação do sensível, um *enrolamento* do sensível sobre o próprio sensível, onde as coisas no mundo são avaliadas “a partir de meu sensível” (Merleau-Ponty, 1991, p. 16). Portanto, tudo se concatena ao fato de que nada pertence a nenhum espaço da consciência, mas se insere no circuito esquemático do meu corpo e de outros corpos. Esta é a *totalidade*. Diante da corporeidade, as coisas estão sempre *ali*, entreabertas, reveladas e escondidas pela percepção corporal. As coisas são coisas, precisamente, por serem oferecidas a um corpo, e todo o pensamento objetivo está à mercê de um único fato fundante cuja expressão é: sentir. Este é o prenúncio da *carne*.

Em sentido contrário, se para Barbaras a vida é uma dimensão acima da consciência e do corpo e a correlação só pode ser pensada mediante a vida, o corpo não é nada mais que mera “realização da vida” (Moutinho, 2012 p. 151). Essa noção barbarasiana é problemática porque articula abstratamente a vida como conceito geral em detrimento de qualquer experiência particular do mundo, como se os corpos não estivessem situados em contextos que se confundem

socialmente, em situações históricas particulares. Dar conta do subjetivo permite atender a uma experiência vivida singular que é *significante* — produtora de significação — e que, por sua vez, é *exemplar* e solicita uma resposta às experiências de outras subjetividades encarnadas que compartilham uma trama existencial. Isso quer dizer: toda corporeidade é simbólica e isto demarca tanto a possibilidade de compreender qualquer corpo coletivo quanto a necessidade de considerar cada vivência em seu simbolismo. Com base nisso,

Ao colocar todas as fichas na “vida”, é de se perguntar se Barbaras não incorre naquele prejuízo que Merleau-Ponty aponta no “intelectualismo”, com a diferença de que a “vida” apenas muda o ângulo da questão: não do alto, como a consciência transcendental, mas por baixo. No entanto, como a consciência, essa “vida” é plena de riqueza, é excesso sobre a vida empírica: ela contém tudo o que será dito e vivido. Barbaras, nesse caso, teria apenas invertido o ponto de partida. Com isso, ele perde aquilo que buscamos em Merleau-Ponty: uma produtividade que, se não é do homem, tem que passar por ele (Moutinho, 2012, p. 151).

4 Considerações finais

Para sumarizar tudo o que vimos até aqui, podemos dizer que esta produtividade remonta a renúncia da intencionalidade de ato e a preferência projetual da intencionalidade operante, porque, longe de ser incoerente no quadro geral da filosofia de Merleau-Ponty, nos permite pensar o indeterminado mediante a ambiguidade entre sujeito e objeto, deixar vicejar a gênese do sentido e reconhecer que o corpo “está na origem de todo e qualquer sentido desenhado no universo humano” (Ramos, 2023, p. 77). Por causa deste último aspecto descrito, não se deve perder de vista que a produtividade da qual começamos a investigar aqui é descoberta por Merleau-Ponty através do corpo próprio: o poder simbólico e genético do corpo, inaugurando uma

noção de consciência que foge do intelectualismo clássico. Conforme o arremate de Gerd Alberto Bornheim (1972, p. 80):

Superando o descaso a que a Metafísica clássica relegara o problema do corpo, Merleau-Ponty se propõe a sua reabilitação, e isso não em um nível tão somente antropológico, à maneira de um Plessner; trata-se muito mais de reconhecer no corpo um realce ontológico, que lhe empresta até mesmo a função de fundamento.

Nesse ínterim, o corpo é para Merleau-Ponty a chave que abre o caminho em direção a uma “filosofia do sensível”, terreno desapossado da consciência, porque ele é desde o começo entendido como “ponto de vista sobre o mundo” (Merleau-Ponty, 2018, p. 108). Na apreciação de Moutinho (2006, p. 109), o objetivo do fenomenólogo francês de reencontrar “a origem do objeto no próprio coração da experiência” e descrever a aparição do mesmo de outro modo que não pelo sujeito implica a tarefa de compreender o paradoxo da percepção: por um lado, a consciência se direciona para um objeto; por outro lado, “isso se faz do interior mesmo da experiência, isto é, de uma perspectiva” (Moutinho, 2006, p. 115). Como sujeito da percepção, não teria sido possível resolver esse paradoxo a partir do corpo mecanicista, mero dispositivo anatômico e mensageiro da consciência, visto que isso seria confiar à inteligência a decodificação da experiência. Resolve-se, portanto, com a noção elementar da filosofia de Merleau-Ponty, que está na gênese do mundo: *o corpo reflexionante*.

Referências

- BARBARAS, Renaud. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: Ed. UFPR, 2011.
- BARBARAS, Renaud. *Introduction to a phenomenology of life*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2021.
- BARBARAS, Renaud. *The being of the phenomenon*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press, 2004.

- BARBARAS, Renaud. *Introduction à une phénoménologie de la vie*. Paris: Vrin, 2008.
- BARBARAS, Renaud. *L'être du phénomène: sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Millon, 1991.
- BORNHEIM, Gerd. *Metafísica e finitude: ensaios filosóficos*. Porto Alegre: Movimento, 1972.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. 5. ed. São Paulo: Martin Fontes, 2018.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.
- MOUTINHO, L. D. S. *Razão e experiência: ensaio sobre Merleau-Ponty*. São Paulo: Unesp, 2006.
- MOUTINHO, L. D. S. Merleau-Ponty e a "filosofia da consciência". In: *Doispontos*, v. 9, n. 1, 2012.
- MOURA, C. A. R. *Racionalidade e crise: estudos de história da filosofia moderna e contemporânea*. São Paulo: Discurso Editorial; Curitiba: Editora da UFPR, 2001.
- RAMOS, Silvana de Souza. Merleau-Ponty e a atualidade da fenomenologia. In: *Doispontos*, v. 20, n. 1, 2023.

Entre o transcendental e o empírico: a inspiração fenomenológica no enativismo¹

Pedro Queiroz Feitosa de Albuquerque²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.12>

1 Introdução

Este trabalho se volta a uma questão contemporânea que diz respeito, de maneira mais ampla, à relação entre as ciências cognitivas e a fenomenologia. O interesse de parte dos cientistas cognitivos pela fenomenologia, e por Merleau-Ponty em particular, se explica por aquilo que ela pode oferecer como alternativa à posição hegemônica nas ciências cognitivas, sobretudo ao cognitivismo, que é uma abordagem radicalmente corporificada e não-representacional da experiência humana consciente (Di Paolo, Cuffari, De Jaegher, 2018; Dreyfus, 2005; Gallagher, 2014; Gallagher, Zahavi, 2012; Heinämaa, 2014; Morris, 2010; Thompson, 2007; Varela, Thompson, Rosch, 2016; Wheeler, 2010). Como uma corrente das ciências cognitivas corporificadas que compreende a cognição como emergindo da atividade sensório-motora (Shapiro, 2021), esse interesse parece ainda mais acentuado no Enativismo.

¹ Agradecimentos à organização do XX Encontro ANPOF, ao GT de Fenomenologia, e ao CNPq.

² Mestrando em Filosofia pela Universidade Federal do Rio de Janeiro.

E-mail: pedroqfa@gmail.com

Nesse sentido, gostaria de chamar atenção para duas teses enativistas, representadas aqui por Gallagher e Zahavi, de um lado, e Varela, Thompson e Rosch, de outro. Respectivamente, são as teses do esclarecimento mútuo, e a tese da circularidade fundamental, que devem ser concebidos como dois projetos distintos de naturalização da fenomenologia. Minha intenção é abordá-los à luz da noção de transcendental presente sobretudo em *Fenomenologia da Percepção*, que é de onde os enativistas recortam as passagens mais importantes — de acordo com seus próprios critérios — da fenomenologia de Merleau-Ponty. Nesse percurso, veremos como o próprio Merleau-Ponty se utiliza da Teoria da Gestalt, e como isso nos ajuda a elucidar a relação entre uma certa fenomenologia transcendental e a ciência empírica.

2 As teses enativistas

A tese da *circularidade fundamental* marca a inauguração do Enativismo. Varela, Thompson e Rosch, na obra *A Mente Corporificada* declaram explicitamente sua pretensão de realizar a “continuação moderna de um programa de investigação fundado há mais de uma geração pelo filósofo francês Maurice Merleau-Ponty” (Varela, Thompson, Rosch, 2016, p. lxi, trad. nossa). Essa tese enativista parte de uma interpretação da noção merleau-pontyana de *ambiguidade do corpo*, na qual a condição humana, irremediavelmente corporificada, seria marcada tanto por uma experiência do corpo em primeira pessoa, uma dimensão propriamente fenomenal, quanto por uma abordagem do corpo enquanto objeto investigação natural, que seria produto da inserção da ciência moderna na cultura. O propósito da apropriação deste conceito fenomenológico é dar conta de uma insuficiência constatada pelos enativistas na ciência cognitiva hegemônica. Por se limitar aos processos subpessoais, haveria uma lacuna entre a experiência consciente e a ciência cognitiva, pois esta não faria jus àquilo que a experiência tem de mais característico, que são suas

propriedades fenomenais em primeira pessoa — e esse será um ponto compartilhado por ambas as teses. Assim, os enativistas se impõem a tarefa de abordar cientificamente a experiência humana consciente, refletir sobre sua estrutura, sem perder de vista o direcionamento da própria consciência do cientista. Como isso se daria?

Em concordância com seu projeto de reconsiderar o estado de coisas das ciências cognitivas, Varela, Thompson e Rosch se voltam ao exemplo do trabalho do neurocientista a fim de ilustrar sua tese. Primeiramente, do ponto de vista das neurociências, o comportamento só poderia ser considerado um feito cognitivo porque existem estruturas cerebrais que percebem e se relacionam com o ambiente, produzindo ações condizentes com a situação atual. Logo, para cada processo cognitivo existiria uma estrutura cerebral correlata. Em seguida os autores enativistas constataam que qualquer afirmação sobre a natureza da cognição e sua relação com o cérebro deve ser considerada como produto de um sistema cognitivo em particular, isto é, o sistema cognitivo do cientista que realiza os experimentos. A camada seguinte dessa circularidade consiste em reconhecer que o cientista, munido de seu sistema cognitivo, está também inserido num contexto particular, num pano de fundo dado de práticas culturais. Por último, o sujeito que realiza essa problematização está ele próprio inserido num contexto prático e situado em seu próprio corpo, e essa reflexão é também fruto do seu sistema cognitivo particular (*ibidem*, p. 11-12).

Em suma, a circularidade consiste no seguinte: o conhecimento que o cientista cognitivo produz acerca da cognição humana se aplica sobre ele próprio no contexto do fazer científico, seu trabalho. Então, por ter ignorado essa dimensão circular do fazer científico, fundada na própria corporificação da experiência humana, a tese cognitivista, desde suas premissas até seus resultados empíricos, está sujeita a uma profunda revisão (*ibidem*, p. 54).

Por outro lado, uma versão contemporânea do enativismo proposta por Gallagher e Zahavi concebe a colaboração entre a fenomenologia e as ciências cognitivas de outro modo. Os autores defendem uma cooperação propositiva e bilateral entre as disciplinas, de modo que “a própria fenomenologia possa ser mudada e modificada em seu diálogo com as ciências empíricas” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 32, trad. nossa).

Disso decorre que a ciência cognitiva e a fenomenologia devam agir colaborativamente buscando *esclarecimento mútuo* (Gallagher, 1997; 2003. Gallagher, Zahavi, 2012). Portanto, na tese do esclarecimento mútuo, a fenomenologia tem o papel não só de revisar os resultados empíricos, mas também de contribuir com a gênese da pesquisa, oferecendo distinções conceituais que sirvam ao delineamento do projeto científico-natural em questão.

Isso que será chamado de uma “*front-loading phenomenology*” (Gallagher, Zahavi, 2012, p. 44) começa pelo desenho experimental, ou seja, pelo planejamento da pesquisa a partir de teses fenomenológicas. Gallagher e Zahavi (*ibidem*, p. 44-45) exemplificam essa forma de contribuição pela fenomenologia do movimento involuntário, que pode fornecer uma distinção conceitual entre o senso de agência que temos das nossas ações e o senso de propriedade do nosso movimento corporal.

Caso seja empurrado pelas costas, por exemplo, tenho senso de propriedade do movimento, mas não de agência, porque não fui aquele que causou este movimento. Eu tenho a experiência direta do movimento do meu corpo, ainda que não tenha a experiência de tê-lo intencionado. Assim, tanto o senso de agência quanto de propriedade são experiências de primeira ordem, pré-reflexivas. Essa constatação deveria levar os neurocientistas a procurarem estruturas cerebrais responsáveis por processos cognitivos mais básicos em relação às estruturas responsáveis pelos processos cognitivos ditos superiores (*ibidem*, 2012, p. 44-45).

Deve, no entanto, haver a contraparte de que os resultados empíricos possam servir de motivação — e *apenas* como motivação — à revisão de descrições fenomenológicas. Se uma outra pesquisa neurocientífica, por exemplo, encontra dados empíricos que indiquem a participação de uma área cortical relacionada à memória num fenômeno inicialmente tomado como perceptivo pela fenomenologia, a revisão e aprimoramento dessa descrição fenomenológica seria bem-vinda, contanto que seja realizada por métodos de primeira pessoa (*ibidem*, 2012, p. 34-35). O esclarecimento mútuo, portanto, versa sobre uma relação de mão dupla entre a fenomenologia e a ciência cognitiva.

3 O antinaturalismo husserliano

Num primeiro momento, retomando as pretensões à origem da fenomenologia, ambas as teses enativistas parecem problemáticas. A afinidade acerca da corporificação da experiência e do não-representacionalismo não impede que possamos constatar alguns embaraços frente às pretensões transcendentais da fenomenologia, por um lado, e o naturalismo do enativismo, por outro. De fato, uma certa interpretação de Husserl parece condensar a problemática num posicionamento unívoco, ao defender a anterioridade das disciplinas eidética com relação às disciplinas empíricas. Nesse sentido, Husserl afirma em *Filosofia como Ciência Rigorosa* que ao fazermos fenomenologia

[...] nós chegamos a uma ciência — de cujo imenso escopo nossos contemporâneos ainda não têm ideia — que é de fato uma ciência da consciência, mas de modo algum, psicologia; nós chegamos a uma *fenomenologia da consciência* em oposição a uma *ciência natural da consciência* (Husserl, 2002, p. 260, destaques do autor, trad. nossa).

Então, ao reconhecer que a ciência cognitiva envolve necessariamente algum grau de naturalização da consciência, podemos

afirmar que uma tal interpretação de Husserl descreve um cenário desfavorável à integração da fenomenologia com as ciências cognitivas. Ao realizar a redução fenomenológica-transcendental, as premissas da ciência cognitiva — como uma disciplina que investiga a consciência desde um ponto de vista empírico — e os dados empíricos que a ciência cognitiva produz já se encontram fora de ação. Certos momentos da obra husserliana habilitam uma interpretação em que a consciência transcendental é um domínio plenamente emancipado com relação ao domínio empírico, como ilustra o famoso parágrafo de *Ideias I* acerca do experimento mental da “aniquilação do mundo” (Husserl, 1976, §49). Aqui, a fenomenologia transcendental não se debruça sobre questões de fato, mas somente sobre a consciência pura, da qual as questões de fato só podem ser meros exemplos ou instâncias.

4 A reelaboração do transcendental por Merleau-Ponty

Justamente pela postulação de uma condição humana irremediavelmente /corporificada e conectada ao mundo sensível, Merleau-Ponty dá indícios de um transcendentalismo modificado em relação a um tal projeto husserliano, sobretudo pela sua relação com a natureza. Essa reformulação é enunciada explicitamente pelo menos desde *Estrutura do Comportamento*, quando o fenomenólogo francês afirma que “seria necessário redefinir a filosofia transcendental novamente de modo a nela integrar até o fenômeno do real” (Merleau-Ponty, 1975, p. 255). Nesse sentido, Sacrini (2012) define duas fases do transcendentalismo merleau-pontyano.

Numa fase inicial, concebe-se que, em conformidade com as estruturas do organismo humano, o comportamento estabelece um domínio de formas perceptivas privilegiadas. Isso quer dizer que, frente ao mundo natural, pela nossa condição encarnada, não podemos ser indiferentes, não podemos sustentar uma atitude de neutralidade. Haveria, portanto, uma conexão originária entre a natureza e o

organismo que se traduz na doação de sentido da primeira às capacidades estruturais do segundo. Essa primeira fase de reflexão, então, indica uma atitude transcendental, na medida em que há uma consciência que apreende um mundo.

A importância de destacar que se trata meramente de uma primeira fase de reflexão se justifica porque, segundo Sacchini, entender a consciência como um domínio que meramente estrutura o aparecimento do mundo pode confundir a posição merleau-pontyana com uma posição neokantiana. Embora ambas possam ser concebidas como posições “transcendentais”, isso significa coisas completamente diferentes em cada caso. Porque uma posição neokantiana jamais admitiria o que diz a fase complementar do transcendentalismo de Merleau-Ponty, cujo propósito é ressaltar o contato direto da consciência com eventos mundanos. O autor afirma que, ao invés da consciência, em suas potencialidades constitutivas, ser definida pelas suas valências intelectuais, em Merleau-Ponty a consciência será definida essencialmente como uma consciência perceptiva, o que determina, portanto, uma *aderência do sentido* ao fenômeno percebido, em oposição a um sentido que seria atribuído por uma estrutura formal *a priori*.

Em *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty (1999, p. 203-204) afirma que

[a] experiência do corpo nos faz reconhecer uma imposição do sentido que não é a de uma consciência constituinte universal, um sentido que é aderente a certos conteúdos. Meu corpo é esse núcleo significativo que se comporta como uma função geral e que, todavia, existe e é acessível à doença. Nele aprendemos a conhecer esse nó entre a essência e a existência que em geral reencontraremos na percepção.

Então, nas palavras de Merleau-Ponty, há de se destacar uma certa *fé perceptiva* (*ibidem*, p. 324, 353, 428): o autor recorre a esse termo como um elemento descritivo que se refere à indubitabilidade que caracteriza essencialmente a experiência consciente, e que numa outra

concepção do transcendental só poderia ser atribuída a um ego puro em contato com conteúdos ideais. Deste modo, à análise transcendental deve-se atribuir um outro significado, porque aqui ela está fundamentalmente ligada ao domínio empírico.

Frente a isso, não podemos deixar de mencionar que Merleau-Ponty extrai consequências filosóficas da Teoria da Gestalt, uma disciplina de natureza empírica, a fim de endossar suas teses, a ponto dessa apropriação influenciar centralmente a conceituação de sua filosofia transcendental.

Na *Fenomenologia da Percepção*, Merleau-Ponty se volta contra as ditas “teorias atomistas da sensação”, em suas variações intelectualistas e empiristas. Ele remete a resultados empíricos da Psicologia da *Gestalt* ao argumentar contra a ideia de que a percepção é feita de dados sensoriais simples e independentes, que seriam reunidos por associação ou intelecção, e, de modo mais geral, para se opor ao naturalismo.

É inevitável que, em seu esforço geral de objetivação, a ciência pretenda representar-se o organismo humano como um sistema físico em presença de estímulos definidos eles mesmos por suas propriedades físico-químicas, que procure reconstruir sobre essa base a percepção efetiva, e fechar o ciclo do conhecimento científico descobrindo as leis segundo as quais se produz o próprio conhecimento, fundando uma ciência objetiva da subjetividade. Mas também é inevitável que essa tentativa fracasse. Se nos “reportamos às próprias investigações objetivas, descobrimos primeiramente que as condições exteriores do campo sensorial não o determinam parte por parte, e só intervém tornando possível uma organização autóctone — é isso que mostra a Teoria da *Gestalt*” (*ibidem*, p. 32).

Ou seja, o sentido que adere ao percebido concerne à própria auto-organização do campo perceptivo, que não pode ser reduzido às explicações que podem ser fornecidas pelas ciências naturais, tampouco sem considerar a relação do corpo com o mundo.

Somado a isso, a noção de *esquema corporal*, que consiste justamente na unidade dos movimentos efetivos e possíveis de um dado organismo, é também definida em termos gestálticos. O esquema corporal “não será mais o simples resultado das associações estabelecidas no decorrer da experiência, mas uma tomada de consciência global de minha postura no mundo intersensorial, uma “forma”, no sentido da Psicologia da Gestalt” (*ibidem*, p. 145), e aqui, é claro, se trata essencialmente de uma consciência não-tética.

O corpo, portanto, deve ser concebido como uma *Gestalt*, uma forma:

[...] se a *Gestalt* pode ser expressa por uma lei interna, essa lei não deve ser considerada como um modelo segundo o qual se realizariam os fenômenos de estrutura. Sua aparição não é o desdobramento, no exterior, de uma razão preexistente. Não é porque a “forma” realiza um certo estado de equilíbrio, resolve um problema de máximo e, no sentido kantiano, torna possível um mundo que ela é privilegiada em nossa percepção; ela é a própria aparição do mundo e não sua condição de possibilidade, é o nascimento de uma norma e não se realiza segundo uma norma (*ibidem*, p. 95).

Parece que numa leitura merleau-pontyana a forma não pode ser resultado da aplicação de uma lei geral sobre as partes, uma lei que seria a pré-condição da aparição do mundo. Se concebemos o corpo como uma forma, entendemos melhor de que modo a forma é o nascimento de uma norma e não a realização segundo uma norma: o corpo, como consciência, não pode ser concebido separado de um mundo, que é o seu fundo. Deste modo é que podemos conceber o papel da Psicologia da Gestalt na fenomenologia transcendental de Merleau-Ponty.

Por fim, constatamos que a fenomenologia transcendental de Merleau-Ponty exprime uma *ambiguidade fundamental* (que não deve ser confundida com o conceito de que se apropriaram os enativistas). Não basta que o corpo seja identificado à consciência se esse corpo ainda for

tido como equivalente a um polo egoico munido de capacidades abstratas. Tal ambiguidade é evidente, portanto, pois o ‘verdadeiro transcendental’ só pode ser atestado pela atividade concreta, pelo engajamento existencial do corpo em seu mundo. Como nota Sacrini (2012), o transcendental em Merleau-Ponty é ambíguo “no sentido de que aquilo que delimita o domínio fenomenal significativo está envolvido por esse próprio domínio” (Merleau-Ponty, 1999, p. 284).

5 Considerações finais

Assim, portanto, em Merleau-Ponty, a fronteira entre o transcendental e o empírico é borrada em pelo menos dois sentidos. Primeiro, no sentido em que se contesta a possibilidade do estabelecimento de um domínio de pureza da consciência, de modo que o sujeito transcendental não poderá ser discernido como tal fora de uma experiência corporificada e concreta. Por outro lado, a fenomenologia, inicialmente tida como disciplina puramente eidética, agora pode extrair consequências de uma disciplina empírica, e, mais do que isso, ela extrai de uma disciplina empírica um conceito central à sua tese transcendental. Frente a isso, nos perguntamos: o que significa recorrer a uma fenomenologia transcendental em prol da ciência natural?

Por si mesmos, os Enativismos nos darão respostas diferentes, e isso porque eles também diferem em seus projetos de naturalização. A tese da circularidade fundamental pretende integrar a fenomenologia ao escopo de uma ciência natural. No entanto, Varela, Thompson e Rosch, ao se inspirarem em Merleau-Ponty, não levam em consideração de maneira rigorosa que o autor preserva uma demarcação da fenomenologia com relação às disciplinas empíricas em *Fenomenologia da Percepção*. Merleau-Ponty não considera que a análise fenomenológica, em sua reelaboração, deva ser substituída pela investigação empírica, já que o campo fenomenal não pode ser

integrado ao escopo das ciências empíricas. Pelo contrário, nas páginas iniciais da obra ele afirma que

[...] 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. 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 (*ibidem*, p. 3).

À experiência originária do mundo, a ciência não terá acesso; portanto, ao converter a análise fenomenológica numa investigação empírica, como queriam Varela, Thompson e Rosch, perde-se uma dimensão essencial da experiência, e a ciência permanecerá sem um fundamento importante. Por esse motivo é que autoras como Sara Heinämaa sugerem uma continuidade entre Merleau-Ponty e Husserl, entre outras coisas, naquilo que tange ao fundacionalismo na fenomenologia.

Por outro lado, a tese do esclarecimento mútuo parece ser mais conciliável com a fenomenologia de Merleau-Ponty. Nessa tese, por mais que não se sustente um fundacionalismo, a demarcação entre as disciplinas é preservada. O fundacionalismo não se sustenta porque essa demarcação vem junto do estabelecimento de uma colaboração de mão dupla, uma relação da qual possam se beneficiar tanto a fenomenologia, pela motivação à reconsideração de suas descrições a partir de dados empíricos, e a ciência cognitiva, que contará com distinções fenomenológicas mais precisas na elaboração de seus experimentos e, de maneira geral, por incluir dados de primeira pessoa, um retrato mais justo da consciência.

Referências

- DI PAOLO, Ezequiel A. CUFFARI, Elena C. DE JAEGHER, Hanne. *Linguistic bodies: the continuity between life and language*. Cambridge: The MIT Press, 2018.
- DREYFUS, Hubert L. Merleau-Ponty and Recent Cognitive Science. In: *The Cambridge Companion to Merleau-Ponty*. Cambridge: Cambridge University, 2005.
- GALLAGHER, Shaun. Phenomenology and embodied cognition. In: *The Routledge Handbook for Embodied Cognition*. Nova Iorque: Routledge, 2014.
- GALLAGHER, Shaun. Phenomenology and Experimental Design: Toward a Phenomenologically Enlightened Experimental Science. In: *Journal of Consciousness Studies*, v. 10, n. 9-10, 2003.
- GALLAGHER, Shaun. Mutual enlightenment: recent phenomenology in cognitive science. In: *Journal of Consciousness Studies*, v. 4, n. 3, 1997.
- GALLAGHER, Shaun. ZAHAVI, Dan. *The Phenomenological Mind*. Nova Iorque: Routledge, 2012.
- HEINÄMAA, Sara. Merleau-Ponty: A phenomenological philosophy of mind and body. In: BAILEY, Andrew (Ed.). *Philosophy of Mind: The Key Thinkers*. Londres: Bloomsbury, 2014.
- HUSSERL, Edmund. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Reine Phänomenologie. Haia: Martinus Nijhoff, 1976 [1913].
- HUSSERL, Edmund. Philosophy as a Rigorous Science. In: *The New Yearbook for Phenomenology and Phenomenological Philosophy II*. Londres: Routledge, 2002 [1910-1911].
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999 [1945].
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *A Estrutura do Comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975 [1972].
- MORRIS, David. Empirical and Phenomenological Studies of Cognitive Science. In: GALLAGHER, Shaun. SCHMICKING, Daniel (Eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, Nova Iorque, Heidelberg, Londres: Springer, 2010.

- SACRINI, Marcus. A reelaboração do transcendental por Merleau-Ponty. In: *Doispontos*, v. 9, n. 1, 2012.
- SHAPIRO, Lawrence. SPAULDING, Shannon. Embodied Cognition. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, 2021. Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/embodied-cognition/>. Acesso em: 5 set. 2024.
- THOMPSON, Evan. *Mind in Life*. Cambridge: Harvard University Press, 2007.
- VARELA, Francisco; THOMPSON, Evan; ROSCH, Eleanor. H. *The Embodied Mind: cognitive science and human experience*. Cambridge: MIT Press, 2016 [1991].
- WHEELER, Michal. The Problem of Representation. In: GALLAGHER, Shaun. SCHMICKING, Daniel (Eds.). *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*. Dordrecht, Nova Iorque, Heidelberg, Londres: Springer, 2010.

Alucinação e utopia: uma discussão entre Merleau-Ponty e Ernst Bloch

Jadismar de Lima Figueiredo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.13>

1 Introdução

As reflexões filosóficas presente neste trabalho têm como principal objetivo analisar os conceitos de alucinação e percepção em Merleau-Ponty e utopia e sonho diurno em Ernst Bloch, para conceber, que há uma aproximação entre o pensamento dos filósofos acima citados no que tange aos conceitos de percepção — sonho diurno, intencionalidade — esperança e sobre a alucinação — utopia.

Alucinação e percepção em Merleau-Ponty, sonho diurno e utopia em Ernst Bloch são conceitos que trabalham a questão do humano. O ato perceptivo e alucinatório em Merleau-Ponty engloba os modos de perceber os fenômenos, mesmo que em um sujeito que alucina, e o sonho diurno, juntamente com a esperança, sob uma ótica utópica de realizações futuras em Bloch, são impulsionados para construção de um mundo perceptivo ou de esperança, que se lança para frente. A alucinação não é somente uma patologia, como geralmente é apresentada, mas uma experiência visual vivida. Alucinar

¹ Nascido no sertão da Paraíba, filho de agricultores, mas que com muita dedicação conseguiu se tornar Mestre e Doutor em filosofia pela Universidade Federal da Paraíba. É também advogado, o qual também atua na área jurídica e professor na SEEC-RN.
E-mail: jadismarlima1@gmail.com

é se lançar a um mundo vivido, em que as percepções podem ser influenciadas, tanto por fatores internos quanto externos. Já a utopia não é de uma ordem do presente, mas de uma ordem do futuro, o sonho é construído no presente, mas sua realização se concretiza no futuro.

Pensar o sonho diurno, como apresenta Ernst Bloch, é projetar um mundo a ser realizado no futuro. O sonho diurno é a formulação de um desejo daquilo que não se tem, mas que se quer ter. A impossibilidade imposta por um tempo presente impulsiona o homem a buscar uma realização futura, tudo isso movido pela esperança de um dia alcançar a concretização dos sonhos.

Alinhado a essa questão, como forma de desejo, tem-se a utopia, não como pensamentos inertes idealizáveis, mas como força de sonhos que transformam e constroem desejos em realidade. A utopia é a mais pura dimensão de que as criações imaginárias humanas podem se tornar reais, pela força da esperança que move o homem para frente na busca por um mundo melhor.

Diante do exposto, surge a inquietação de estudar os dois autores para que suas ideias dialoguem e assim, reste demonstrando que seus pensamentos possuem uma forte relação no que diz respeito às categorias que se pretende problematizar.

2 O problema perceptivo

O problema da percepção é um dos mais centrais temas da filosofia de Merleau-Ponty. O percebido possui lacunas que corroboram com o ato perceptivo. A sensação no âmbito reflexivo se constrói a partir do conhecimento ideal e não como a coisa² tal como

² A palavra coisa é utilizada no texto para se referir a disposição de objetos e seres inanimados que estão dispersos no mundo. Apresenta-se durante todo o trabalho, como sinônimo de objeto, porém, o termo utilizado por Merleau-Ponty é “coisa”.

ela é. A sensação deve se sustentar como uma superestrutura tardia e não precoce da consciência, pois a clássica noção de sensação se funda na criação de “fantasmas” e, desse modo, a nítida sensação reflexiva³ se distingue desses fantasmas, através de um trabalho crítico na direção de uma percepção verdadeira. “A percepção está mais estritamente ligada ao excitante local em seu estado tardio do que em seu estado precoce, e é mais conforme a teoria da sensação no adulto do que na criança” (Merleau-Ponty, 2011, p. 34).

A experiência perceptiva perfaz um caminho que se distancia das elaborações conceituais defendidas pelo empirismo. Merleau-Ponty conduz sua reflexão para o campo fenomenológico, por acreditar que perceber o mundo não é uma questão de ordem objetiva, mas subjetiva. Quando se percebe os fenômenos, objetivamente, pretende-se que o objeto visualizado seja a natureza primeira, assimilada pelo sujeito e a extensão perceptiva intencional parece ser perdida.

Para construir uma filosofia da percepção, Merleau-Ponty volta à discussão dos prejuízos clássicos contra o empirismo e o intelectualismo. Ambos estão, segundo ele, situados no mesmo terreno, tomando como base a análise do mundo objetivo e, por isso, são incapazes de exprimir a forma particular de como a consciência perceptiva constrói seu objeto.

O empirismo é incapaz de constituir uma reflexão perceptiva, porque suas análises são puramente externas, faltando uma conexão interna entre o objeto e o ato que ele desencadeia.

[...] é preciso compreender, enfim, a percepção como um tipo de síntese capaz de não dissociar sujeito e objeto, matéria e forma, revelando ao contrário um transcendental que não se separe de sua realidade empírica e de sua situação (Moura, 2010, p. 75).

³ Quando se tratar de uma questão reflexiva, voltado para o problema da percepção está se reportando a análise que Merleau-Ponty faz ao idealismo moderno remontando a Kant e Descartes.

O empirismo não mantém uma relação entre passado e futuro, tornando-os ausentes, e assim, mascara o mundo humano quando ignora a situação temporal.

O intelectualismo, por sua vez, parte da fecundidade da atenção, há como que um reaproveitamento de fragmentos de conhecimento que são introjetados em percepções simples, portanto, falta a contingência das ocasiões de pensar. Para construir sua crítica ao intelectualismo, Merleau-Ponty, tem como principais alvos Descartes e Kant.

A percepção, para o intelectualismo, nada mais é do que uma “interpretação” de signos que a sensibilidade fornece de acordo com estímulos corporais. Utilizando como exemplo, um homem que aparece em uma janela escondido por seu chapéu e seu casaco, conclui-se que ali não é possível ver o homem, apenas julga-se o que lá está. À forma do empirismo, a partir de um corpo de estímulos, considerando as propriedades que não estão na retina, tem-se a percepção como um juízo. O juízo, entretanto, introduzido para explicar o excesso da percepção sobre as impressões sensoriais da retina é um simples fator da percepção e não o próprio ato de perceber vindo do interior, portanto, ao invés de ser algo transcendente, é uma simples atividade de conclusão. Como resultado disso, tem-se que:

A análise intelectualista termina por tornar incompreensíveis os fenômenos perceptivos que deveria iluminar. Enquanto o Juízo perde sua função constituinte e torna-se um princípio explicativo, as palavras “ver”, “ouvir”, sentir” perdem qualquer significação, já que a menor visão ultrapassa a impressão pura e assim volta a ficar sob a rubrica geral do “juízo”. (Merleau-Ponty, 2011, p. 62).

A filosofia de Merleau-Ponty aponta para a percepção enquanto sujeito vivo, e com isso, direciona para uma filosofia um caráter subjetivo em que os fenômenos podem ser descritos sem a interferência do sujeito que percebe. Desse modo, segundo o autor, o reconhecimento dos fenômenos em uma ordem original condena o

empirismo como explicação da ordem e da razão através do encontro de fatos e acasos da natureza, no entanto, conserva para a razão e a ordem, o caráter da facticidade. Por isso que “a fenomenologia é a única entre todas as filosofias a falar de um campo transcendental” (Merleau-Ponty, 2011, p. 95). A reflexão, portanto, não atinge o mundo inteiro e a pluralidade das mônadas⁴ desdobradas e objetivadas, pois ela é parcial e limitada, ao contrário da fenomenologia que “estuda a aparição do ser para a consciência, em lugar de supor a sua possibilidade” (Merleau-Ponty, 2011, p. 96).

O perceber tem um caráter inacabado sobre o que é percebido, pois não se deve, a partir da compreensão de Merleau-Ponty, definir nenhum objeto em sua completude, como totalidade, pois um só objeto pode ser visto de vários lados, em uma infinidade de olhares. O corpo sensível, o tempo e o mundo não podem ser compreendidos como algo objetivo, nem predicativo, pois tal atitude é absolutizar os objetos e favorecer, desse modo, a morte da consciência. Portanto, faz-se necessário, a partir da descrição da aparição dos fenômenos, compreendê-los, não prejudgando, mas arrastando, através do próprio corpo, de um mundo objetivo para o mundo subjetivo, expandindo os fios intencionais que o ligam ao seu ambiente, revelando, dessa forma, o sujeito que percebe e o mundo percebido.

2.1 Alucinação

A alucinação, a qual será abordada nessa discussão, não se restringe apenas ao processo alucinatório como um transtorno psiquiátrico, mas como uma experiência do sujeito, considerando influências externas, que se estendem além da loucura e da esquizofrenia. Diante disso, ver-se-á que é possível compreender a alucinação em duas vertentes, que é a presente na psiquiatria, que se

⁴ Mônadas como é colocado por Leibniz representa as substâncias simples, sem partes, indissolúvel.

apresenta como transtorno psiquiátrico, e a impulsionada pelos fatores externos, afastados de uma doença psíquica.

As coisas não são dadas, isoladamente, uma como senhor da outra, uma dominando a outra, o que é dado é equivalência entres as coisas, o sujeito e o outrem estão juntos e nunca separados, o passado não está separado do presente, mas está no horizonte do presente. “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, experienciadas pelo sujeito.

O passado que contemplo foi vivido e, se eu quiser penetrar em sua gênese, não posso ignorar que foi um presente. Pelo simples fato de a ordem do saber não ser a única, não se fechar nela mesma e ter em si ao menos a lacuna escancarada do presente, a história inteira ainda é ação, e a ação já é história. (Merleau-Ponty, 2006b, p. 3).

As alucinações podem ser compreendidas de formas diferentes, a partir do sujeito perceptivo, pois elas são como experiências vividas do corpo próprio, porém, desestruturadas.

A imagem alucinatória, quando se admite sua existência, já não é tratada nos trabalhos recentes como um fenômeno isolado que poderíamos explicar por alguma irritação dos centros: está associada ao conjunto do funcionamento organo-vegetativo, o que significa que, mais do que uma percepção sem objeto, a alucinação é uma conduta de conjunto ligada a uma alteração de conjunto do funcionamento nervoso. Ela supõe toda uma montagem cuja descrição, como a do funcionamento normal, não pode ser feita em termos somáticos. (Merleau-Ponty, 2006a, p. 317).

Quando se observa as coisas ou outrem sob um ponto de vista pessoal, a certeza de enganar-se é óbvia, pois esta observação é individual, porém, quando se tem a ideia do outro em perspectivas, o que se tem é o conhecimento descritivo do que é perceptivo. “É preciso

recolocar-nos na situação efetiva em que as alucinações e o ‘real’ se oferecem a nós, e apreender sua diferenciação concreta no momento em que ela se opera na comunicação com o doente” (Merleau-Ponty, 2011, p. 453). É preciso estar sempre atento para compreender a experiência alucinatória, pois há sempre o risco de concordância ou de reduzir uma experiência perceptiva à alucinação, todas sob um único ponto de vista. É necessária a explicitação de tal experiência — da crença alucinatória na crença real.

Uma percepção real é, para Merleau-Ponty, aquilo que é percebido, seja pela audição, seja pela visão, como um sistema de fenômenos que são espetáculos privados. A capacidade de percepção se desdenha sobre um campo perceptivo particular do corpo próprio e não se pode dizer que essa percepção se repita ou se reproduza a outros, pois qualquer indivíduo que impulsiona seu olhar ou outro sentido o faz de forma individualizada.

O mundo percebido não é apenas *meu* mundo, é nele que vejo desenhar-se as condutas de outrem, elas também o visam e ele é o correlativo, não somente de minha consciência, mas ainda de toda consciência *que eu possa encontrar* (Merleau-Ponty, 2011, p. 453).

A análise feita por Merleau-Ponty, sobre o fenômeno alucinatório, vai de encontro com a concepção do intelectualismo, quando afirma que a alucinação se funda na crença e nos julgamentos. Segundo ele, o empirismo concebe a alucinação como uma irritação dos centros nervosos e o intelectualismo procura deduzir aquilo que ela pode ser a partir de certa ideia da consciência. O que há de comum entre ambas é que as duas doutrinas concebem a prioridade do pensamento objetivo.

As alucinações se desenvolvem em uma cena que não é a do mundo percebido, porém, não deixa de ser um fato do corpo que percebe; “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). Elas existem porque o sujeito possui, baseado no corpo fenomenal, uma relação constante de um ambiente capaz de evocar uma pseudopresença deste.

As alucinações podem se manifestar em um determinado sujeito por diversas vias. Aparece como loucura presente em um esquizofrênico, nas deformações neurológicas e aqui a alucinação é um transtorno psiquiátrico, uma doença mental, mas também podem ser provocadas por excitações externas, como por exemplo, a luz do sol que invade o globo ocular, o consumo de bebidas alcoólicas, uso de drogas e cansaço extremo, nesses casos a alucinação se apresenta como um desvio perceptivo. O pesquisador, neurologista e psiquiatra Oliver Sacks, em seu livro *Hallucinations*, demonstra as possíveis formas de conceber as alucinações. Ele afirma que as drogas contribuem para que haja alterações da capacidade mental do sujeito e, como consequência, faz surgir à alucinação, também como privação sensorial prolongada naqueles que sofrem de doenças como enxaquecas, epilepsia e narcolepsia⁵ de Parkinson.

Portanto, pode-se dizer que as alucinações podem acontecer mesmo em sujeitos que não são acometidos de transtorno psiquiátrico. Indivíduos que usam drogas em excesso ou quando são privados destas substâncias, podem alucinar.

Às vezes, a retirada de drogas ou álcool pode causar um delírio dominado por vozes alucinatórias 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, trad. nossa)⁶.

⁵ Narcolepsia consiste em um distúrbio que se caracteriza pela presença excessiva de sono em situações inusitadas mesmo quando se tem um boa noite de sono.

⁶ 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).

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 alucinatorio. Experimentalmente, podem provocar-se alucinações em sujeitos saudáveis, colocando-os num estado de isolamento sensorial absoluto, durante algumas horas. (Duarte; Mesquita, 1996, p. 10).

A partir dessas considerações, há uma forte relação entre alucinação e percepção, considerando o corpo próprio como sendo ponto crucial para a compreensão das excitações externas e dos casos de patologias que provocam a alucinação. Merleau-Ponty, ao tratar do corpo próprio, faz forte referência à noção de espaço, este enquanto situado, pois o sujeito não apenas está localizado em alguma parte, ele vive o seu espaço corporal que é habitado e vivido por ele mesmo. Nisso, a percepção dos fenômenos acontece como experiências próprias do sujeito. É através desta capacidade de percepção do mundo que a alucinação aparece.

Mesmo considerando a alucinação como um distúrbio psiquiátrico, mas abrindo espaço para compreender que fatores externos, como tem sido discutido neste trabalho, influenciam o sujeito para que desenvolva a alucinação, é possível dizer que há um espaço situado⁷ nas alucinações por se tratar de uma experiência vivida pelo

⁷ 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.

sujeito. Merleau-Ponty afirma, em sua obra *Fenomenologia da Percepção*, que o sujeito vive um espaço temporal. 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 a partir de um “único movimento que em todas as suas partes convém a si mesmo” (Merleau-Ponty, 2011, p. 562). Nesse ínterim, insere-se a experiência da alucinação como uma situação vivida pelo sujeito porque há a relação do tempo, do espaço e da experiência perceptiva.

Baseado nesta questão, é possível relacionar a alucinação e a percepção para concluir que as perturbações mentais sejam fundadas em distúrbios psicológicos — alucinação tátil ou visual, sejam privações sensoriais dos que sofrem de doenças como enxaquecas ou através das drogas, isto é, pelo rompimento intencional e motriz momentâneo do sujeito, podem ser compreendidas fora do espaço objetivo a partir do corpo próprio que percebe.

3 O sonho diurno e o princípio esperança em Ernst Bloch

Certos comportamentos e atitudes começam a caracterizar a experiência de vida do ser humano, como insegurança, falta de confiança em si mesmo, ou até mesmo a felicidade de ser escolhido como destaque em algo. Mas o que se observa é que essa mistura de comportamentos é necessária no que diz respeito à construção de ideias e de uma noção de perceber cada instante da vida em perspectivas diferentes.

Essas experiências, obviamente, permitem que suas consequências também sejam experimentadas pelo sujeito, uma vez que são vividas e sentidas por ele. É o que se compreende quando Bloch (2005, p. 37) diz: “O desejo do sonhador retrocede, procura restabelecer algo. O sonho desenha o que teria acontecido se uma bobagem tivesse sido evitada, se uma ação inteligente não tivesse sido desperdiçada”. Ou seja, há uma construção de sonhos que são lançados a um futuro, e

o sujeito, portanto, deseja e sonha. Destaca-se que o sonho que é referido aqui não se trata do sonho noturno, mas o sonho, como um lançar-se a um futuro, o querer que algo aconteça ou realize, é uma meta que se projeta para o futuro, é o sonho diurno.

O ser humano é uma busca incessante do futuro, o homem vive, mas é um sonhador, desejoso em realizar seus anseios, depositando todos esses desejos na esperança de um dia alcançá-los. Antes mesmo de alcançar seus objetivos, homens jovens iniciam o processo de enamoramento por aquilo que é desejado, uma espécie de emoção anterior. É “a leveza de ânimo determinada pelo caráter, e inclusive a esperança, uma esperança que já antes mesmo de saber exatamente o que espera” (Bloch, 2005, p. 73).

Os anseios de emoções intransitivas geradas pelo temperamento sanguíneo, que estão ligadas a sensação ou imaginação, quanto mais intransitivos se tornam transitivos associados a algum objeto. Então, o vago anseio se transforma em desejo pleno de conteúdo, da mesma forma, o mundo dos afetos é movido pelo amor a algo, pela esperança de algo. Ernst Bloch, tendo sido exilado e ficado preso, solitariamente, acredita na utopia do sonho diurno, que uma vez desejado pode ser impulso libertador para uma vida mais digna e sem represálias. Para ele:

A arquetônica de um messianismo político é sustentado pela esperança e realizado pelos seres humanos que, até o momento, apenas haviam vislumbrado como sonho, pré-aparência elevada e também suprema, uma arquitetura do amanhã que vive no hoje e que se realiza no possível lugar não reificado (Mandotti De Oliveira, 2017, p. 20)

Não se faz necessário que esses anseios sejam oriundos de sua vivência, sendo definidos antecipadamente e, portanto, a diferença entre antecipações e representações se dá pela natureza de intenções afetivas, como particular para si mesmo. Dessa forma, Bloch enfatiza a importância dos afetos que compõem a vida do homem.

Os afetos, portanto, são classificados em Ernst Bloch em duas sequências: *afetos plenificados* e *afetos expectantes*.

Os *afetos plenificados* são “os que possuem uma intenção pulsional de curto alcance, cujo objeto pulsional está disponível — se não na respectiva acessibilidade individual, então no mundo já ao alcance da mão” (Bloch, 2005, p. 76). São eles: inveja, ganância e veneração.

Afetos expectantes são “os que possuem uma intenção pulsional de amplo alcance, cujo objeto pulsional não está disponível na respectiva acessibilidade individual e tampouco no mundo ao alcance da mão, tendo lugar, assim, ainda na dúvida de sua finalização ou de sua ocorrência” (Bloch, 2005, p. 76-77). São eles: angústia, medo, esperança e fé.

Os afetos acima elencados se diferenciam tanto segundo o desejo, quanto o não-desejo pelo caráter antecipatório de sua intenção, conteúdo e objeto.

Todos os afetos estão associados ao propriamente temporal, ou seja, ao modo do futuro, mas enquanto os afetos plenificados possuem apenas um futuro inautêntico, ou seja, um futuro em que nada objetivamente novo acontece, os afetos expectantes implicam essencialmente um futuro autêntico — justamente o futuro do ainda-não, do que objetivamente ainda não existiu desse modo (Bloch, 2005, p. 77).

Bloch faz distinção entre o futuro autêntico e o futuro inautêntico. O primeiro se refere “a uma esperança com conteúdo trivial ou banal (é a esperança do ‘chegará àquilo que deve chegar’)” (Münster, 1993, p. 26), ou seja, não há nenhuma objetivação para o que quer chegar; o segundo “é caracterizado pela presença de um elemento ‘excedente’ (*ein Exzedierendes*), permitindo a transformação de nossa imaginação utópica numa realidade humana em forma ‘de amanhã’”

(Münster, 1993, p. 26). Não corresponde ao “nada”⁸ sartreano, mas um *ainda-não-consciente*, como representação do *ainda-não-ter-sido*, é uma prática messiânica de impulso para frente.

É possível destacar que há um senso contraditório em relação aos afetos positivos e negativos, no que tange, por exemplo, ao sentir desejo nos sonhos angustiantes. No sonho diurno, quando aparecem imagens de medo e esperança, nota-se que visões, nesse âmbito, são alternadas como afeto expectante negativo e positivo como se ainda estivessem indefinidos. Diante disso, o mais importante afeto expectante, afeto do anseio, segundo Bloch, é a esperança, uma vez que afetos expectantes negativos como angústia e medo são, totalmente, passivos, oprimidos e presos.

Nesses afetos, está incorporada a autodestruição que converge para uma paixão passiva. Portanto, “a esperança, este afeto expectante contrário à angústia e ao medo, é a mais humana de todas as emoções e acessível apenas a seres humanos” (Bloch, 2005, p. 77), uma vez que ela “representa aquele *appetitus* no ânimo que não só o sujeito tem, mas no qual ele ainda consiste essencialmente, como sujeito não plenificado” (Bloch, 2005, p. 77).

Ainda fazendo uma analogia com a fome, Ernst Bloch compara-a com a necessidade de construir sonhos. O homem impulsiona-se para saber o motivo de sua fome e, desse modo, procura saciá-la, do mesmo modo, refere-se aos desejos, antes mesmo de executar algum projeto ou plano, ele o cria, de modo que vai realizando seus sonhos a partir dessa construção. “A fome, por ser o primeiro impulso da falta, do não-ter, do estado de insatisfação que leva à busca de um letivo, constitui um fator ‘que’ (*Dass*) no leque de tendências voltadas para um ‘o que’ (*was*), ainda não presente, do qual se tem apenas um pressentimento pré-consciente” (Münster, 1997, p. 21). A fome, portanto, segundo esse

⁸ O “nada” sartriano pode ser compreendido como a não existência de algo, como o vazio, que produz infinitas possibilidades de ser preenchido, o “nada” referido no texto, diz respeito aquilo que ainda não se tornou real, mas é desejado pelo sujeito.

autor, é importante como força que impulsiona, como motivo de despertar, de futuro no processo do *estar-aí* humano, sendo, assim, um eterno *vir-a-ser*.

Diante dessa questão, percebe-se que no homem há o “aspecto desejanste” dos afetos expectantes que direciona a um alvo, formando, assim, os sonhos diurnos. Os sonhos se procedem de uma carência e querem se livrar dela, como sonhos de uma vida melhor. “O desejo de ver as coisas melhorarem não adormece. Nunca nos livramos do desejo, ou então nos livramos apenas ilusoriamente” (Bloch, 2005, p. 79).

Sonhar acordado é um impulso para o futuro, é ir para frente, é sair da comodidade e transformar desejos em realidade, pois o direcionamento para o devir só é possível pela prática. Então, “o novo só pode emergir pela práxis, aquilo que tem o atributo de surpreender, instaurar e retificar o modo revolucionário tão sonhado, aspirado, requerido como condição fomentadora de uma sociedade melhor em razão de uma autêntica esperança” (Mandotti De Oliveira, 2017, p. 24). Portanto, a esperança tem essa força movedora que faz com que o ego projete no futuro aquilo que é desejado no agora, firmando, assim, uma aproximação entre aquilo que é desejado e o que pode ser realizado.

3.1 Utopia

O que se pode compreender é que Ernst Bloch traz uma novidade para o tema. Ele vai discutir a utopia para o futuro e ela aparece como autêntica, mesmo sabendo que o futuro é incerto, porém, o que está em jogo são os sonhos e esperanças projetados para o porvir, como

[...] a produção de sonhos, o trabalho construtivo da imaginação antecipadora, como um dado relevante para a compreensão e a realização do humano, considerando-a como parte constitutiva do ser humano real, este que está em permanente vir a ser (Albornoz, 2019, p. 75).

De forma diferente a Marx, que colocava na utopia um caráter social, em que as classes deveriam se igualar, de modo que nenhuma fosse superior à outra, numa relação abstrata de relações sociais, Bloch realça o que ele compreende por utopia em sua crítica marxiana. Não como uma crítica materialista, mas num sentido positivo de reconstrução, a partir de ideias de igualdade, dignidade humana, fraternidade e liberdade. Portanto, a utopia nasce, para Bloch, como “um *topos* da atividade humana orientada para um futuro, um *topos* da consciência antecipadora e a força ativa dos sonhos diurnos” (Münster, 1993, p. 25).

Desse modo, o filósofo da utopia compreende, por sonho diurno, as construções imaginárias que estão relacionadas com o desejo, de modo que o *eu* se mantenha ativo, simultaneamente. Também pode ser entendido como uma interrupção de sonhos, e dessa forma, enquanto o sonho diurno é um impulso para o futuro, o sonho noturno possui forte relação com o passado que busca a liberação de desejos comprimidos do subconsciente. Segundo Münster, “sonho diurno será definido como um *topos* interior, como lugar de nascimento do desejo e da imaginação, como ‘guia’ das ‘imagens do desejo’ (*Wunschbilder*) de algo que ‘ainda-não-é’ (*Noch-nicht-Sein*)” (Münster, 1993, p. 26).

A esperança aparece como uma emoção autônoma de modo *consciente-ciente*, em que seus conteúdos, primeiramente, são oferecidos como fantasia, diferente da recordação. As recordações reproduzem percepções já ocorridas, de modo que se ocultam à sombra do passado, em vez disso, as representações da fantasia não constroem somente o que já existe, mas dá continuidade as coisas existentes nas inúmeras possibilidades futuras.

O que distingue a fantasia da função utópica da mera fantasia quimérica é o fato de apenas a primeira ter a seu favor um ainda-não-ser do tipo que pode ser esperado, isto é, que não gira nem se perde

em torno de uma possibilidade vazia, mas antecipa psiquicamente um possível real (Bloch, 2005, p. 144).

É nesse contexto que é possível afirmar que sendo os homens seres racionais, políticos que discutem ética, que vivem em sociedade, que utilizam de uma linguagem organizada para se comunicarem, são também:

Seres que imaginam, antecipam, sonham o futuro, jogam com o desejo e o leque das possibilidades dadas, o que transparece na franja do real ainda não bem realizado, onde pulsão e desejo se desdobram em possíveis e se manifestam especialmente nas artes, nas técnicas e nas ciências, finalmente, no âmbito da religião, onde sonham o visível e o invisível, o dizível e o indizível, o possível e o impossível (Albornoz, 2019, p. 76).

A função utópica se torna a mais importante função como característica do marxismo, uma vez que o *consciente ciente* da intenção deve ser comprovado pela inteligência da esperança, através da luz ascendente da imanência. O filósofo rompe com a tradição de que utopia é algo inatingível e irrealizável, pois, nesse contexto, é possível concretizá-lo, tanto é que o autor de *O princípio Esperança* apresenta a expressão “utopia concreta”. Diante disso, a função utópica não resulta no seu conteúdo mais imanente, estando sempre a caminho de se realizar em esperança e intuição objetiva do que-ainda-não-veio-a-ser como de algo que-ainda-não-se-tornou-bom. A função utópica como atividade do afeto expectante mantém aliança com o que é auroral no mundo, assim, o *conteúdo ativo* da esperança é a *função utópica positiva*, na qualidade de, conscientemente, esclarecido e, cientemente, explicado; o conteúdo histórico da esperança, evocado como representações, consiste na *cultura humana na relação com o seu horizonte utópico-concreto*.

Esse impulso de esperar que algo bom venha a ocorrer, dá-se porque o homem vive como um momento sombrio, quando fomenta um futuro brilhante e que pode solucionar inúmeros problemas do

agora. Ele não tem certeza de que o porvir será um instante melhor do que o momento atual, e, por isso, vive um instante atual de escuridão, de incertezas, criando possibilidades de melhorias no futuro. “A esperança está na própria escuridão, participa de sua invisibilidade, como a escuridão e o mistério estão sempre relacionados, ameaça desaparecer se chegar muito perto, muito íngreme nessa escuridão”⁹ (Bloch, 1985, p. 251, trad. nossa).

O sujeito se faz essencial no processo de esperança, que sem a força de um eu ou de um nós, tudo se torna insípido. Os sonhos surgem como que em bolhas que são oriundos de um fermentar e efervescência que ocorre acima da consciência constituída. É, demasiadamente, certo de que o ser humano possui suas diferenças com as plantas e com outras espécies de animais, o qual tem uma existência menos impermeável, apesar de ser mais intenso. A partir de esse fermentar e efervescência, como afirma Bloch, é como se algo ficasse oco, surgindo um novo espaço, o qual se movem os sonhos, surgindo o possível que, pode ou não, se tornar realidade.

Para Bloch, utopia constitui desde o início uma *tendência*, uma característica fundamental inerente à matéria, aquela parte do ser que ‘ainda-não-foi-trazida-para-fora’, aquilo que não pode ser representado adequadamente por nenhum modelo pré-fabricado de constituição do Estado (Münster, 1997, 116).

Com isso, faz-se mister refletir que a vida do ser humano é tão inconclusa, que nenhum objeto poderia ser reelaborado de acordo com os desejos se o mundo se desse como pronto, encerrado.

⁹ “Das Hoffen ist in dem Dunkel selbst darin, nimmt an seiner Unsichtigkeit teil, wie Dunkel und Geheimnis sich jederzeit verwandt sind, es droht zu verschwinden, wenn es allzu nahe, allzu steil in diesem Dunkel aufragt” (Bloch, 1985, p. 251)

4 Considerações finais

O sonho é uma percepção de um leque de questões que se realizarão no futuro quando o homem se movimenta em busca de sua realização. Não se trata de concretizá-lo no presente, mas de associar o sonho presente a uma realização futura.

O perceber e o sonhar demonstram uma particularidade que é atividade pela intenção e o desejo. Perceber é ver um campo perceptivo, enquanto sonhar é projetar algo para frente, no entanto, esse projetar um dia será vislumbrado como uma experiência perceptiva, quando houver a concretização do sonho. Portanto, o sonhar em Bloch está incumbido de apresentar uma percepção para o futuro, mas que surgiu no agora, enquanto o perceber em Merleau-Ponty exige uma experiência presente e atual.

Assim, apesar de diferentes, há um estreitamento que une, não como idênticas, mas apresentando características correspondentes entre o pensamento de Ernst Bloch e Merleau-Ponty, considerando que para Bloch, no futuro, há a realização do que foi sonhado no presente e, provavelmente, no presente se tem a realização dos sonhos passados. Como acontece com a percepção, o sonho diurno se fortalece de dentro para fora e, mesmo que receba influências externas, a motivação para sua formatação é do homem que o constrói. Perceber e sonhar estão unidos, pois a percepção leva o corpo próprio a conhecer os fenômenos, descrevendo-os, e o sonhar leva o homem à realização, pois acredita obter no futuro, uma vida melhor.

Sonhos e percepções partem do indivíduo, que é vivo, que tem intenção, que tem esperança e busca a todo instante a ampliação da experiência vivida e que, de forma intrínseca, fortalece-se porque mantém o *dirigir-se para*, no que se refere ao perceber, pois desenvolve o sonhar para frente — ou poderia se dizer, um *dirigir-se para frente* e um *sonhar para* — esse é o centro da filosofia dos dois autores que se mantém entrelaçado.

Ao sonhar, o homem tem a esperança de poder, algum dia, realizá-lo. Nesse caso, a esperança é o que move o homem, como em um impulso até a concretização de seus sonhos e nesse processo, como já foi dito, há alterações e mudanças, porém é o combustível para fazê-lo lutar para alcançar, no futuro, o que almeja. A ausência da esperança aniquilaria o sonho, pois ele se edifica quando tem projetada sua realização no futuro. Imagine o homem que sonha algo no presente, mas suas condições não lhe permitem realizá-lo, assim, ele vai costurar as formas possíveis de concretizá-lo futuramente, que pode um dia alcançá-lo ou não. O que está em jogo não é a realização a partir da esperança, mas a movimentação do sujeito para que isso aconteça.

A intencionalidade da capacidade de perceber e a esperança como transformadora de sonhos em possíveis realidades são as bases para a experiência alucinatória, que podem ter fontes utópicas capazes de construir sonhos. Dessa forma, as alucinações adentram no limiar do desejo e das utopias, não são meras desordens mentais, são sonhos, são experiências, são percepções que remontam um mundo em volta do sujeito, construindo horizontes de sonhos e desejos que, pela força da intencionalidade e da esperança, são lançados para frente, sendo capazes de realizar sonhos em realidade.

Nesse ínterim, é possível identificar traços alucinatórios na experiência perceptiva, e na experiência utópica, o que não quer dizer que sejam alucinações, mas essa aproximação favorece o encontro entre esses conceitos. Pensando a utopia em relação à alucinação, percebe-se que tanto uma quanto a outra, sofrem influências internas e externas que contribuem para sua efetivação.

Há, portanto, um elo que permite a comunicação entre os dois conceitos, sabendo que a utopia apresenta traços de alucinação, assim como a alucinação apresenta traços da utopia. Se de um lado, a utopia contribui para que sonhos sejam construídos e realizados, a alucinação é uma experiência, que pode ser proveniente de desejos e sonhos embutidos em um instante *ainda-não-consciente*. Diante disso,

alucinação e utopia, apesar de serem diferentes, em algum momento, aproximam-se, pois permitem uma experiência do sujeito que é vivido, na esperança de realização de algo.

Referências

- ALBORNOZ, Suzana. O espírito da utopia vive. In: RODRIGUES, Ubiratane de Moraes (Org.). *Escritos sobre o Espírito da Utopia de Ernst Bloch*. Porto Alegre: Fi, 2019.
- BLOCH, Ernst. *O princípio esperança*. Vol. 1. Trad. Nélio Schneider. Rio de Janeiro: Ed. UERJ / Contraponto, 2005.
- BLOCH, Ernst. *Geist der Utopie*. Frankfurt: Suhrkamp, 1985. (*Suhrkamp Taschenbuch Wissenschaft*).
- 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 mar. 2016.
- GURNEY, Edmund. Alucinações. *Revista Latinoamericana de Psicopatologia Fundamental*, v. 2, n. 16, 2013. Disponível em: <http://www.sciel.br/pdf/rlpf/v16n2/08.pdf>. Acesso em: 22 mar. 2016.
- MANDOTTI DE OLIVEIRA, Hudson. A força utópica no messianismo político de Ernst Bloch. *Rev. UFMG*, v. 24, n. 1 e 2, 2017. Disponível em: <https://periodicos.ufmg.br/index.php/revistadaufmg/article/view/12599/9970>. Acesso em: 15 mar. 2020.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2011.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 2016.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *As aventuras da dialética*. Trad. Claudia Berliner. São Paulo: Martins Fontes, 2006b.
- MÜNSTER, Arno. *Filosofia da práxis e utopia concreta*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1993.

MÜNSTER, Arno. *Utopia, messianismo e apocalipse nas primeiras obras de Ernst Bloch*. Trad. Flávio Beno Siebeneichler. São Paulo: Ed. Universidade Estadual Paulista, 1997.

MOURA, Alex de Campos. *Liberdade e situação em Merleau-Ponty: uma perspectiva ontológica*. São Paulo: Humanitas, 2010.

A paciência como força de ânimo para padecer a angústia sem decair na não-liberdade em Kierkegaard

Marcos Érico de Araújo Silva¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.133.14>

1 Introdução

Este capítulo será construído a partir de uma leitura fenomenológica-hermenêutica das obras kierkegaardianas *O Conceito de Angústia* de 1844 e dos *Discursos Edificantes* que tematizam o fenômeno da tonalidade afetiva da paciência. A paciência surge no último (*Adquirir sua Alma na Paciência*) dos *Quatro Discursos Edificantes* de 1843 e nos *Dois Discursos Edificantes* de 1844 (*Conservar a sua Alma na Paciência* e *Paciência na Expectativa*). Ora, a importância de articular os conceitos de angústia e de paciência se deve não só pelo fato de as obras serem publicadas no mesmo ano, mas, também, ou sobretudo, pela proximidade entre a realidade que os conceitos descrevem.

É *fenomenológica* na medida em que procura apreender fenômenos existenciais dando primazia ao fenômeno fazendo com que “se veja o conceito surgindo a partir do fenômeno” (Kierkegaard, 2005,

¹ Professor do Departamento de Filosofia da UERN, *Campus* Caicó-RN, Brasil. Editor-chefe da revista *Trilhas Filosóficas* (A4). Líder do Grupo de Pesquisa Núcleo de Estudos em Fenomenologia, Hermenêutica e Mística (CNPq/UERN); Membro do Grupo de Pesquisa Margem Kierkegaardiana; Membro da SOBRESKI; Franciscano da Ordem Franciscana Secular. E-mail: marcoserico@uern.br

p. 23), ou seja, que “veja a verdade do conceito em e com o fenomenológico” (Kierkegaard, 2005, p. 24). Além disso, os fenômenos existenciais não se perdem na multiplicidade de descrições particulares, mas, na singularidade do *pathos* de uma tonalidade afetiva que afeta o indivíduo, a descrição do fenômeno visa o caráter ontológico da experiência de todo homem.

É *hermenêutica* na medida em que, mesmo se colocando na fidelidade do pensar do pensador, faz o exercício filosófico-hermenêutico de apropriação dos fenômenos fazendo conexões interpretativas mesmo quando o próprio Kierkegaard não o faz explicitamente. É o que está em causa ao articularmos a paciência como força de ânimo para o indivíduo padecer a angústia sem decair no descaminho da não-liberdade².

Existem dois níveis de análise na obra *O Conceito de Angústia*: (1) a angústia como possibilidade da liberdade e (2) a angústia na experiência ou vivência da liberdade como não-liberdade. A paciência não aparece sob a pena do autor pseudônimo de *O Conceito de Angústia*. Mas, atento ao método da comunicação indireta, na dialética de obras pseudônimas e assinadas (*Discursos Edificantes*), a paciência é a tonalidade afetiva que mais se destaca em 1844. Além disso, a própria etimologia da palavra paciência (*Taalmodighed, taalmod*) em

² É importante destacar que, aqui, neste trabalho, neste capítulo, construí apenas um esboço de uma tese, uma linha interpretativa que estou perseguindo acerca da articulação dos fenômenos de paciência e angústia em Kierkegaard. Tal esboço, já revela a pertinência e razoabilidade de pensar com Kierkegaard a *complementaridade originária* que articula as tonalidades afetivas de angústia e paciência. Com estupor, até o momento da elaboração dessa inicial pesquisa, não encontrei essa perspectiva interpretativa desses fenômenos no pensamento de Kierkegaard em nenhum estudioso do pensador dinamarquês; nem em estudiosos brasileiros, nem do exterior. Isso motiva mais ainda a necessidade de desenvolver com mais acuidade essa pesquisa e publicar, em breve, nos próximos anos, em livro: *A Fenomenologia da Angústia e Paciência na Filosofia Kierkegaardiana*. Tal interesse, pois, decorre não só pela ausência de pesquisas nesta perspectiva (temos pesquisas sobre os fenômenos isoladamente, mas não na articulação de complementariedade originária entre ambos), mas advém pela força da constituição mesma dos fenômenos.

dinamarquês, é esclarecedora. *Mod* denota coragem, força de ânimo e *Taal* carrega o sentido de suportar, padecer, sofrer. Temos, então, que, paciência é uma tonalidade afetiva que reveste o indivíduo de coragem, de força de ânimo para poder suportar, padecer o *pathos* de conservar o indivíduo na possibilidade de poder-ser despertada pela angústia. É só na paciência que o indivíduo suporta o itinerário de sua liberdade impedindo que a angústia o conduza para os fenômenos da não-liberdade ou perda da liberdade.

2 Lendo filosoficamente Kierkegaard

Ler um pensador, acompanhar o pensar do filosofar de um filósofo, expresso no dito de seus escritos é um trabalho difícil. Essa dificuldade aparece e advém quando a leitura pretende ser filosófica fazendo aparecer o mesmo espírito que mobilizou o próprio pensado pelo pensador. Uma tal leitura não pode ser uma mera visão de mundo, um mero apresentar uma ideia interessante que, de acordo com minha subjetividade, confere um sentido ao real. Para tal finalidade equivocada se busca o pensado pelo pensador, o *corpus* de sua doutrina, sem ser capaz de ver/sentir o *spiritus* do pensado pelo pensador. O pensado pelo pensador, seu *corpus*, é o já consolidado, o já estabelecido, o já instaurado, o já conhecido. O pensado pelo pensador é, então, o âmbito teórico, o lugar de sua filosofia. É com este corpo doutrinário, com o seu pensar substantivado que temos imediatamente contato. Por isso, em nossa tentativa de ler-compreender o pensamento do pensador nos detemos em seu pensamento-pensado expostos em suas obras. Como ter um verdadeiro acesso, a partir das obras, ao pensamento pensado pelo pensador? Como apreender no pensado, o pensar? Como ver no *corpus* de uma filosofia, o *spiritus* dessa mesma filosofia? Como se envolver no *partejar* de uma filosofia que se realiza na dinâmica do *filosofar*, da filosofia como verbo, para, então, gerar a coisa da filosofia? Temos, então, que, na leitura da filosofia, pegar o

filosofar, para não ocorrer de, em pegando na filosofia, largar o filosofar.

O que farei aqui, neste capítulo, é indicar uma perspectiva interpretativa dos fenômenos de angústia e de paciência, em Kierkegaard, compreendendo-os não isoladamente, mas como uma articulação de *complementariedade originária*. Essa tese se mostra, aparece como caminho de leitura que julgo acompanhar o espírito que mobilizou o pensar pensado por Kierkegaard. Um caminho que se perfaz com as tonalidades afetivas de um peregrinar de um peregrino do pensar nas terras inóspitas do pensamento pensado pelo Sócrates de Copenhague. Não é, pois, um caminhar de um passeio turístico guiado por tonalidades afetivas de curiosidade no afã de ver coisas interessantes para falar sobre. Mas um caminhar devoto, comprometido e compromissado com a coisa mesma, na piedade do pensamento que se abre afetivamente possibilitando esse mesmo caminho.

Na obra de 1844, *O Conceito de Angústia*, Kierkegaard sob o pseudônimo Vigilius Haufniensis, o vigia de Copenhague, ou como gosto de dizer, o vigilante da tradição filosófica, muito desperto e consciente de seu ofício alerta sobre a necessidade de compreender o homem, a liberdade de forma muito concreta numa relação ontológica-existencial com a angústia. Apesar da investigação se dar num pano de fundo do relato genesíaco de Adão e Eva e do pecado original, na verdade o interesse e a pesquisa não serão teológicos, mas a entonação é toda ela psicológica, quer dizer, fenomenológica-existencial. Evidente que a tradição teológica elaborou uma reflexão sobre essa questão justamente porque toca numa questão fundamental acerca da origem do homem. Kierkegaard, sobretudo no primeiro capítulo acena sobre isso, mas não se detém nessas perspectivas teológicas. O fato de toda tradição, por exemplo, interpretar que, embora Deus tenha criado Adão e Eva colocando-os no Paraíso, quer dizer, gozando da sua Presença, e a *queda*, a perda do sentido dessa Presença ter origem na

concupiscência, não satisfaz o espírito filosófico de Kierkegaard. De fato, situado numa perspectiva não mais teológica, mas psicológica (= fenomenológica-existencial) recusa essa interpretação teológica, baseada numa antropologia, uma vez que neste instante originário não cabe falar de *concupiscência*, em desejo, pois isto implicaria em um *saber* acerca de um *objeto* desejado. Ora, originariamente não existe, não pode existir nenhum saber, mas apenas uma tonalidade afetiva de *angústia*. A tonalidade afetiva de *angústia* não tem objeto, ou mais propriamente seu objeto é o nada. O nada enquanto uma abertura ao mundo, um ser-capaz-de ou uma possibilidade de poder-ser. *Angústia* nessa compreensão ontológica exige uma abordagem psicológica, quer dizer, uma descrição fenomenológica-existencial da constituição do homem e de sua necessária temporalização na história, buscando assim a apreensão do fenômeno, da coisa nela mesma. Nessa perspectiva os diversos pseudônimos, com seus gêneros literários próprios e suas psicologias singulares, enquanto modos distintos de existir, de ser no mundo compõem a estrutura fenomenológica-existencial de apreensão da verdade do real.

O recurso ao relato genesíaco, então, quer denotar o caráter ontológico-existencial do fenômeno originário e originante da *angústia*. A *angústia* não é originariamente um conceito (*Begrebet*) ou teoria, mas é uma tonalidade afetiva (*Stemning*) constitutiva e constituinte do homem. A *angústia* é, então, um *a priori*, a coisa mesma, o fenômeno originário que, desde a origem do homem, está operando no que ele é e pode ou deve vir-a-ser³. A *angústia*, portanto, só pode

³ Compreendida assim, a *angústia* em Kierkegaard é primariamente positiva, apesar de sua ambiguidade, como é próprio de todo fenômeno psicológico. Diferente do senso comum, a *angústia*, em Kierkegaard, predomina o caráter positivo, ainda que se o indivíduo não souber ser educado corretamente pela *angústia* vai desencadear os fenômenos de não-liberdade. A tese que neste capítulo apresentamos é de que só com a paciência será possível e efetivo o aprender-se a angustiar-se corretamente. A tonalidade afetiva do desespero, excetuando o contexto da obra *Ou, Ou* de 1843, tem uma primazia de negatividade enquanto impossibilidade do tornar-se si-mesmo.

ser um conceito porque antes radicalmente ela é uma tonalidade afetiva. Deste modo, Kierkegaard desenvolve um tratamento filosófico a partir da atmosfera religiosa ou da Revelação, sem ser guiado pela ciência teológica, mas descrevendo psicologicamente ou existencialmente o fenômeno tal como se dá. Sobre a questão do pecado a psicologia não tem e nem pode dizer nada a não ser sobre a possibilidade do pecado. “O pecado, contudo, não é um assunto de interesse psicológico, e querer tratá-lo nesta perspectiva redundaria em colocar-se a serviço de uma engenhosidade malcompreendida” (Kierkegaard, 2010, p, 16). O pecado, em *O Conceito de Angústia*, é tomado como um pressuposto, assim como um princípio metafísico “à semelhança daquele turbilhão sobre o qual a Física especulativa grega falou diversas coisas, como algo de movente que nenhuma ciência conseguia apreender” (Kierkegaard, 2010, p, 22).

O Conceito de Angústia conclui encaminhando a conclusão da investigação psicológica à Dogmática. Isso significa, mais uma vez, que a análise da angústia não é dominada pela ciência teológica, mas toda a investigação é psicológica examinando a possibilidade do pecado e, então, a ciência teológica deveria continuar a pesquisa. O psicólogo, ou fenomenólogo-existencial tendo feito sua parte, quer dizer, descrito os fenômenos a partir da vida, então o teólogo poderia continuar a investigação no compromisso com a tradição teológica. Não se pode, porém, inverter a metodologia: o *a priori* é a experiência psicológica, o *a posteriori* é a teoria, a ciência teológica⁴, nesse contexto.

⁴ Na *Introdução* da obra *O Conceito de Angústia* Vigilius Haufniensis/Kierkegaard denuncia a limitação da ética tradicional baseada na metafísica e, então, aponta a necessidade de se pensar uma nova ética. A primeira ética é fundamentada na metafísica, mas a segunda ética é fundamentada na Revelação. Na obra mesma, *O conceito de angústia*, não aparece o desenvolvimento disto que foi apontado na *Introdução*. Talvez, a metodologia pseudônima seja justamente esta, a saber, desconstruir os conceitos e compreensões da tradição para abrir uma nova possibilidade de apreensão da verdade do real. E, assim, após mostrar, descrever o caráter psicológico ou fenomenológico-existencial a partir da vida nela mesma e não sob as lentes de uma teoria já previamente estabelecida (teologia, filosofia!), os

Vigilius/Kierkegaard apresenta, em *O Conceito de Angústia*, duas dimensões em sua análise da angústia, a saber: 1) angústia como possibilidade de liberdade, ou ser-capaz-de; e 2) angústia da não-liberdade, ou perda da liberdade. A desproporção da análise quantitativa de páginas nas duas dimensões da angústia é provavelmente proposital tendo em vista o método da comunicação indireta. Como é uma obra de um pseudônimo, quer dizer, de alguém não necessariamente com um nome falso, mas no sentido de precisar ainda conquistar, apropriar-se de seu nome, de seu próprio, então, a obra tem um caráter inconcluso. Além disso, a produção pseudônima é, a exemplo da maiêutica socrática, um momento de desconstrução, de destruição fenomenológica, em discussão crítica com a tradição filosófica fazendo o fenômeno em causa aparecer tal como é, sem a sofisticação das mediações teóricas, já pensada, já consolidada. A produção dos *Discursos Edificantes* é o momento dialético kierkegaardiano em que, tendo o caminho aplainado, as veredas endireitadas, através do trabalho da pseudonímia, então, abrem-se para o indivíduo a possibilidade de continuar seu caminho na vida, sua *via sacra*, ascendendo ao *edificante* e, portanto, ao religioso, não

pseudônimos abrem ao leitor a possibilidade de pensar, desde essa desconstrução, desde essa abertura que pode ser *edificada* pela produção assinada dos *Discursos Edificantes* ou *Cristãos*. Em 1847, em *As Obras do Amor*, um *Discurso Cristão*, assinado por Kierkegaard (2013a), sem a utilização de pseudônimo, constatamos o esforço da elaboração dessa *segunda ética*. Nela vemos, entre vários temas, o amor, a possibilidade como esperança, o imperativo categórico kierkegaardiano, antecipando a temática da alteridade na ética contemporânea: “Tu deves amar o próximo!”. O próximo, sem romantização, não é determinado por um amor de predileção como a que naturalmente temos por nossos pais, esposas, filhos, amigos. Mas o próximo é o mais próximo geográfica e existencialmente, aqui e agora, que de mim necessita, apesar de feio, sujo, fétido, leproso. A esse “próximo”, mais próximo, sejam pais, esposa, filhos, amigos ou qualquer um desconhecido e anônimo (que, nesse contexto, nunca é um qualquer, porque filho de Deus!) que esteja diante de mim, aqui e agora, necessitando de algo, ressoa em mim o imperativo categórico: “Tu deves amar o próximo!”.

necessariamente ao cristianismo⁵. Tanto em seu livro *Ponto de Vista Explicativo de minha Obra de Escritor* como em *Neutralidade Armada*, Kierkegaard mostra sua tática de um escritor religioso numa sociedade cristã que, porém, não sabe bem efetivamente o real sentido disto. O Sócrates de Copenhague afirma que, em sua produção filosófica, partiu do mais complexo, da pseudonímia, para chegar, como finalidade e consumação, ao mais simples e essencial, ao edificante, ao religioso.

Então a forma do desenvolvimento da análise da angústia na aparente desproporção na estrutura da obra é proposital, é maiêutica. Na primeira análise da angústia, a angústia como possibilidade de liberdade, de ser-capaz-de, temos o desenvolvimento em três capítulos. Já na angústia como não-liberdade ou perda da liberdade temos apenas o Caput IV. O último capítulo, Caput V, de apenas oito páginas e meia na tradução de Álvaro Valls, publicado pela Editora Vozes, tem como título muito sugestivo e provocativo: “Angústia como o que salva pela fé”. Mas, aqui, sentimos o caráter inconcluso. Sentimos a necessidade de um maior desenvolvimento. O fato é que diante da angústia como possibilidade da liberdade, de ser-capaz-de (Caput I-III) e da angústia como perda da liberdade (Caput IV) temos a angústia como o que salva

⁵ Em suas obras, apresentando com diferentes entonações ou tonalidades, Kierkegaard apresenta o *estádio religioso* como uma possibilidade de ser-capaz-de, de existir realizando sua temporalidade na história. Dentro do *estádio religioso* o indivíduo pode configurar sua existência vivendo desde uma religiosidade A, filosófica, não-paradoxal, imanente, ou desde a religiosidade B, crística, paradoxal. Não há, pois, um estágio cristão, mas um estágio religioso! O religioso, em Kierkegaard, não implica necessariamente saltar para o cristianismo. O cristianismo, o essencial do cristianismo, a saber, o crístico, se dá como uma gradação mais radical e qualitativamente distinta da religiosidade socrática, filosófica ou não-paradoxal. Se não for assim é retirado a possibilidade da escolha para apresentar a filosofia kierkegaardiana como uma *teoria ou doutrina* que segue uma *necessidade necessária* do tornar-se crístico. Para um maior aprofundamento desta perspectiva convido o leitor a ler meu texto sobre esta questão que foi apresentado na XVIII Jornada Internacional de Estudos de Kierkegaard na UnB, em outubro de 2024, e publicado como capítulo de livro recentemente: *Estádio religioso, sim. Estádio cristão, não necessariamente: uma leitura fenomenológica-hermenêutica da diferença entre o edificante e o crístico em Kierkegaard* (2024).

pela fé (Caput V). Então, há por assim dizer, uma *retomada* (repetição!) do primeiro nível da angústia no sentido de manter a possibilidade da liberdade e evitar decair na não-liberdade. Fala-se, então, que o indivíduo deve se deixar formar pela angústia, entrar na escola da possibilidade relacionando-se com a fé. Só assim a angústia salva pela fé. Mas essa alternativa, aqui, fica ainda muito obscura. O próprio pseudônimo evidentemente sabe disso, faz parte da maiêutica kierkegaardiana. E, por isso, ele mesmo escreve: “O que acabo de dizer talvez pareça a muitos um discurso obscuro e ruim, já que se vangloriam de nunca se angustiar” (Kierkegaard, 2010, p. 165).

Ora, se foram três capítulos para desenvolver a possibilidade da liberdade, de ser-capaz-de, apenas um capítulo para a perda da liberdade e somente oito páginas para o capítulo conclusivo que se mostra inconcluso, então onde está a conclusão, o arremate, a solução do problema posto? A resposta é apenas insinuada, acenada, sussurrada no ouvido do pensamento de quem se afina ao pensar do pensador. A necessidade de vincular a angústia da possibilidade da liberdade, de ser-capaz-de à fé, sem maiores desenvolvimentos, mostra o caráter inconcluso da obra, a faceta da maiêutica kierkegaardiana. Isso significa que a desconstrução ou destruição fenomenológica operada pela obra pseudônima abre ao leitor a possibilidade de acolher com mais limpidez e transparência o *como* efetivamente conseguirá viver a angústia da possibilidade da liberdade, do ser-capaz-de aliando-se à fé. O *como* fará isso será *através* do edificante⁶. Este é o segundo momento da dialética ou maiêutica kierkegaardiana: depois da *desconstrução* ou *destruição*, segue a edificação, o *edificante*.

Como ter a clarividência para ser capaz de ver o *spiritus* do pensar do pensador na análise da angústia e da paciência, articulando-

⁶ Ora, é exatamente por ter visto isto que nos próximos dois anos pretendo explorar a perspectiva dessa análise interpretativa para, como já anunciado em uma Nota, poder oferecer, em formato de livro, essa pesquisa à comunidade dos estudiosos de Kierkegaard e da filosofia.

os numa *complementaridade originária*, sem compreendê-los isoladamente? Os fenômenos de angústia e de paciência, enquanto tonalidades afetivas, são dinâmicas de realização do homem em seu devir si-mesmo. O ser humano imediatamente possui um si mesmo sem ainda ser um si-mesmo. Isso significa que o ser humano, desde seu nascimento, vai vivendo sua vida, mas essa vida não é ainda a existência que ele mesmo sente que deveria viver. Sente, de algum modo, que sua vida está aquém do que deseja e do que deveria ser. Cada existente, cada um de nós, com maior ou menor sensibilidade temos essa experiência! Kierkegaard designa esse modo imediato da experiência da vida, de *existência estética*. Não é, pois, o único modo possível de existir, de configurar a própria vida. Há outros modos de ser-capaz-de, existem outras possibilidades de poder-ser, de se configurar e temporalizar a própria existência na concretude da história. Temos também o *modo de existir do ético* e o *modo de existir do religioso*. Não obstante a diversidade em que essa diferenciação dos modos de existência aparece, explícita ou implicitamente nas obras, o que mais importa perceber é que está em questão uma nova compreensão de homem. O homem como um si-mesmo (*Selv*) que precisa passar por uma transformação existencial. O homem que, inicialmente, encontra-se situado existencialmente na não-verdade (existência estética) e, então, sente que precisa qualificar sua própria vida, não tendo, pois, desde sempre, assegurada e configurada sua identidade. Essa precisa ser conquistada, apropriada a partir da própria vida, das escolhas que concretamente faz e fará para poder mobilizar sua existência no devir, no ter de tornar-se si-mesmo, conquistando o seu próprio.

Isso aparece formalizado desde a obra *Ou, ou*, de 1843, na segunda parte, quando o Juiz Guilherme, escrevendo para o jovem esteta, apresentando o modo de existência ético, evidencia a alternativa. Ou o jovem permanece como está, no colapso da vida estética, sendo como um poeta romântico, esquecendo a finitude para

refugiar-se na ficção, ou escolhe o desespero, pois só desesperando da totalidade da vida estética é que poderá saltar para a vida ética.

Mas se não queres ser poeta, então, não há outro caminho para ti que não seja aquele que te mostrei: desespera! Escolhe, então o desespero, já que o próprio desespero é uma escolha, porque o homem pode duvidar sem escolher a dúvida, mas não pode desesperar sem escolher o desespero. E na medida em que alguém desespera, por seu turno, escolhe, e o que então escolhe é escolher-se a si próprio, não na sua imediatez, não como esse indivíduo casual, antes se escolhe a si mesmo na sua eterna validade (Kierkegaard, 2017, p. 219).

Aqui, na perspectiva do Juiz Guilherme, a vida estética é fundamentada num si mesmo ilusório prenhe de vários desejos, mas carecendo da vontade de escolher a si-mesmo. Esses vários desejos que atravessa o esteta são várias possibilidades que se apresentam ao indivíduo debilitando a vontade de escolher a si-mesmo em sua singularidade, quer dizer, em seu valor absoluto. Realizar este movimento existencial é justamente o salto para o modo de existência ética. Permanecer situado existencialmente no modo de existir estético significa que o indivíduo estar embriagado pelas *possibilidades*, no plural, carecendo da singular possibilidade mais própria que o singularizaria. Nesse contexto, quer dizer, da obra *Ou, ou*, o desespero desempenha esse papel de salto existencial — o que não ocorrerá seis anos mais tarde em *A doença para a morte* — para adentrar e adensar-se em outro estágio existencial, a saber, no modo de existir do ético. No idioma dinamarquês, a língua de Kierkegaard, a palavra dinamarquesa “desespero” (*Fortvivelse*) é constituída pela palavra “dúvida” (*Tivul*). A dúvida é, pois, um movimento menos radical que o movimento existencial do desespero. Isso porque na dúvida o que acontece é um movimento do pensamento que pode ser operado sem a dúvida mesma ser escolhida. Pode-se duvidar de algo como um mero apetrecho do raciocínio calculador obtendo deste procedimento toda veracidade e comprovação, sem com isso, o indivíduo mesmo esteja comprometido

nisto que dúvida. No desespero, ao contrário, o processo dubitativo está operando, mas não como um mero jogo de linguagem do raciocínio calculador, pois o que escolhe desesperar está implicado e engajado em seu desespero. A dúvida opera a nível *apenas* do pensamento, o desespero abarca a *totalidade* da personalidade do indivíduo.

Quando o Juiz Guilherme aponta como saída do colapso da existência estética a necessidade de escolher o desespero, o que ele faz é provocar o Jovem Esteta para que escolha seu si-mesmo mais autêntico. É justamente desse si mesmo ilusório, no qual fundamenta a existência estética, que o Jovem Esteta precisa se desesperar, necessita destruir, para, então, abrir-se para a possibilidade da conquista de apropriação de seu próprio, de seu verdadeiro si-mesmo.

O Juiz Guilherme utiliza a expressão “os dois movimentos dialéticos” (Kierkegaard, 2017, p. 223) que apreende esses dois momentos do devir espiritual do homem: do si mesmo ao si-mesmo⁷; do indivíduo numérico (*Individ*), ao Indivíduo Singular (*den Enkelte*). Em 1844, um ano depois de *Ou, ou, e*, mesmo ano de *O conceito de angústia*, no *Discurso Edificante, Necessitar de Deus é a suprema perfeição*

⁷ Como o modo de pensar de Kierkegaard compreende o homem não como uma substância, uma coisa já previamente determinada e, portanto, pronta e acabada, mas, ao contrário, o homem possui uma essência ou um modo de ser verbal que exige sempre, a cada momento, sua essencialização, então o homem é sempre em devir. Sua essencialização implica e exige que o homem só é à medida em que ele vem a ser. Com efeito a questão da temporalidade é fundamental na compreensão de homem. Isso significa que o homem é um “si mesmo” que precisa vir a ser “si-mesmo”. Para capturar e seguir o pensamento do pensador, então sempre optei por grafar na escrita esse movimento dialético da essencialização do homem. Daí que o homem quando ainda não se singularizou, ou não realizou a síntese que o constitui, então situa-se na não-verdade, ou seja, *ainda* é um *si mesmo*. Quando, porém, está na tensão de sua singularização, no âmbito do edificante, seja na religiosidade filosófica ou na religiosidade crística, então significa que qualifica sua vida configurando-se como um *si-mesmo*. Sobre esta opção de diferenciar a tradução do *Selv* na grafia do português por “si mesmo” e “si-mesmo” remeto o leitor a meu livro: *A superação da metafísica na filosofia de Kierkegaard e de Heidegger: as tonalidades afetivas (Stemninger, Stimmungen) como arché da filosofia, páthos do filosofar* (2018).

do homem, Kierkegaard fala de um “primeiro si mesmo” e de um “si mesmo mais profundo” (cf. Kierkegaard, 2023, p. 367-368). Esse modo de expressar a necessidade de uma *transição* ou *passagem* existencial de um *si mesmo* para um *si-mesmo* expressa, pois, o que designamos de essencialização do homem, contrapondo-se a ideia substancializada de homem da tradição filosófica. Mais precisamente, Kierkegaard, neste *Discurso Edificante*, fala de uma *luta* entre o “primeiro si mesmo” e o “si-mesmo mais profundo”. Ora, essa *nova* compreensão de homem aparece em diversas obras do *corpus kierkegaardiano*. Ela transpassa tanto as obras pseudônimas quanto as obras assinadas nos *Discursos*, sejam *Edificantes*, sejam os *Cristãos*. Já em *Ou, ou*, em sua primeira parte, encontramos a formulação, que reaparecerá nas diversas obras, podendo, pois, ser considerada como um dos elementos que confere “uma unidade sistemática à não-sistematicidade de seu corpus philosophicus” (Araújo Silva, 2018, p. 25): “O conceito de homem é espírito e ninguém deve deixar-se perturbar lá porque ele, aliás, também anda com duas pernas” (Kierkegaard, 2013b, p. 101). O homem, pois, para Kierkegaard é determinado pelo espírito. Essa determinação, porém, não é dada, mas uma tarefa a ser executada. Em 1849, *Anti-Climacus/Kierkegaard* escreve: “O ser humano é espírito. Mas o que é espírito? Espírito é o si-mesmo. Mas o que é o si-mesmo? O si-mesmo é uma relação que se relaciona consigo mesma, ou consiste no seguinte: que na relação a relação se relacione consigo mesma” (Kierkegaard, 2022, p. 43). O homem vive com autenticidade sua existência se sua vida for determinada pelo espírito. O espírito ou o si-mesmo é o *próprio* do homem.

Retornemos ao conceito de angústia. Para Vigilius Haufniensis/Kierkegaard a vida estética é quando: “Na inocência, o ser humano não está determinado como espírito, mas determinado psiquicamente em unidade imediata com sua naturalidade. O espírito está sonhando no homem” (Kierkegaard, 2010, p. 44). Mais adiante ele acentua o fato do homem ser espírito e, mesmo quando ainda não se

deixa determinar pelo espírito, ele jamais passa a ser um animal: “Na inocência, o homem não é meramente um animal. De resto, se o fosse a qualquer momento de sua vida, *jamais chegaria a ser homem*. O espírito está, pois, presente, mas como espírito imediato, como sonhando” (Kierkegaard, 2010, p. 47, grifo nosso). Portanto, o homem é espírito, é si-mesmo, mas essa determinação inicialmente se dá apenas imediatamente e não numa síntese a partir do espírito. A vida vivida sem a determinação do espírito é a existência estética. O homem, nessa situação existencial, ainda não chegou a ser verdadeiramente homem. Chegar a ser homem significa realizar a tarefa de existir na tensão da singularização ou essencialização do homem em tornando-se si-mesmo. No processo dessa tarefa existencial, o papel que o desespero desempenhava, em *Ou, ou*, como sendo fundamental para o salto para a vida ética será substituído pela angústia tal como desenvolvida em *O Conceito de Angústia*. A partir de então a angústia tornar-se-á uma tonalidade afetiva fundamental na dor (que é a vida!) de ter de tornar-se si-mesmo e o desespero será a tonalidade afetiva fundamental na dor de perder-se, ou seja, instaurando a impossibilidade do si mesmo chegar a ser si-mesmo.

Vigilius Haufniensis/Kierkegaard apresenta a angústia como tendo como objeto o nada. Esse nada implica na possibilidade de poder-ser, ou de ser-capaz-de, isto é, em uma *indeterminação originária* que inquieta o homem mobilizando-o na *necessidade de autodeterminar-se*. A angústia é só um conceito porque antes, originariamente, é uma tonalidade afetiva que sobrevém sobre o homem atravessando-o e, assim, dando-lhe o tom e entonação com que se relaciona com a vida. A angústia, pois, é essa tonalidade afetiva fundamental, constituinte e constituída do modo de ser do homem. É precisamente a angústia que põe o homem no movimento existencial do tornar-se si-mesmo. Quanto mais espírito, mais espiritualidade possui um homem, mais angústia também possuirá. Quanto mais angústia, mais sensibilidade para apreender a verdade do real. Daí também é preciso cuidado para

deixar a angústia a serviço do espírito e não o contrário para não decair na não-liberdade.

Quando o homem não está determinado pelo espírito, então ele vive no mundo como que dormindo, sonolento, num certo grau de inconsciência de si. Mas o espírito está nele porque a estrutura constitutiva do homem é sustentada justamente pelo espírito. Viver a vida sendo determinado como espírito é a tarefa do homem. O espírito, por fazer parte ontológica do homem, mesmo estando “dormindo”, está presente e, então, provoca, insinua, acena. Dormindo, no homem, o espírito como que sonha, projetando as possibilidades do verdadeiro si-mesmo, do si-mesmo mais profundo, quer dizer, do si-mesmo determinado por ele, pelo espírito. Então, como se dá a passagem do si mesmo imediato, esteta, para o si-mesmo mais profundo? O despertar, ou o estado de vigília, é o acordar para a vida, é o ver com clarividência como estava sendo ou vivendo e, então, ser arrastado pela sedução sedutora da possibilidade singular que o singulariza enquanto abertura para a realização de sua essencialização. Aqui, neste despertar, *Vigilius* (o Vigilante!) designa de “estado de vigília”: “Na vigília está posta a diferença entre meu eu e meu outro; no sono, está suspensa, e no sonho ela é um nada insinuado” (Kierkegaard, 2010, p. 45). Aqui nessa curta citação podemos visualizar sob a pena de *Vigilius Haufniensis/Kierkegaard* as gradações dos estádios. Só na vigília, quando somos determinados pelo espírito, é que então podemos distinguir a “diferença entre meu eu e meu outro”. Na vigília, ao estar desperto, percebo, melhor, apreendo a *diferença* entre meu si mesmo e meu outro, quer dizer, o meu *si-mesmo mais profundo* que, no fundo e em verdade, determina-me e precisa singularizar-se concretizando-se. Eis o movimento dialético que já o Juiz Guilherme, em 1843, procura explicar ao jovem esteta e é trabalhado no *Discurso Edificante*, de 1844, *Necessitar de Deus é a Suprema Perfeição: primeiro si mesmo* e o *si-mesmo mais profundo*.

No Capítulo IV, penúltimo capítulo da obra, o cenário muda e a paisagem abruptamente se mostra sombria. Da angústia como possibilidade da liberdade, se efetiva a liberdade como não-liberdade. Do *nada* da angústia, passa-se a um *algo*. Do nada como possibilidade da liberdade, ou de ser-capaz-de, passa-se à liberdade concreta, mas que se mostra injustificada para o indivíduo. O indivíduo sente a dor de ter a liberdade concretizada, vivida como estando muito aquém do que ele julga que deveria. A liberdade passa a ser experimentada como não-liberdade. O indivíduo sente que não é livre, experimenta o peso da liberdade. Sua liberdade está enredada, engessada, aprisionada. Poderia parecer que nesse cenário não teria espaço para a angústia já que para ela existir deve ter a possibilidade. Com a liberdade experimentada como não-liberdade temos não mais a possibilidade da liberdade ou de ser-capaz-de, mas uma concreção efetiva da liberdade. Mas, justo aí, nessa concreção da liberdade é que a angústia sorrateiramente aparece para o indivíduo mostrando-lhe, projetando uma nova possibilidade que lhe dá uma abertura existencial. Isso porque o que se concretizou não foi o que o indivíduo esperava, então a possibilidade retorna e, com ela, a angústia.

A grande questão, pois, é o que faz com que o indivíduo conserve a possibilidade da liberdade, de ser-capaz-de, sem decair na não-liberdade. O fenômeno da não-liberdade, do demoníaco, da perda da liberdade está numa linha muito tênue do que, cinco anos depois, em *A Doença para a Morte*, chamará de desespero. Julgo que a própria obra, *O Conceito de Angústia*, não responde satisfatoriamente o *como* conservar a possibilidade da liberdade, ou de ser-capaz-de. Já apontei que nos *Discursos Edificantes* e *Discursos Cristãos*, no elemento do edificante e do crístico, encontramos a doação dessa complementaridade.

2 A paciência como complementaridade originária da angústia no tornar-se si-mesmo

Em 6 de dezembro de 1843, Kierkegaard publicou *Quatro Discursos Edificantes*. No último deste *Discursos Edificantes*, temos o primeiro texto sobre a paciência, intitulado: *Adquirir a sua Alma na Paciência*. Em 1844 temos as seguintes obras pseudônimas: *Migalhas Filosóficas* (13 de junho) de Johannes Clímacus, *O Conceito de Angústia* (17 de junho) de Vigilius Haufniensis, *Prefácios: leitura divertida para certas classes segundo houver tempo e ocasião* (no mesmo dia, 17 de junho) de Nicolaus Notabene. Os *Discursos Edificantes* de 1844 são, como em 1843, publicados em três grupos, a saber: *Dois Discursos Edificantes* (5 de março), *Três Discursos Edificantes* (8 de junho), e *Quatro Discursos Edificantes* (31 de agosto).

A estrutura dialética do método da comunicação indireta ou maiêutica kierkegaardiana se concretiza na alternância das publicações edificantes e pseudônimas. Nos anos de 1843 e 1844 são publicadas as importantes obras pseudônimas intercaladas por *Dezoito Discursos Edificantes*, nove em cada ano. Depois de sua tese de doutorado, em 1841, a primeira obra publicada em 1843 são *Dois Discursos Edificantes*. Da mesma forma, a mesma estrutura acontece em 1844, assim como as últimas obras publicadas são os *Quatro Discursos Edificantes*. Se todas as produções de cada um desses anos fossem compendiadas como um único livro, então, a Introdução e a Conclusão, por assim dizer, enquanto *Stemning*, tonalidade afetiva ou atmosfera, seriam determinadas pelos *Discursos Edificantes*. O desenvolvimento temático, enquanto tematização em diálogo crítico e aberto com a tradição filosófica, aconteceria na produção pseudônima. Nesse sentido, os *Discursos Edificantes* dão o tom e a entonação do que se busca na busca filosófica, mas é na produção pseudônima em que é operada a *desconstrução* do modo como habitualmente a tradição pensa certas questões acerca do homem. O leitor tendo acompanhado esse

partejamento filosófico que foi aberto pelo processo da *desconstrução* pseudônima, então encontra-se na tonalidade afetiva própria e apropriada para seguir o curso do fluxo do *edificante*. Aqui as temáticas trabalhadas não foram escritas a despeito da produção pseudônima, ou de maneira fortuita sem manter uma relação de complementaridade entre elas.

Na conclusão deste capítulo quero concentrar-me em concluir o esboço dessa *complementaridade originária* da paciência como força de ânimo para padecer a angústia sem decair nos fenômenos da não-liberdade, ou do demoníaco⁸.

Alguém poderia optar ou privilegiar, para justificar isso que chamo de *complementaridade originária*, adotando não os *Discursos Edificantes* da paciência, mas alguma temática dos *Três Discursos Edificantes* (*Pensa no teu criador na tua juventude*, *A expectativa de uma salvação eterna*, e *Que seja ele a crescer e eu a diminuir*) por ter sido publicado apenas nove dias antes de *O conceito de angústia*. Ou ainda pode haver alguém que dê primazia a uma temática dos *Quatros Discursos Edificantes* (*Necessitar de Deus é a suprema perfeição do homem*, *O espinho na carne*, *Contra a Covardia*, e *Quem Reza Retamente Combate na Oração e Triunfa — Pelo Fato de Deus Triunfar*).

De minha parte, muito embora reconheça que as temáticas de todos os *Discursos Edificantes* de 1844 se cruzam, estão presentes em

⁸ Não é possível nos limites de páginas deste capítulo desenvolver a tematização do fenômeno da paciência, nos três *Discursos Edificantes*, em que Kierkegaard trata da paciência, evidenciando a articulação de *complementaridade originária* entre a angústia e paciência. Uma primeira abordagem dessa questão na qual fui intuindo essa perspectiva de leitura de Kierkegaard, encontra-se meu artigo publicado recentemente: *A articulação de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard* (2024). O que segue, na conclusão deste capítulo, é uma apresentação geral acerca de como a paciência se apresenta como operando, em continuidade com *O conceito de angústia*, uma *complementaridade originária*, apresentando aspectos dessa articulação angústia e paciência, que não foi desenvolvido no artigo citado acima. Como já anunciado, a pesquisa merece uma e-laboração com mais acuidade e com mais desenvolvimento da análise fenomenológica da angústia e da paciência a partir de *O Conceito de Angústia* e da totalidade dos três *Discursos Edificantes* que tematizam a paciência.

todas as obras pseudônimas deste ano e, portanto, isto não pode ser desconsiderado em qualquer análise que seja feita de uma obra pseudônima, não é esta tonalidade que colore o acento que estou dando para esta articulação entre angústia e paciência enquanto *complementaridade originária*. A paciência não é um tema entre outros, uma tonalidade afetiva entre outras. Ela é, assim como a angústia e o desespero, uma tonalidade afetiva *fundamental*, porque com a paciência se efetiva a autodeterminação do si-mesmo, ou sem a paciência é cravada na existência a impossibilidade de atingir o si-mesmo.

Cronologicamente, Kierkegaard apresenta primeiro a tonalidade afetiva da paciência, em três *Discursos Edificantes*, em sequência. O primeiro em 6 de dezembro de 1843, *Adquirir a sua Alma na Paciência*, e o segundo e terceiro nos *Dois Discursos Edificantes* de 1844, a saber: *Conservar a sua Alma na Paciência*, e *Paciência na Expectativa*. A paciência aparece, portanto, como a tonalidade afetiva fundamental dos *Discursos Edificantes* de 1844. Ela abre a *Stemning* de 1844, no último mês de 1843, com o *Discurso Edificante* sobre a aquisição da alma na paciência. Em seguida, nos próximos *Discursos Edificantes*, repete, retoma a paciência desde outras perspectivas: conservar a alma na paciência e paciência na expectativa. Assim como as tonalidades afetivas fundamentais dos *Discursos Edificantes* de 1843 são o amor e a dádiva, a paciência domina toda a atmosfera de 1844. Elas são como que o solo a partir das quais todas as outras questões temáticas, todas as outras tonalidades afetivas aparecem.

Vou apontar alguns pontos de conexão com *O Conceito de Angústia*. *Adquirir a sua Alma na Paciência*, e *Conservar a sua Alma na Paciência* expressam a dialética, a repetição kierkegaardiana, que edifica o leitor atento. Só se adquire a alma conservando-a e só se conserva, adquirindo-a! Leiamos, “a sua alma na paciência”, do título de ambos os *Discursos Edificantes*, como sendo sinônimo de “si-mesmo na paciência”. De fato, “a alma” significa “o homem”, o “seu si-mesmo”, quer dizer, o seu si-mesmo mais profundo, a dimensão mais verdadeira

e autêntica de sua vida. Em *O Conceito de Angústia* também é desenvolvido dois modos de acontecer a síntese da constituição do homem, a saber: 1) o homem é uma síntese de corpo e alma instaurada pelo espírito, 2) o homem é uma síntese de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante. Em ambos os modos de apresentar a síntese constituinte do homem o decisivo é o terceiro elemento da síntese que, no fundo, ontologicamente, é o primeiro que põe em movimento a relação possibilitando a relação relacionar-se consigo mesma. Quando o terceiro elemento, o espírito ou instante, não determina a relação, então sua presença é mitigada, adormecida ocasionando a predominância de um dos polos da relação engendrando o desespero, a impossibilidade do si-mesmo se singularizar. Vigilius Haufniensis/Kierkegaard após desenvolver em capítulos diversos cada uma das sínteses, logo acrescenta que, na verdade, não são duas sínteses, mas apenas uma, desde perspectivas distintas, embora dizendo o mesmo: “O homem era, portanto, uma síntese de alma e corpo, mas também é uma *síntese do temporal e do eterno*” (Kierkegaard, 2010, p. 92, grifo do autor). Isso que na primeira formulação da síntese é determinado pela angústia e o espírito, na segunda formulação será o instante. Vigilius escreve: “A angústia era, para usar uma nova expressão que diz o mesmo que já foi dito até aqui e que também aponta para o que vem a seguir, o instante na vida individual” (Kierkegaard, 2010, p. 89). Portanto, o *Discurso Edificante* já antecipa esse paradoxo de aquisição da alma, do si-mesmo.

No primeiro *Discurso Edificante* da paciência, *Adquirir a sua Alma na Paciência*, somos conduzidos ao paradoxo, a autocontradição de ter de adquirir a alma, ou seja, o si mesmo, a vida que, de certo modo já se tem, do contrário não poderia se pôr no encaixo da aquisição, e, por outro lado, só se possui verdadeiramente a alma se ela for adquirida. A vida, o si-mesmo, a alma, não está pronta e acabada, mas necessita um movimento existencial de aquisição. Isso fala daquele movimento dialético do si mesmo que precisa tornar-se si-mesmo; do si mesmo que

está sendo (*primeiro si mesmo*) e do si-mesmo que precisa vir-a-ser (*si-mesmo mais profundo*) para existir. Esse é o devir do homem, é sua singularização, essencialização, ou síntese de reconciliação na boa relação dos elementos heterogêneos constitutivos do homem. Nesse sentido esse *Discurso Edificante* de 6 dezembro de 1843 antecipa uma das sínteses, presente nas obras pseudônimas, que define o homem numa relação de temporalidade e eternidade instaurada pelo instante. Viver a existência mantendo uma boa relação da temporalidade e da eternidade a partir do instante, requer paciência. Exige paciência porque essa relação não se efetiva facilmente nem definitivamente. Só com essas informações já sentimos a intrínseca relação do *Discurso Edificante* sobre a paciência com a obra *O conceito de angústia*.

Na aquisição da alma na paciência, Kierkegaard destaca o fato de que a aquisição não se dá *pela ou através* da paciência, mas *na* paciência. A paciência não é tomada como um instrumento, um meio para atingir determinado fim. O pescador precisa ter a paciência de lançar a isca presa ao anzol e aguardar paciente e silenciosamente por minutos ou horas até que pegue o peixe. O comerciante precisa ter paciência para aguardar com boa disposição e simpatia a chegada de seus clientes até o último segundo do expediente. O peregrino que, após um longo período de planejamento, e que já se encontra em sua sacra peregrinação, precisa, de vez em quando, parar, tomar água, recuperar o fôlego, apoiar-se em seu cajado e, então, continuar seu piedoso caminho. Veja com atenção: no pescador, no comerciante e no peregrino, a paciência é um fundamental e indispensável instrumento, mas quando atinge a finalidade buscada, a paciência é abandonada. Nesses casos não se busca a paciência por ela mesma, mas por uma outra coisa distinta e que só se conquista através dela. Em Kierkegaard, porém, o que se visa é justamente se envolver com a paciência de modo que ela deixa de ser meio e instrumento para ser a textura constitutiva da alma que, em se entregando à paciência, deixa-se perfazer-se por ela.

Em todos esses exemplos ilustrativos o que se destaca na descrição é que em todas as ocupações e relações que temos com o mundo a paciência é necessária. Sem paciência não alcançamos absolutamente nada, nem para o bem, nem mesmo para o mal. Tudo exige paciência porque requer um ritmo de tempo, de complexidade, de variáveis que não dependem de nós.

Poderíamos ampliar, talvez ao infinito, a partir das situações da própria vida, outros exemplos que estão na ordem do dia, que todos almejam e necessitam, mas que só se obtém através de muita paciência, além, evidentemente, de muitos outros fatores, que, evidentemente, Kierkegaard não deixa de apontar. Mas em todos esses exemplos e de muitos outros que poderíamos aqui formular o que está em causa são sempre bens exteriores e temporais, como aquisição de coisas, fama, reconhecimento, poder, dinheiro, sucesso etc. Para adquirir essas coisas, ou algumas delas é preciso, indubitavelmente, de paciência, muita paciência, ao lado de muitos outros fatores ou habilidades: influências políticas, amizades, conhecimento, oportunidade, traquejo com a coisa, carisma, competência etc.

Ora, se no âmbito da vida temporal, exterior, apesar de ser tido como penosa, a paciência se mostra fundamental, como uma virtude de que todos valorizam, mesmo que só visem com ela a aquisição de outras coisas, então *a fortiori* na aquisição do tipo de paciência de que trata o *Discurso Edificante*. De fato, o que está em causa não é a aquisição de coisas ou de valores atribuídos à minha pessoa, mas o que se busca é a aquisição do meu si-mesmo mais profundo *na* paciência. Adquirir a mim mesmo não é ter coisas, nem obter boas reputações sobre mim, mas possuir e ser proprietário da minha própria alma. Isso equivale a possuir o mundo, mas sem ser possuído pelo mundo. Esse tipo de aquisição também exige paciência. Mas, aqui, como não se trata de coisas temporais, mas de bens interiores e espirituais, sendo posseiro e proprietário de si-mesmo, então a paciência não acontece como meio em vista de um fim, mas é ela mesma a aquisição da alma. A paciência,

nestes casos, não é fundamental apenas para me ajudar a conquistar alguma coisa, pois, se assim o fosse, a paciência perderia seu valor e importância no exato instante em que a coisa almejada fosse alcançada. A paciência como meio seria descartada ao atingir o que se buscava. A paciência, nestes casos, seria um mal necessário. Utilizaríamos da paciência, mesmo rangendo os dentes, porque teríamos a esperança de que em breve ela seria abandonada por obtermos o que almejavamos. Mas na aquisição e conservação da própria alma a paciência não é instrumento.

A aquisição da própria alma se dá *na* paciência e não *através* da paciência. A paciência não é meio para um fim. O mundo, a vida, mostra que a paciência é fundamental para a aquisição das coisas. A paciência, pois, é constitutiva, como a angústia, do modo de ser do homem. Na aquisição da alma, porém, a paciência não é *meio*, mas ela é ao mesmo tempo *meio* e *fim*. Precisa-se da paciência, como recurso, para perseverar na aquisição de si-mesmo, mas essa utilização da paciência jamais é abandonada quando se adquire a si-mesmo. Isto porque o *exercício* da paciência, o *pacientar da paciência*, é precisamente a atividade e passividade envolvida na aquisição da alma. Escutemos, Kierkegaard em *Conservar a sua Alma na Paciência*:

Uma pessoa não ganha primeiro a alma e necessita agora de paciência para conservá-la; mas ganha-a de uma forma que outra não é senão conservando-a; e por isso a paciência é a primeira e é a última, precisamente porque *a paciência é tanto da ordem da actividade como da ordem da passividade, e tanto da ordem da passividade como da ordem da actividade*. Desta forma o assunto não é tão terrível quanto a angústia dizia ser: ao invés, é sério, e sério no mais profundo sentido, naquele em que a paciência o entende (Kierkegaard, 2023, p. 228, grifo nosso).

Como se percebe, pela citação, ainda que Vigiulius Haufniensis oculte a importância da paciência, Kierkegaard nos *Discursos Edificantes* não omite o papel fundamental da paciência frente a angústia. A paciência enquanto *pacientar* é como a voz medial do verbo: tanto

realiza, quanto sofre a ação por si e para si mesmo. Daí que a paciência é tanto da ordem da atividade quanto da passividade e vice-versa. A paciência é ontológica, da constituição mesma da vida e, então, ela não é só uma ação que o homem realiza, nem apenas uma ação que o homem sofre, mas quer seja no agir, quer seja no padecer, o homem é perfeito por ela!

Uma última conexão essencial com a obra *O conceito de angústia* que este capítulo permite apontar, para encerrá-lo. No último capítulo da obra, que tem como título “Angústia como o que salva pela fé”, Vigilius Haufniensis/Kierkegaard começa lembrando a História de um jovem, de um dos contos dos irmãos Grimm, que saiu pelo mundo para aprender acerca do terrível (*det Forfærdelige*).

Acha-se num dos contos de Grimm uma narrativa sobre *um moço que saiu a aventurar-se pelo mundo para aprender a angustiar-se*. Deixemos esse aventureiro seguir o seu caminho, *sem nos preocuparmos [em saber] se encontrou ou não o terrível*. Ao invés disso, quero afirmar que *essa é uma aventura pela qual todos têm de passar: a de aprender a angustiar-se, para que não se venham a perder, nem por jamais terem estado angustiados nem por afundarem na angústia; por isso aquele que aprendeu a angustiar-se corretamente, aprendeu o que há de mais elevado* (Kierkegaard, 2010, p. 163, grifo nosso).

Na citação acima, Vigilius/Kierkegaard, fala de um moco, um jovem que precisa se aventurar, se arriscar no mundo para aprender a angustiar-se, a encontrar “o terrível”, do qual ele não tem a experiência. Vigilius/Kierkegaard destaca que se esse jovem encontrou ou não “o terrível”, quer dizer, se o moço, dos irmãos Grimm, aprendeu ou não, no lançar-se no mundo, a angustiar-se, não é o que aqui está propriamente em causa. O que nos cabe pensar é que todo e qualquer homem, jovem ou velho, precisa adquirir essa experiência de aprender a angustiar-se *corretamente* para que não se perca na vida. Ora, esse é o capítulo conclusivo, de apenas oito páginas e meia, logo após a descrição fenomenológica das diversas formas da não-liberdade

(quando o indivíduo se perde na vida!). Então depois de descrever as possibilidades de o homem perder-se, então vem o capítulo conclusivo intitulado “Angústia como os que salva pela fé”. Mas a fé como salvação da angústia, mantendo-a a serviço do espírito é apenas insinuada, sem maiores e detalhados desenvolvimentos. O leitor atento realmente sente um desconforto no sentido de que esperava que *Vigilius*, o vigilante, tão desperto, rigoroso e sutil, não cochilasse, por assim dizer, justamente no capítulo conclusivo. Esse “cochilo”, como já foi dito, é proposital em virtude do método da comunicação indireta. É, aqui, então, que o link com a tonalidade afetiva fundamental da paciência, nos *Discursos Edificantes*, encontra seu lugar como *complementaridade originária* levando a termo a investigação de *Vigilius/Kierkegaard*. *Vigilius/Kierkegaard*, aliás, escreve que a Dogmática deve dar continuidade à investigação psicológica realizada. Antes, porém, de adentrar no crístico, na fé, é preciso percorrer o edificante.

Na obra *Conservar a Alma na Paciência*, como um refrão que se repete em vários momentos, Kierkegaard escreve “Assim sendo, então, o jovem seguiu mundo afora” (Kierkegaard, p. 2023, p. 234). Não pode ser fortuito, arbitrário, inarticulado todas essas conexões que estamos mostrando escritas no mesmo ano de 1844, ou em dezembro de 1843. Isso indica a *complementaridade originária* entre os fenômenos de angústia e de paciência. É como se, para compreender a totalidade da análise da angústia, é imprescindível investigar, como continuação da obra *O Conceito de Angústia*, os *Discursos Edificantes* que tematizam a paciência.

Observem que no primeiro *Discurso Edificante* era *adquirir* a sua alma na paciência, agora é *conservar* a sua alma na paciência. Dois verbos, *adquirir* e *conservar*, que demarcam o ritmo da vida na medida em que a aquisição de si-mesmo nunca é definitiva a não ser que sempre e a cada vez possamos conservar essa mesma aquisição. O outro *Discurso Edificante* fala da paciência na expectativa, na espera. A

expectativa, a espera, implica fé no porvir e situa o homem na abertura apropriada do acolhimento de seu si-mesmo mais profundo. A possibilidade (pseudonímia = estética) exige paciência, paciência em expectativa (*Discursos Edificantes = ético-religioso ou religiosidade filosófica, ou A*) e, posteriormente, o salto para a virtude teologal da esperança (*Discursos Cristãos = religiosidade crística, ou B*).

Tanto a angústia, como a paciência descobrem e ensinam ao homem o que, de fato, é realmente perigoso na vida. O perigoso, o terrível, é perder-se, não se singularizar, não se tornar um si-mesmo mais profundo. Em *Adquirir a sua Alma na Paciência*, Kierkegaard define a paciência como “uma força da alma necessária a qualquer pessoa para alcançar na vida os seus desejos” (Kierkegaard, 2023, p. 200). A etimologia da palavra paciência (*Taalmodighed, taalmod*), como já indicado, denota coragem, força de ânimo (*Mod*) carregando o sentido de suportar, padecer, sofrer (*Taal*). A paciência é tanto uma atividade, quanto uma passividade, quer dizer, tanto uma força de realização de uma ação, quanto uma força de su-portar o padecimento, o *pathos* de sofrer uma ação que sobrevém a ele mesmo afetando-o desde o seu si mesmo, mas de um tal modo que isso mesmo transubstancia-o em um si-mesmo mais profundo.

Para arrematar essas conexões indicativas da *complementaridade originária* existente entre a análise da angústia e da paciência, leiamos/escutemos Kierkegaard, em *Conservar a sua Alma na Paciência*:

Desta forma, então, o jovem seguiu pela vida fora. Bem-haja o jovem que o fez! Seguiu auxiliado pela paciência, não rico em desejos, não inebriado pela intenção, mas no pacto da fé com o eterno, no pacto da esperança com o porvir, no pacto do amor com Deus e os homens. E a paciência abençoou o pacto e prometeu que não o abandonava. Se bem que ele, designadamente, perdesse o desejo e a juvenil intenção, todavia, não perdeu a alma; pois, caso alguém, tendo fé, não aspire ao eterno, tendo esperança, não esteja em entendimento com o porvir, tendo amor não esteja em harmonia e concórdia com Deus e os homens, então, perdeu sua alma. Por mais humilde que seja, por mais baixa que seja a sua estatura, por

mais pobres que sejam as suas capacidades, por mais estreitada que a sua alma seja em si mesma ou na sua diferenciação diante de todos os outros, a sua alma é ainda conservada, seja no que a pessoa perdesse, seja naquilo que lhe foi negado. *Com o auxílio da paciência, entendeu isto na ponderação e sem a paciência não o teria entendido* (Kierkegaard, 2023, p. 234, grifo nosso).

Mais uma vez encontramos outra referência sobre a tonalidade afetiva da paciência que vem em socorro do homem que está angustiado. A paciência é a *auxiliadora* para que o homem, jovem ou velho, lançando-se no mundo para aprender a angustiar-se, descobrindo o perigo, não sucumba, mas, antes, angustiado-se corretamente, com a paciência, estabeleça o “pacto da fé com o eterno, no pacto da esperança com o porvir, no pacto do amor com Deus e os homens”. Este “pacto” é a aliança da angústia e da fé que o último capítulo de *O Conceito de Angústia* promete, mas que só se cumpre, ao meu juízo, nos *Discursos Edificantes* sobre a paciência.

3 Considerações finais

A aguda e penetrante análise da angústia sob a pena de Vigilius Haufniensis/Kierkegaard não passou despercebida pelos clássicos da filosofia contemporânea. De fato, filósofos do calibre de Heidegger, por exemplo, reconheceram a profundidade filosófica do dinamarquês no tratamento da angústia. Entretanto, o caráter inconcluso da obra sempre foi um problema que me provoca uma inquietação. Na verdade, uma dupla inquietação: quer seja pelo fato de que os clássicos da filosofia contemporânea não sentirem o problema enquanto questão que precisa ser posta em questionamento, quer seja pela constatação de não encontrar nenhuma pesquisa entre os estudiosos de Kierkegaard que pensem o fenômeno de angústia e de paciência, não isoladamente, mas numa *complementaridade originária*.

Creio que mostramos a razoabilidade desta tese interpretativa. Ela se mostra promissora como instrumental de análise para possibilitar visualizar a necessidade de compreender o fenômeno da angústia conectado ao fenômeno da paciência. Julgo que ler o pensamento de Kierkegaard com essas lentes permitirá ver com mais nitidez a totalidade de seu pensamento que está em função da descrição fenomenológica do tornar-se si-mesmo. “A angústia como o que salva pela fé”, anunciada no título do último capítulo de *O conceito de angústia*, de apenas oito páginas e meia, só se consuma, enquanto “pacto da fé com o eterno, no pacto da esperança com o porvir, no pacto do amor com Deus e os homens” (Kierkegaard, 2023, p. 234), através e nos *Discursos Edificantes* sobre a paciência. Toda e qualquer análise da angústia que não realize essa *complementaridade originária* permanece ainda estética e não abarca a totalidade do fenômeno originário do tornar-se si-mesmo.

Como, pois, da primeira análise da angústia (Caput I-III), se cai na perda da liberdade, ou na liberdade vivida como não liberdade (Caput IV) e, bruscamente, passamos, como salvação, ao último capítulo (Capit V), de apenas oito páginas e meio, trazendo a necessidade de a angústia se vincular à fé, mas sem desenvolver com riqueza de detalhes *como* isso se daria? A resposta, para mim, é precisamente o *pacientar* da paciência que ensina o homem a angustiar-se corretamente conservando a possibilidade da liberdade e mantendo a saúde psicológica, vital-existencial, com uma alta imunidade e sanidade espiritual em tornando-se si-mesmo. Sendo atravessado pela paciência, sabendo *pacientar-se* na experiência da angústia da possibilidade de ser-capaz-de, então o demoníaco (a não liberdade em uma de suas formas!) não encontrará brecha para entrar e violar a interioridade de um si-mesmo mais profundo singularizado. Este Indivíduo Singular, em 1847, em *As obras do amor* (Kierkegaard, 2013a), um *Discurso Cristão*, será designado de “o amoroso”.

Referências

- ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. *A superação da metafísica na filosofia de Kierkegaard e de Heidegger: as tonalidades afetivas (Stemninger, Stimmungen) como arché da filosofia, páthos do filosofar*. São Paulo: LiberArs, 2018.
- ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. Estádio religioso, sim. Estádio cristão, não necessariamente: uma leitura fenomenológica-hermenêutica da diferença entre o edificante e o cristico em Kierkegaard. In: PAULA, Márcio Gimenes de; TEIXEIRA, Natália Mendes. *Compêndio Kierkegaard: Atualidade de Kierkegaard*. Vol. 4. São Paulo: LiberArs, 2024.
- ARAÚJO SILVA, Marcos Érico de. A articulação de angústia e paciência na filosofia de Kierkegaard. In: *Revista Instante*, v. 6, n. 1, 2024.
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de ironia: constantemente referido a Sócrates*. 2. ed. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2005.
- KIERKEGAARD, Søren. *O conceito de angústia: uma simples reflexão psicológico-demonstrativa direcionada ao problema dogmático do pecado hereditário de Vigilius Haufniensis*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2010.
- KIERKEGAARD, Søren. *As obras do amor: algumas considerações cristãs em forma de discursos*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. 4. ed. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2013a.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ou — Ou: um fragmento de vida (primeira parte)*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'água, 2013b.
- KIERKEGAARD, Søren. *Ou — Ou: um fragmento de vida (segunda parte)*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'água, 2017.
- KIERKEGAARD, Søren. *A doença para a morte*. Trad. Jonas Roos. Bragança Paulista: Ed. Universitária São Francisco; Petrópolis: Vozes, 2022.
- KIERKEGAARD, Søren. *Dezoito discursos edificantes*. Trad. Elisabete M. de Sousa. Lisboa: Relógio d'água, 2023.



Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Palatino Linotype*

Os livros que agora publicamos reúnem os trabalhos apresentados no encontro, preservando a riqueza das reflexões desenvolvidas durante o evento. Cada artigo representa uma contribuição valiosa para o avanço do debate filosófico e para o fortalecimento das comunidades acadêmicas que buscam compreender e transformar a realidade por meio do pensamento crítico. Mais do que um registro, estas publicações são um convite à continuidade das discussões iniciadas no encontro, abrindo caminho para novas investigações e diálogos.

É com enorme satisfação e alegria que vem, a público, mais um projeto editorial de longo alcance reunindo os textos apresentados por ocasião do XX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) sediado em Recife, no período compreendido entre 30 de setembro e 04 de outubro de 2024. O evento, transcorrido na região nordeste do país, numa gestão de descentralização do que se produz na comunidade filosófica, deixa, pois, um marco indelével. Esse marco tem uma de suas expressões o já habitual fazer fenomenológico, práxis essa que instituíra uma longa e profícua tradição de pensamento na cultura não somente filosófica do século passado, mas multidisciplinar na seara das ciências humanas e naturais. Isso, por si só, atesta, inequivocadamente, o vigor desse colóquio em diferentes frentes de diálogo, no sentido de um maior mapeamento no corredor das ideias contemporâneas. Sob tal ângulo, os textos aqui reunidos primam pelo rigor e originalidade perfazendo, à luz dessa cartografia, o quadro atual das pesquisas fenomenológicas em curso no sistema de pós-graduação da área em rede nacional.

