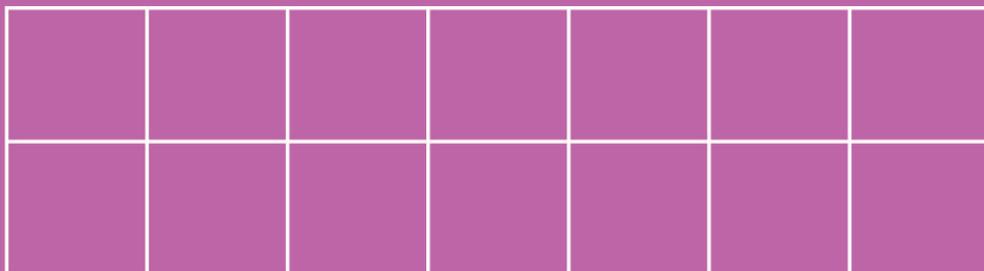
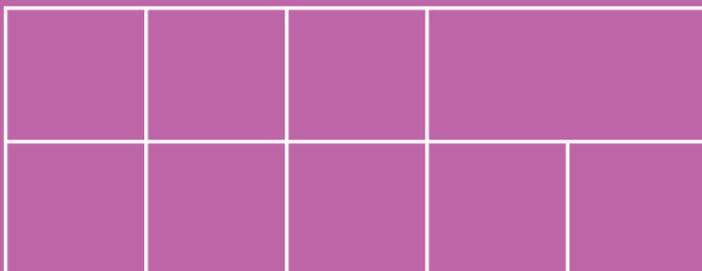


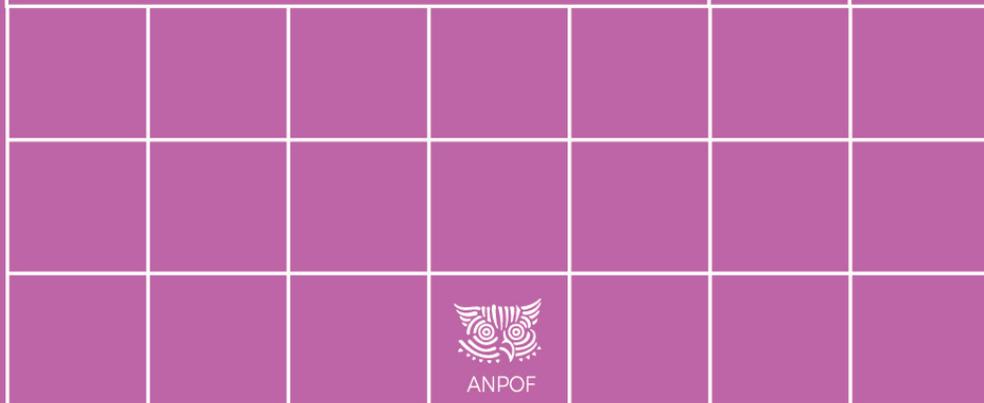
COLEÇÃO
ANPOF
XVII
ENCONTRO



FENOMENOLOGIA E HERMENÊUTICA

ORGANIZAÇÃO

Adriano Correia, Luiz Rohden, Juvenal Savian e Carlos Tourinho



ANPOF - Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2017-2018

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

Diretoria 2015-2016

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

Produção

Samarone Oliveira

Editor da coleção ANPOF XVII Encontro

Adriano Correia

Diagramação e produção gráfica

Maria Zélia Firmino de Sá

Capa

Philippe Albuquerque

COLEÇÃO ANPOF XVII ENCONTRO

Comitê Científico da Coleção: Coordenadores de GT da ANPOF

André Leclerc (UnB)
Antônio Carlos dos Santos (UFS)
Antonio Glaudenir Brasil Maia (UECE/UVA)
Arthur Araujo (UFES)
Carlos Tourinho (UFF)
Cecilia Cintra Cavaleiro de Macedo (UNIFESP)
César Augusto Battisti (UNIOESTE)
Christian Hamm (UFSM)
Claudemir Roque Tossato (UNIFESP)
Cláudia Drucker (UFSC)
Cláudio R. C. Leivas (UFPel)
Daniel Lins (UFC/UECE)
Daniel Omar Perez (UNICAMP)
Daniel Pansarelli (UFABC)
Dennys Garcia Xavier (UFU)
Dirce Eleonora Nigro Solis (UERJ)
Dirk Greimann (UFF)
Emanuel Angelo da Rocha Fragoso (UECE)
Fátima Regina Rodrigues Évora (UNICAMP)
Felipe de Matos Müller (PUCRS)
Flávia Roberta Benevenuto de Souza (UFAL)
Flavio Williges (UFSM)
Francisco Valdério (UEMA)
Gisele Amaral (UFRN)
Guilherme Castelo Branco (UFRJ)
Jacira de Freitas (UNIFESP)
Jairo Dias Carvalho (UFU)
Jelson Oliveira (PUCPR)
João Carlos Salles Pires da Silva (UFBA)
Juvenal Savian Filho (UNIFESP)
Leonardo Alves Vieira (UFMG)
Lívia Mara Guimarães (UFMG)
Lucas Angioni (UNICAMP)
Luciano Carlos Utteiche (UNIOESTE)
Luís César Guimarães Oliva (USP)
Luiz Antonio Alves Eva (UFPR)
Luiz Henrique Lopes dos Santos (USP)

Luiz Rohden (UNISINOS)
Marcelo Esteban Coniglio (UNICAMP)
Marco Antonio Azevedo (UNISINOS)
Marco Aurélio Oliveira da Silva (UFBA)
Maria Aparecida Montenegro (UFC)
Maria Cristina de Távora Sparano (UFPI)
Maria Cristina Müller (UEL)
Mariana de Toledo Barbosa
Mauro Castelo Branco de Moura (UFBA)
Milton Meira do Nascimento (USP)
Nilo Ribeiro Junior (FAJE)
Noeli Dutra Rossatto (UFMS)
Paulo Ghiraldelli Jr (UFRRJ)
Pedro Duarte de Andrade (PUC-Rio)
Rafael Haddock-Lobo (PPGF-UFRJ)
Ricardo Pereira de Melo (UFMS)
Ricardo Tassinari (UNESP)
Roberto Hofmeister Pich (PUCRS)
Rodrigo Guimarães Nunes (PUC-Rio)
Samuel Simon (UnB)
Silene Torres Marques (UFSCar)
Silvio Ricardo Gomes Carneiro (UFABC)
Sofia Inês Albornoz Stein (UNISINOS)
Sônia Campaner Miguel Ferrari (PUC-SP)
Susana de Castro (UFRJ)
Thadeu Weber (PUCRS)
Vilmar Debona (UFMS)
Wilson Antonio Frezzatti Jr. (UNIOESTE)

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)

F366 Fenomenologia e hermenêutica / Organizadores Adriano Correia
[et al.]. São Paulo : ANPOF, 2017.
431 p. – (Coleção XVII Encontro ANPOF)

Bibliografia

ISBN 978-85-88072-54-1

1. Fenomenologia (Filosofia) 2. Hermenêutica - Filosofia I.
Correia, Adriano (Org.) II. Rohden, Luiz (Org.) III. Savian,
Juvenal (Org.) IV. Tourinho, Carlos (Org.) V. Associação
Nacional de Pós-Graduação em Filosofia VI. Série

CDD 100

APRESENTAÇÃO DA COLEÇÃO XVII ENCONTRO NACIONAL DE FILOSOFIA DA ANPOF

O XVII Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF, ocorrido em Aracaju, na Universidade Federal de Sergipe, de 17 a 21 de outubro, reuniu parte significativa da comunidade acadêmica brasileira da área de filosofia, como já é tradição nos encontros promovidos pela ANPOF desde 1984, em Diamantina/MG. Tivemos mais de 2 mil apresentações e a participação massiva de docentes e discentes de todas as partes do país. O evento, que se amplia a cada edição, refletindo a expansão e a consolidação nacional da nossa área, é oportunidade única para a divulgação e a discussão de nossas pesquisas, mas também para o debate e o intercâmbio de opiniões sobre temas relevantes para nossa comunidade acadêmica e a consolidação de redes de pesquisa.

Desde 2013 a ANPOF vem publicando parte dos textos apresentados no evento, nos Grupos de Trabalho e nas Sessões Temáticas visando registrar as atividades do evento, dar visibilidade a nossa produção e fomentar o diálogo entre as pesquisas na área. Nesta edição do evento contamos com pouco mais de seiscentos textos aprovados dentre os efetivamente apresentados e submetidos para avaliação dos Grupos de Trabalho e das Coordenações dos Programas de Pós-graduação.

Após o processo de avaliação dos trabalhos submetidos foi concedido aos autores um prazo de um mês para que revisassem seus próprios textos, uma vez que os autores respondem pela versão final do seu texto. Foi feita uma revisão geral nos livros, mas com foco antes de tudo na diagramação e na padronização da apresentação dos textos, de modo que apenas ocasionalmente foram corrigidos erros evidentes, principalmente de digitação. O processo de edição dos livros durou o tempo compatível com a magnitude do material e a estrutura da ANPOF. Os 22 volumes resultantes foram agrupados por afinidade temática, tanto quando possível, e sempre com a anuência dos coordenadores de GTs.

A edição deste material não teria sido possível sem a colaboração dos Coordenadores de Programas de Pós-graduação e Coordenadores de GTs, aos quais agradecemos profundamente. A reunião dos textos e a solução dos vá-

rios problemas ao longo do processo não seriam possíveis sem a contribuição competente e inestimável de Samarone Oliveira, da secretaria da ANPOF. A comunidade da filosofia no Brasil se reunirá novamente em 2018 em Vitória, por ocasião do XVIII Encontro Nacional de Filosofia. Uma boa leitura e até lá.

Diretoria da ANPOF

Títulos da Coleção ANPOF XVII Encontro

Ceticismo, Dialética e Filosofia Contemporânea

Deleuze, Desconstrução e Alteridade

Estética

Ética, Política, Religião

Fenomenologia e Hermenêutica

Filosofar e Ensinar a Filosofar

Filosofia Antiga

Filosofia da Linguagem e da Lógica

Filosofia da Natureza, da Ciência, da Tecnologia e da Técnica

Filosofia do Século XVII

Filosofia do Século XVIII

Filosofia Francesa Contemporânea

Filosofia Medieval

Filosofia Política Contemporânea

Hegel e Schopenhauer

Heidegger, Jonas, Levinas

Justiça e Direito

Kant

Marxismo e Teoria Crítica

Nietzsche

Pragmatismo, Filosofia da Mente e Filosofia da Neurociência

Psicanálise e Gênero

Sumário

Introdução	11
------------	----

FENOMENOLOGIA

As Raízes do Idealismo Conceitual de Husserl <i>Daniel Peluso Guilhermino (USP)</i>	14
O estatuto da idealidade no primeiro Husserl <i>Daniel Ballester Marques (USP)</i>	28
A dupla tarefa da teoria do conhecimento e sua vocação metafísica: sobre as lições de Husserl de 1906/1907 <i>Carlos Diógenes C. Tourinho (UFF)</i>	38
A verdade transcendental em Husserl: sobre o sentido transcendental da verdade à luz dos conceitos de transcendência e imanência <i>João Marcelo Silva da Rocha (UFPE)</i>	49
Husserlian realism and transcendental idealism <i>Nathalie Barbosa de La Cadena (UFJF)</i>	64
O papel da consciência no desenvolvimento da Fenomenologia Husserliana <i>Danilo da Cunha Pontes (UFG)</i>	76
Entre o eu e o outro: a questão da intersubjetividade na fenomenologia de Husserl <i>Scheila Cristiane Thomé (UNIFESP)</i>	84
A crítica fenomenológica do trabalho em o “Marx” de Michel Henry <i>José Luiz Furtado (UFOP)</i>	95
Espacialidade de Posição e espacialidade de Situação em Merleau-Ponty <i>Jadismar de Lima Figueiredo (UFPB)</i>	120
Merleau-Ponty e a percepção na obra de Cézanne: a pintura como retorno ao mundo pré-reflexivo <i>Bruna Barbosa Retameiro (UNIOESTE)</i>	134
Fenomenologia e Psicanálise: o inconsciente na obra de Merleau-Ponty <i>Litiara Kohl Dors (UNIOESTE)</i>	144

Gabriel Marcel e a ressignificação do corpo <i>Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE)</i>	156
A questão do ego e suas consequências psicológicas à luz da fenomenologia de Jean-Paul Sartre <i>Marivania Cristina Bocca (UNIOESTE)</i>	172
O papel dos valores na análise do fenômeno da empatia em Edith Stein <i>Maria Cecilia Isatto Parise (USP)</i>	187
A distinção entre essencialidade [<i>Wesenheit</i>] e essência [<i>Wesen</i>] em Edith Stein <i>Rafael Carneiro Rocha (UFG)</i>	206
O tema da palavra na obra “ <i>O problema da empatia</i> ” de Edith Stein <i>Eduardo Dalabeneta (UNIFESP)</i>	222
Formação do ser humano e liberdade pessoal: breve estudo dos pensamentos de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius <i>Clio Francesca Tricarico (UNIFESP)</i>	232
A Verdade da Arte segundo Edith Stein <i>Gilfranco Lucena dos Santos (UFPB)</i>	244

HERMENÊUTICA

A estrutura prévia da compreensão e sua circularidade hermenêutica à luz de <i>Verdade e Método</i> <i>Renata Ramos da Silva (UFRJ)</i>	255
O primado hermenêutico do efetivo <i>Celso R. Braidia (UFSC)</i>	273
Hermenêutica filosófica e ética: a filosofia prática e o retorno de Siracusa <i>Leonardo Marques Kussler (UNISINOS)</i>	291
A perda da prudência na hermenêutica jurídica moderna <i>Ricardo Araujo Dib Taxi (UFPA)</i>	307
O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur <i>Adriane da Silva Machado Möbbs (UCPel)</i>	331
Da suspeição do sujeito à identidade narrativa: uma hermenêutica do sujeito capaz no pensamento de Ricoeur <i>José Vanderlei Carneiro (UFPI)</i>	340

Culpabilidade e responsabilidade em Paul Ricoeur <i>Roberto Roque Lauxen (UESB)</i>	356
Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária <i>Cristina A. Viana Meireles (UFAL)</i>	369
O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur <i>Jeferson Flores Portela da Silva (UFSM)</i>	384
Considerações sobre o conceito de identidade pessoal em Alasdair MacIntyre <i>José Elielton de Sousa (UFPI)</i>	399
O niilismo hermenêutico de Gianni Vattimo <i>Alexandre Gonçalves Barbosa (UFRRJ)</i>	416

Introdução

As investigações e produções de resultados no âmbito da Fenomenologia e da Hermenêutica vêm de longa data em centros de pesquisa internacionais. No Brasil, podemos dizer, de modo geral, que as pesquisas e textos produzidos ainda são incipientes. Contudo, artigos, dissertações e teses têm sido defendidas nas últimas décadas e atestam o vigor das investigações em curso na academia filosófico-brasileira. A criação, relativamente recente, de GTs que contemplam a temática da Fenomenologia e da Hermenêutica estão aí para comprovar a importância e contribuição que essa linha de pesquisa oferece à reflexão filosófica. E, mais ainda, a produção de resultados reunidos neste livro atestam a seriedade e o alto nível das investigações dessas temáticas.

Destacamos a importância deste livro reunindo filósofos brasileiros ocupados com o tema da Fenomenologia e da Hermenêutica – que não esgotam a totalidade dos pesquisadores, mas dão uma bela amostra da pesquisa em curso no Brasil -. Reiteramos a importância desse livro não apenas para professores, estudantes da área de filosofia, mas como sabemos, das implicações que o tema contemplado aqui tem com o Direito, a História, a Literatura, a Psicologia, a História, a Pedagogia. Em outras palavras, com este livro, oportunizamos o aprofundamento do conhecimento do tema não apenas para filósofos, mas para o público em geral.

Optamos por dividir o livro em duas sessões, por ordem de afinidade temática. Na primeira reunimos textos que abordam a Fenomenologia e, como se pode averiguar, Husserl é o autor mais mencionado. Na segunda sessão aglutinamos os textos sobre Hermenêutica que contemplam, especialmente, Hans-Georg Gadamer, Paul Ricoeur.

Manifestamos aqui nosso agradecimento à Anpof na pessoa do presidente Adriano Correia, pela possibilidade de publicar os resultados das nossas pesquisas e contribuir para avanço das investigações da linha investigativa que é objeto deste livro. Um agradecimento a todos os colaboradores deste livro pelo trabalho de suas pesquisas condensados nos seus textos. E, por fim, passamos agora a palavra ao leitor para que faça bom proveito dos frutos das pesquisas aqui reunidas e saiba que isso constitui

mais um degrau dos nossos esforços em aprofundar e sistematizar investigações em torno da tradição Fenomenológica e Hermenêutica.

Prof. Dr. Luiz Rohden
(UNISINOS)

Prof. Dr. Juvenal Savian Filho
(UNIFESP)

Prof. Dr. Carlos Diógenes Côrtes Tourinho
(UFF)

FENOMENOLOGIA

As Raízes do Idealismo Conceitual de Husserl

Daniel Peluso Guilhermino

(USP)

I. INTRODUÇÃO: O PROBLEMA DA LEGITIMIDADE DO DISCURSO SIMBÓLICO

O objetivo principal de uma lógica dos signos na primeira filosofia de Husserl é o de oferecer legitimação e fundamentação *lógicas* para operações cognitivas que ocorrem no nível *psicológico* (i.e., *pré-lógico*). No operar simbólico, opera-se não com conceitos (objetos) que estão realmente aí de maneira autêntica (*eigentlich*), mas com signos (*Zeichen*) que funcionam como substitutos das próprias coisas. A pergunta a se fazer é: *como* isso é possível? A essa questão se dedicará o texto da Semiótica, de 1891, cujas bases investigativas e conceituais estão em conformidade com a Filosofia da Aritmética. Do ponto de vista subjetivo, ou seja, no nível psicológico, a resposta de Husserl é como segue: “procedemos sem qualquer justificação, não nos guia um motivo gnosiológico” (PA, 358), mas sim um mecanismo cego de associação de ideias. Imediatamente, porém, o lado objetivo da questão – seu nível lógico – vem à tona. Se ajuizamos com símbolos sem uma justificação última do próprio ajuizar, a questão da *verdade* dos juízos continua intocada. Não há qualquer lei *a priori* que assegure que nosso ajuizar cego não leve, na maioria dos casos, ao erro e não à verdade. Todavia, garante Husserl que o que ocorre *de fato* é precisamente o contrário: na incomparável maioria das vezes nossos juízos simbólicos conduzem à verdade, e “isto é um fato metafisicamente muito interessante” (PA, 358). Como explicar, assim, que operações involuntárias e irrefletidas com símbolos, guiadas por uma “sabedoria geral da natureza” (PA, 358), seja logicamente válida e gnosiologicamente legítima?

A resposta a essa pergunta deveria permanecer insatisfatória no texto da Semiótica em função da ausência da distinção fenomenológica mais basilar: aquela entre o real e o ideal. Mas *por que*, afinal, para res-

ponder tal pergunta deve-se efetuar tal distinção e, com isso, subscrever o idealismo conceitual? A esse esclarecimento – qual seja, ao esclarecimento dos motivos que conduzem à subscrição do idealismo conceitual – voltaremos nossa atenção, tomando como fio condutor da exposição as diferenças entre as teorias do conceito da Filosofia da Aritmética e das Investigações Lógicas. Ao fim, apresentaremos, ainda que brevemente, a relação de fundação entre a lógica pura e a lógica prática, que servirá de complemento natural ao estudo aqui apresentado.

II. A TEORIA DO CONCEITO NA FILOSOFIA DA ARITMÉTICA

A tarefa primeira da Filosofia da Aritmética é a da clarificação do conceito de *número*, que, em sentido amplo, é sinônimo de *multiplicidade* (PA, 14). Essa clarificação seguirá um caminho pré-determinado: traçar retrospectivamente sua origem psicológica. Isso porque trata-se de um conceito último, não passível de definição, e com conceitos desse tipo a única coisa a se fazer é, através de sua apresentação (*Darstellung*), “reproduzir em nós mesmos aqueles processos psíquicos que são necessários para a constituição do conceito” (CENTRONE, 2010, p. 13). Ao fazer isso, Husserl considera ser possível obter uma visão das propriedades que os objetos devem possuir para que possam ser subsumidos a tal conceito. Por isso, trata-se de uma clarificação da *origem* e do *conteúdo* do conceito a um só tempo.

O essencial desse método de clarificação conceitual adotado na Filosofia da Aritmética é que ele sempre parte do conceito e se dirige para sua *base abstrativa concreta*. Ou seja, um conceito só pode ser clarificado na medida em que se identifica o *fenômeno concreto* do qual ele é abstraído. No caso do conceito de multiplicidade, “no que respeita ao fenômeno concreto que serve de fundamento para a abstração [...], não restam dúvidas absolutamente” (PA, 15): serão *conjuntos (Inbegriffe)*¹, isto é, multiplicidades de objetos determinados. Todavia, os conjuntos não serão a base única da qual emergirá o conceito de número, uma vez que para tal conceito é indiferente a especificidade dos objetos do conjunto:

¹ Sobre a tradução de *Inbegriff* por *totalidade*, Cf. o Apêndice 1 de COOPER-WIELE, 1989, p. 129.

Qualquer objeto imaginável, quer físico ou psíquico, abstrato ou concreto, quer dado da sensação ou da fantasia, pode ser unido arbitrariamente a qualquer outro para formar um conjunto, e, por conseguinte, *ser contado*. Por exemplo, certas árvores, o sol, a lua, a Terra e Marte; ou um sentimento, um anjo, a lua e a Itália, etc.. Nesses exemplos nós podemos sempre falar de um conjunto, de uma multiplicidade, e de um determinado número. A *natureza* do conteúdo particular portanto não faz diferença em absoluto. (PA, 16, grifo nosso).

O mais essencial desses conjuntos, portanto, será justamente aquilo que *escapa* ao conteúdo dos objetos conjugados. O que torna possível uma multiplicidade de objetos heterogêneos se subsumir conjuntamente à unidade de um conceito é algo que não pode ser encontrado no conjunto: seu poder de ser *contados*. Ou seja, o fenômeno concreto do qual o conceito de multiplicidade é abstraído é o *ato de contar*, ao qual Husserl denomina ato de *ligação coletiva* (*kollektive Verbindung*) (PA, 18). A base abstrativa do conceito de multiplicidade não é, portanto, conteudista, uma vez que independe do conteúdo específico dos objetos ligados. Ao contrário, é o próprio ato psíquico de ligar objetos desconsiderando seus conteúdos específicos que, objetivado por um ato de reflexão, torna-o possível: “Onde quer que formos apresentados a uma classe de um todo particular, o conceito dessa classe só pode ter sido originado por reflexão sobre uma maneira bem distinguida de ligar as partes, maneira a qual é idêntica em cada todo pertencente a essa classe” (PA, 20).

A teoria do conceito de Husserl na Filosofia da Aritmética é tradicional: um conceito provém da unidade abstraída da diversidade. Isto é, em meio à heterogeneidade dos *relata*, destaca-se o elemento comum e obtém-se, a partir dele, o conceito. Ora, mas uma vez que o conjunto concreto que está na base do ato de ligação coletiva não encerra, em si, os conteúdos pelos quais é possível destacar tal elemento comum (uma vez que os conteúdos são desprezados), e o fundamento da abstração do conceito de número se encontra em um *ato*, então precisaremos, antes, retomar “um capítulo obscuro da psicologia descritiva” (PA, 66), qual seja, o da *teoria das relações*.

Husserl apresenta uma classificação de relações que se subdivide em dois tipos, baseando-se, para tanto, no caráter fenomenal dos termos rela-

tados². O primeiro tipo é o das *relações primárias*, que comporta os *fenômenos físicos* de Brentano. As relações primárias são aquelas fundadas nos *conteúdos primários*. Relações de continuidade, de gradação, de interconexão metafísica (combinação de propriedades, como entre extensão e cor), relações lógicas etc.; todas são exemplos de relações primárias, uma vez que estão fundadas puramente no conteúdo dos termos relatados e são vistas *neles*. De outro modo ocorre com as relações que Husserl classifica como *secundárias*, e que se distinguem das primárias pelo fato de seu fenômeno relacional ser *psíquico*. Estas relações são dependentes de um ato psíquico peculiar responsável por destacar certos conteúdos relatados e estabelecer a conexão por sobre eles. Trata-se, portanto, de um ato de segunda ordem, na medida em que se funda sobre um ato de primeira ordem que destaca os elementos a serem relatados. Sobre esse ato, Husserl enfatiza:

Levando adiante tal ato, evidentemente procuraríamos em vão nos conteúdos da representação [...] por uma relação ou combinação [...]. Os conteúdos são, neste caso, unificados precisamente pelo ato isolado; e a unificação, portanto, só pode ser notada através de uma reflexão especial sobre o ato (PA, 69).

A característica distintiva fundamental entre esses dois tipos de relação está em que nas relações primárias “a relação é imediatamente dada junto com a representação dos termos, como um Momento do mesmo conteúdo representacional” (PA, 69). Já no caso das relações secundárias, é necessário um ato reflexivo para que a relação seja objetivada e, portanto, vista. Assim, seu conteúdo imediato é “o ato instituindo a relação, e unicamente através dele a representação incide sobre seus termos” (PA, 69, grifo nosso).

Ora, quando no movimento seguinte Husserl inclui o ato de ligação coletiva na classe das *relações de tipo secundário*, isto é, compreende-o como uma *relação psíquica*, basta as descrições dadas acima para que se entenda a essência desse ato. Trata-se de um ato que *institui* a relação e que permanece *exterior* aos objetos relatados, na medida em que prescinde de seus conteúdos. Desse modo pode Husserl concluir que:

² A classificação das relações que Husserl reconhece na Filosofia da Aritmética não se limita, todavia, a apenas dois tipos. Barry Smith e Kevin Mulligan, por exemplo, listam pelo menos quatro tipos de relações que podem ali ser encontradas. Cf. SMITH, 1992, p. 35.

Um conjunto se origina onde um interesse unitário – e, simultaneamente com e nele, um notar unitário – distintamente seleciona e engloba vários conteúdos. Por conseguinte, também a ligação coletiva somente pode ser apreendida através de reflexão sobre o ato psíquico pelo qual emerge o conjunto (PA, 74).

Assim, o conceito de multiplicidade tem por base abstrativa o fenômeno concreto do *ato psíquico de ligar coletivamente quaisquer objetos*, sendo que tal ligação permanece externa aos objetos mesmos e dependente de outros dois atos psíquicos peculiares: aquele responsável pelo conceito de *algo* e aquele responsável pela *conjunção* dos objetos ligados. Ambos os conceitos são, igualmente, externos ao conteúdo dos objetos, e, portanto, têm sua origem em atos psíquicos. O conceito de *algo* é um pressuposto do ato de ligação coletiva e surge da desconsideração por parte do ato representativo pelas especificidades do objeto representado, o que confere ao conceito de multiplicidade sua generalidade. Já a *conjunção* surge justamente para que essa indeterminação do conceito de multiplicidade possa, através da palavrinha “e”, determinar-se em um número específico. Assim, se conto “um e um e um”, dou à multiplicidade geral uma determinação específica: o número cardinal 3. Eis, em resumo, o trajeto de Husserl para clarificar o conceito de número³.

O traço fundamental dessa teoria apresentada na Filosofia da Aritmética é o da *particularidade*. Em última instância, os conceitos mais fundamentais para as ciências, quais sejam, os de “algo”, “um”, “multiplicidade”, “número cardinal”, “identidade”, “diferença” etc., batizados na Filosofia da Aritmética de *categorias*, têm sua origem na reflexão sobre atos psíquicos, sendo justamente esta origem que os determinam como tais: estes conceitos “não são [conceitos] de conteúdos de um determinado gênero, mas antes [estão] de certa maneira incluídos em todo e qual-

³ Essa teoria é inspirada nos ensinamentos de Weierstraß, como nos mostram essas notas feitas pelo próprio Husserl de um curso dado por Weierstraß intitulado *Introdução à teoria das funções analíticas*: “Nós alcançamos de melhor modo o conceito de número procedendo com a operação de contar. Consideramos um dado agregado de objetos; passando por eles sequencialmente, olhamos, dentre eles, por aqueles que têm uma certa característica apreendida na representação; compreendemos os objetos isolados com tal característica juntos em uma abrangente representação, e assim uma multiplicidade de unidades é feita, e isso é o número” (1878 apud IERNA, 2006, p. 36). Como vimos, porém, Husserl não considera objetos com uma característica específica, mas objetos completamente arbitrários.

quer conteúdo” (PA, 84). Ora, se até mesmo os conceitos generalíssimos como as categorias têm sua origem abstrativa no fenômeno concreto do *ato psíquico*, cria-se, com isso, uma situação temerária para as ciências (psicologismo, relativismo, antropologismo etc.). Pois uma vez originados em um ato psíquico que é *particular*, torna-se difícil compreender a *universalidade* destes conceitos. Mais ainda: sua origem é psicológica, mas tais conceitos se referem às *coisas*, e não ao ato psíquico. Quando enumero maçãs, não me refiro ao meu ato psíquico de enumerar, e sim às maçãs enumeradas. Os conceitos da aritmética, uma vez abstraídos, tornam-se estranhos à sua origem, já que supostamente se aplicam a quaisquer coisas. Numa palavra: se os conceitos têm por base abstrativa fenômenos psíquicos particulares, torna-se um enigma sua aplicabilidade ao real.

Este é o ponto crucial da diferença entre a teoria do conceito da Filosofia da Aritmética e das Investigações Lógicas – esta última exposta pela primeira vez nos Prolegômenos à Lógica Pura. A partir daí, o enigma da anexação dos conceitos universais aos concretos particulares será compreendido como um pseudoproblema que emerge da premissa inicial de que tais conceitos devam ter sua origem em atos psíquicos particulares. A teoria do conceito precisa, portanto, necessariamente mudar: os conceitos não mais deverão ser compreendidos como *classes* de *objetos*, mas como *ideias* que compreendem *espécies*. A partir dessa mudança, os atos psíquicos que antes *instituíam* reflexivamente os conceitos deixam de ser a base concreta da qual estes são abstraídos e se tornam *o meio pelo qual o conceito, enquanto espécie, pode habitar o real*.

III. O CONCEITO COMO *IDEIA* NOS PROLEGÔMENOS

O texto dos Prolegômenos contém um arsenal de enérgicos argumentos para blindar a lógica do alcance da psicologia. Como diz o título do parágrafo §46, o domínio da ciência da lógica, *analogamente ao da matemática*, é ideal. São, por isso mesmo, tanto a lógica quanto a matemática, domínios de consideração *puros*: “Ninguém concebe as teorias *puramente matemáticas* e, em especial, e.g., a doutrina pura dos números como ‘parte ou ramo da psicologia’, *embora* não tivéssemos número se não contássemos” (LU I, 173). A diferença para com a Filosofia da Aritmética é notória. O ato psíquico de contar não mais *institui* a relação que servirá de

base concreta para a abstração do conceito de número, mas antes será a *ocasião* na qual o número enquanto *espécie* poderá se dar à apreensão intelectual. Como enfatiza Cooper-Wiele, “Husserl propõe a visão clássica de que a realidade é inteligível sem a idealidade e que a idealidade permanece estéril se não realizada” (COOPER-WIELE, 1989, p. 97).

Trata-se, sem dúvida, de um novo sentido de *origem*, não mais aparentado àquele da Filosofia da Aritmética. Pois como podem, afinal, os conceitos da aritmética ter uma certa “origem psicológica” e, não obstante, não se reduzir às leis psicológicas, mas constituir um domínio próprio – ideal – de legalidade? Husserl é enfático ao ressaltar que, para essa questão, “só há *uma* resposta” (LU I, 173). É ela: os atos psíquicos de contar, enumerar, somar, multiplicar, encerram-se no domínio da contingência dos fatos, do aqui e agora, gerando e perecendo. Na melhor das hipóteses, se tais conceitos fossem abstraídos de tais atos, sua cientificidade se enraizaria na lei da probabilidade – o que representaria uma catástrofe para a validade absoluta das proposições da aritmética (e da lógica). Assim, as proposições da *arithmetica universalis* devem se fundar “*puramente na essência ideal do gênero número. As singularidades últimas que cabem na extensão destas leis são ideais, são os números aritmeticamente determinados, i.e., as diferenças específicas ínfimas do gênero número*” (LU I, 175). Abandona-se, portanto, o ponto de vista do conceito enquanto *classe* de objetos empíricos para adotar a teoria do conceito enquanto *ideia*. Essas duas perspectivas são mutuamente excludentes. Numa, o conceito é adquirido através da abstração sobre o fenômeno concreto, que não necessita ser sensível, mas deve ser *particular*. Nela, o conceito universal tem como extensão as particularidades dos fenômenos concretos. Já na teoria adotada nos Prolegômenos, o conceito é adquirido através de uma *apreensão ideativa* que vê no *fato* a *ideia*. Assim, o conceito terá como extensão não mais uma particularidade de coisas, mas as individualidades das *espécies*.

Essa nova compreensão do conceito e seu contraste com a abordagem anterior é particularmente clara quando Husserl explora, nos Prolegômenos, o tema principal da primeira parte da Filosofia da Aritmética: a clarificação do conceito de número. Se nos concentrarmos no número cinco, diz-nos Husserl, num primeiro momento deparar-nos-emos com um ato articulado de ligação coletiva de cinco quaisquer objetos, no qual notaremos uma certa *forma* de articulação. Até aqui, tudo parece de acordo com o

roteiro da Filosofia da Aritmética: um ato particular de contar tomado por base abstrativa para o conceito. A seguir, porém, o caminho se altera:

Com respeito a este particular intuído realizamos agora uma ‘abstração’, i.e., fazemos não só sobressair o momento não autônomo da forma da coleção no intuído como tal, como nele captamos também a ideia: o número cinco como espécie da forma ocorre na consciência que visa. O que é agora visado não é este caso particular, não é o intuído como um todo, nem a forma que nele reside, embora por si mesma inseparável; visado é, antes, a *espécie da forma ideal* que, no sentido da aritmética, é simplesmente *uma só*, por mais atos em que se possa particularizar em coletivos intuitivamente constituídos, e que, por isso, não tem qualquer participação na contingência dos atos, com a sua temporalidade e caducidade (LU I, 174).

O ato de ligação coletiva sobrevive, mas tem sua função radicalmente alterada. Husserl menciona, sem dúvida, “o coletivo numa *forma* de articulação” (LU I, 174), mas tal coletivo não é o *próprio ato de ligação coletiva*, senão que a *individuação* dessa forma enquanto *espécie*, esta última trazida à luz pelo ato. Em outras palavras: é através do ato de ligação coletiva que o ideal passa a habitar o real. Em si mesmo, os conceitos da aritmética e da lógica funcionam no quadro esquemático do *gênero* e da *espécie*, e “sobre o real não asserem absolutamente nada, nem sobre um tal real que é contado, nem sobre os atos reais, nos quais é contado, ou nos quais se constituem esta ou aquela característica numérica” (LU I, 175).

A partir daqui fica esclarecido por que a consecução de uma lógica dos signos é dependente do “conhecimento correto das diferenças gnosiológicas mais fundamentais, a saber, a diferença entre o *real* e o *ideal*” (LU I, 191). Com efeito, se o problema da Semiótica é o da legitimação do simbolismo, isto é, o da legitimação última das representações subjetivas inautênticas com respeito à intuição dos objetos que elas representam, então o edifício conceitual arquitetado pela Filosofia da Aritmética torna-se, certamente, insuficiente. Afinal, se admitirmos os conceitos mais gerais e mais universais das ciências como reportando-se, originariamente, a atos psíquicos *particulares*, então teremos *um* particular (o ato) tentando alcançar *outro* particular (as coisas); o que, com efeito, é absurdo. Em todo conhecimento, insiste Husserl, três distinções devem ser feitas (LU I, 181, 182). São elas:

1. A conexão das vivências *cognitivas* nas quais as ciências se realizam subjetivamente, isto é, as *representações subjetivas*;
2. A conexão das *coisas* pesquisadas e teoricamente *conhecidas*;
3. E, finalmente, a *conexão lógica específica das ideias teóricas* que constitui a unidade das *verdades* de uma disciplina científica ou de uma teoria.

É evidente que tais distinções superam e ampliam o arcabouço teórico do texto da Semiótica, que apenas considerava a dicotomia entre representações *inautênticas* e *autênticas*, dando mesmo como óbvio o acesso aos conceitos autênticos – as “coisas” – e preocupando-se apenas com a justificação do discurso científico, que se dá através de símbolos. Uma vez, porém, que toda a semiótica husserliana é dependente da teoria da clarificação pela origem da Filosofia da Aritmética, sua conclusão deve, necessariamente, chegar a um impasse. Isso porque, para que se leve a cabo a tarefa de uma lógica dos signos, deve-se necessariamente abandonar essa acepção do método de clarificação pela origem. É certo que os conceitos têm de ser fixados e sua “origem” individualmente traçada. Todavia, isso não significa que

A questão psicológica pelo surgimento das representações conceituais respectivas ou disposições representativas tenha o menor interesse (...). Não é disto que se trata; mas da *origem fenomenológica* ou – *se preferirmos pôr completamente de lado a expressão inadequada da origem*, resultante da falta de clareza – trata-se da *intelecção da essência* dos conceitos correspondentes (LU I, 246, grifo nosso).

Essa é a primeira tarefa da lógica pura: delimitar um domínio de legalidades encerrado em si que *nada diz* sobre a contingência dos fatos, fixando categorias puras de significação que *não remetem a particularidades psíquicas*, mas antes a *espécies ideais*. Este objetivo só pode ser alcançado, segundo Husserl, “por meio de uma *presentificação* intuitiva da essência na ideação adequada ou, em conceitos complicados, pelo conhecimento da essencialidade dos conceitos elementares neles residentes e dos conceitos das suas formas de enlace” (LU I, 246).

Essas categorias puras de significação, ou “*conceitos primitivos* que ‘tornam possível’ a conexão do conhecimento” (LU I, 244), são as *cate-*

gorias da Filosofia da Aritmética, que, ali, eram obtidas por um esvaziamento do conteúdo do fenômeno concreto e da subsequente abstração de seus aspectos mais gerais. Agora, tais categorias, como “multiplicidade”, “número cardinal”, ou mesmo os conceitos da lógica pura como “proposição”, “verdade”, não mais se referirão aos *atos* de multiplicar, enumerar, julgar ou asserir veritativamente: contrastado ao *modo psicológico de consideração* (ênfatisado na Filosofia da Aritmética), há agora o *modo objetivo de consideração*, que recai sobre um domínio fechado de legalidade pura, aquele dos *gêneros* e das *espécies*. É assim que o princípio da não-contradição não mais será um princípio normativo concernente a *atos de julgar*, mas sim à “*inverdade conjunta das proposições*” (LU I, 91), nomeadamente, de proposições conjuntivas com valores de verdade opostos.

Numa palavra, e para dizê-lo com Husserl, abandona-se de vez o selo da particularidade para adotar o Idealismo, “o qual expõe a única possibilidade de uma Teoria do Conhecimento concordante consigo mesma” (LU II, 112).

IV. AS TEORIAS PURAS COMO FUNDAMENTO DAS NORMATIVAS

A ênfase na distinção absoluta entre o real e o ideal propalada pelos Prolegômenos e o excessivo peso atribuído a este último domínio traz consigo um risco embaraçoso para os propósitos de Husserl. Afinal, se na teoria da Filosofia da Aritmética deparamo-nos com o problema da anexação do conceito universal ao particular, não seria mais absurdo ainda tentar resolver tal problema *umentando* o abismo, ao invés de dissolvê-lo? Pois, de fato, se era problemático que um conceito universal se referisse às particularidades contingentes, parece mesmo escandaloso compreendê-los agora como não asserindo “absolutamente nada sobre o real”; problema que se torna ainda mais drástico quando o estatuto ontológico dessas espécies ideais não é determinado. Os Prolegômenos, porém, não nos deixam sem uma via de dissolução desse hiato entre idealidade e realidade. Ela pode ser encontrada, nomeadamente, no segundo capítulo, que explora o tema da fundamentação das disciplinas normativas.

Na controvérsia a respeito do caráter prático da lógica, Husserl se posiciona –ainda que cautelosamente – junto ao partido tradicional que defende a lógica como uma disciplina *não-normativa*, e, por isso mesmo,

pura. Tal tradição remontaria, em última instância, a Kant⁴. A este respeito, diz Husserl, “é natural a *conjectura* de que seja o sentido próprio da pretendida lógica *pura*, o de ser uma disciplina teorética que, de modo análogo aos casos indicados, funda uma tecnologia, precisamente a lógica no sentido prático comum” (LU I, 51). Assim como a *arithmetica numerosa* está subordinada à *arithmetica universalis*, também a lógica *prática* se subordina à *pura* e, no limite, o *fato* se subordina à *ideia*.

Como se dá, porém, essa subordinação? Com efeito, para haver subordinação, há que haver *separação*, pois se a normatividade não se distinguisse da ciência em questão – ou seja, se a lógica ou a aritmética fossem *somente* ciências normativas e se identificassem com o dever-ser –, então não haveria sequer o que se pesquisar, apenas que se esclarecer como um fato (seja um fato de ajuizar lógico, de multiplicar aritmético etc.), pode, em si mesmo, encerrar qualquer coisa de normativo. Insistamos: se, e.g., a lógica fosse *essencialmente* e *somente* normativa, tornar-se-ia absolutamente incompreensível como um mero fato psicológico de julgar situado *no tempo* se torna uma *lei* (que, por ser lei, deve ser *atemporal*) sem recair, em última instância, na arbitrariedade.

Pois bem, é a tese maior de Husserl que “toda disciplina prática assenta sobre uma ou mais disciplinas teoréticas, *na medida em que as suas regras têm de possuir um conteúdo teorético separável do pensamento da normatividade* (do dever-ser)” (LU I, 53, grifo nosso). Esse conteúdo teorético separável é um domínio de legalidades *puras, ideais*, muito distintas das leis típicas do pensamento prático-normativo. Esta última diz como as coisas devem ser, muito embora em certos casos não sejam ou mesmo não possam ser, enquanto que as primeiras dizem como as coisas *são*. É mediante uma apreensão intelectual de como as coisas *são* que uma norma surge enquanto *instanciação prática* desse ser. O princípio de não-contradição, por exemplo, não diz que não se deve julgar como verdadeiro a conjunção de duas proposições com valores de verdade distintos. Ele não diz nada sobre atos reais de julgar, nem sobre se tal ato seria desejável ou não, legítimo ou não. Antes, diz que tal conjunção é falsa, e dada sua

⁴ Embora Husserl reconheça que Kant opôs às leis psicológicas (que dizem como o entendimento pensa) as leis lógicas (que dizem como o entendimento deve pensar), é, todavia, de opinião que Kant não compreende a lógica como ciência normativa, mas antes como “ciência correlativa das regras do entendimento em geral”, que não vale como disciplina reguladora segundo fins. Cf. a esse respeito a nota de rodapé encontrada em LU I, 50.

falsidade é possível, através de um ato valorativo, instaurar um princípio prático que converteria uma lei *pura* em uma *tecnologia*.

Do que se trata este tal ato valorativo? Um exemplo de Husserl é a proposição normativa “um guerreiro deve ser corajoso”, que se reduz à proposição puramente teórica “um guerreiro corajoso é um bom guerreiro” (LU I, 54). Assim, toda frase normativa “pressupõe uma determinada espécie de valoração (apreciação, avaliação), pela qual resulta o conceito de um ‘bem’ (valioso) ou ‘mal’ (não valioso), num sentido determinado, em relação a uma certa classe de objetos” (LU I, 56). Em suma: “toda a proposição normativa da forma ‘um A deve ser B’ inclui a proposição teórica ‘só um A que é B tem a qualidade C’, onde por C indicamos o conteúdo constitutivo do predicado padrão ‘bom’” (LU I, 60).

Ora, ao se falar do bem e do mal, necessariamente fala-se do melhor e do pior. Partindo-se de predicados relativos de bem e de mal, alcança-se predicados *absolutos*, que se tornarão a *norma fundamental* das disciplinas normativas. Assim, numa Ética Utilitarista, a norma fundamental será a “maior felicidade possível para o maior número possível” (que é o *melhor* dos bens utilitaristas), bem como numa Ética Hedonista será o “mais intenso e, também, o mais duradouro dos prazeres”. Ao interessado em construir uma *práxis* de determinada disciplina, e.g., uma *práxis* da Ética Hedonista, caberá investigar, a partir da norma fundamental, as condições necessárias e suficientes para sua realização empírica, sendo que “nenhuma proposição relativa à possibilidade da realização prática afeta o círculo das simples normas da valorização ética”, pois, se elas (as proposições relativas à possibilidade de realização prática) forem de todo anuladas, é somente “a possibilidade de uma *práxis* ética, ou de uma técnica da ação ética que desaparece” (LU I, 61), deixando a ética *pura* intacta. Esta última está no domínio das disciplinas *teóricas*, que, ao contrário das normativas, não contém essa referência central a uma valoração fundamental como fonte de um interesse dominante de normalização. Com efeito, a unidade das suas pesquisas e a coordenação dos seus conhecimentos “é determinado exclusivamente pelo interesse teórico, o qual está dirigido à investigação das interconexões objetivas (i.e., teóricas, devidas à regularidade interna da coisa), a investigar também, por isso, em conjunto, na sua interconexão” (LU I, 58. 59).

Eis, portanto, o modo como um domínio *puro* de idealidades pode ser aplicado à contingência dos fatos por meio de um ato de valoração universal. Ao contrário da Filosofia da Aritmética, tal domínio não é mais *derivado* dos fatos, mas, sendo *a priori* destes distintos, a eles *aplicado*. Era justamente aquela sua derivação, à época, que impossibilitava sua aplicação. Isso não significa, porém, que a solução dos Prolegômenos esteja isenta de objeções. Pelo contrário. Essa separação entre as disciplinas teóricas e normativas traz à tona, inevitavelmente, questões relativas ao *lugar* deste ato que valora e converte a idealidade em tecnologia. Onde ele está? No mundo? Trata-se de um particular entre particulares? Ou trata-se *da* particularidade entre as particularidades? É certo que a naturalização das ideias que ocorre na Filosofia da Aritmética deixa a Teoria do Conhecimento em um impasse, impasse do qual os Prolegômenos já não mais é vítima. Restará a Husserl, agora, radicalizar suas reflexões e levá-las às últimas consequências, não limitando-se apenas a desnaturalizar os conceitos e as ideias, mas também a *consciência*, que deverá habitar uma região própria e não-mundana. Tarefa para a Fenomenologia Transcendental.

REFERÊNCIAS

Obras de Edmund Husserl:

PA: HUSSERL, Edmund. *Philosophy of Arithmetic*. Tradução de Dallas Willard. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 2003.

LU I: HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Prolegômenos à Lógica Pura*. Tradução de Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

LU II: HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas: Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro Alves e Carlos Morujão. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

Obras de apoio:

CENTRONE, Stefania. *Logic and Philosophy of Mathematics in the Early Husserl*. Dordrecht: Springer, 2010.

COOPER-WIELE, Jonathan Kearns. *The Totalizing Act: Key to Husserl's Early Philosophy*. Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, 1989.

IERNA, Carlo. *The Beginnings of Husserl's Philosophy, Part I: From Über den Begriff der Zahl to Philosophie der Arithmetik*. In: *The new yearbook for phenomenology and phenomenological philosophy*, VI. Seattle: Noesis Press, 2006.

SMITH, Barry (ed.). *Parts and Moments: Studies in Logic and Formal Ontology*. Munique: Philosophia Verlag, 1992.

O estatuto da idealidade no primeiro Husserl

Daniel Ballester Marques

(USP)

INTRODUÇÃO

A fenomenologia husserliana, apesar de ter seu ponto de partida em reflexões sobre os fundamentos da lógica e da matemática, adquiriu com o tempo, como aponta Schérer (1967, p. 3), conotações precisamente anti-lógicas e anti-científicas. Para entender esse aparente conflito, é necessário retornar ao ponto de partida de Husserl, notando que a ligação entre lógica e fenomenologia não é apenas circunstancial. A dissociação entre suas origens e a maneira como frequentemente é compreendida hoje, como veremos à frente, deve-se em grande parte a uma compreensão errônea do papel que os objetos ideais ocupam nesse sistema filosófico. É essencial, portanto, esclarecer essa questão.

Diogo Ferrer (2005, p. 9), na apresentação à tradução portuguesa dos *Prolegômenos à Lógica Pura*, aponta que as Investigações Lógicas teriam a função de uma introdução crítica e programática à fenomenologia. Expandindo essa ideia, o tradutor divide os *Prolegômenos* em duas grandes áreas. Na primeira, Husserl apresenta seu programa para fundar e delimitar uma lógica que possa ocupar o papel de ciência teórica, e não apenas técnica. Na segunda, que ocupa a maior parte da obra, o autor procura estabelecer as bases para esse programa, voltando um olhar crítico, nesse processo, às diferentes concepções dos fundamentos e da delimitação da lógica existentes até então.

Ao considerar essas diferentes concepções, duas destacam-se: a da lógica entendida como técnica do pensar correto e a da lógica fundada na psicologia. Quanto à primeira, Husserl argumenta que qualquer técnica toma como pressupostos alguns conhecimentos teóricos, e esses conhecimentos não são essencialmente normativos, carecendo, assim, de justificação. Quanto à segunda, demonstra que tal perspectiva conduziria

ao relativismo e que todo relativismo fundacional é contraditório. Na lógica seria necessária, assim, uma validade teórica diferente daquela das leis empíricas ou psicológicas (FERRER, 2005, p. 9).

Os Prolegômenos são, portanto, em grande parte uma crítica às maneiras de compreender a fundamentação da lógica estabelecidas até então. A visão de mundo naturalista que se popularizou ao longo do século XIX admitia a existência apenas de objetos físicos. Quaisquer fenômenos não físicos (e.g. números ou pensamentos), conseqüentemente, teriam de ser compreendidos como características, propriedades ou efeitos desses objetos. Os princípios da lógica e da matemática passaram, assim, a ser compreendidos como propriedades da mente humana, de forma que para conhecer os fundamentos desses princípios teríamos de olhar para os processos empíricos que nela ocorrem (RUSSELL, 2006, p. 11).

Veremos, ao tratar das Investigações, os motivos pelos quais Husserl considera essa posição inaceitável. Por hora, notemos apenas que, se admitirmos as posições fundamentadas nas ciências naturais, teremos de renunciar à objetividade da verdade – esta se resumiria a um resultado do funcionamento de nossa mente. Nesse caso, teríamos de admitir que os princípios da lógica (e.g. o princípio de não contradição) poderiam não valer para os seres humanos se a constituição de nosso cérebro fosse diferente. A posição de Husserl, ao contrário, é de que, ainda que não houvesse mente alguma em que fossem pensadas as leis da lógica, estas ainda valeriam, embora apenas como possibilidades ideais não realizadas (RUSSELL, 2006, p. 15).

Em resposta à fundamentação da lógica nas ciências empíricas, há nos Prolegômenos uma insistência em compreender a verdade como ideia. Essa insistência é muitas vezes interpretada como a afirmação de um idealismo platônico (no sentido em que se opõe diametralmente ao empirismo). Seron (2012) nota dois aspectos que podem parecer incompatíveis na filosofia das Investigações. Por um lado, a fenomenologia requer uma atitude de neutralidade: deve-se suspender toda pressuposição, particularmente quanto à existência do mundo exterior. Por outro lado, a lógica é vista como uma doutrina verdadeira em si, ponto interpretado muitas vezes como um platonismo lógico: os objetos ideais seriam separados, possuindo um ser independente daquele das coisas reais.

Vimos que, segundo as concepções empiristas dominantes na época, é atribuída existência propriamente apenas aos objetos físicos. O idealismo das Investigações, ao contrário, consistiria (1) em distinguir o real e o ideal e (2) em crer que essa diferença é irreduzível e que o ideal nunca pode ser trazido para o real. As teorias, as proposições, suas partes e tudo o que pode ser agrupado sob o termo significação, objetos da lógica, teriam, segundo essa interpretação dos Prolegômenos, uma existência análoga à dos objetos físicos. Como nota Seron (2012), porém, tampouco essa posição é condizente com o projeto da fenomenologia: não é possível defender ao mesmo tempo um objetivismo semântico e a ideia de uma fenomenologia sem pressuposições. Husserl encontra-se ameaçado de um lado pelos riscos do relativismo e de outro pelos riscos do idealismo.

Schérer (1967, p. 4) apresenta outra maneira de compreender essa delicada posição. A lógica e a ciência são especialmente significativas na fenomenologia porque ocupam, tradicionalmente, o papel de depositárias da ideia de verdade. Notamos, no entanto, que à verdade definida lógica e objetivamente opõe-se, ao longo da história, a verdade subjetiva. As Investigações Lógicas partem da consciência dessa tensão, procurando compreender “a natureza da subjetividade por meio da qual a verdade pode se dar como tal” (SCHÉRER, 1967, p. 4), isto é, como é possível, através de nossa subjetividade, chegar a uma verdade em si. Trata-se, portanto, de assegurar a unidade desse conceito, e aqui é essencial o papel da idealidade: para Husserl, a verdade só pode ser expressa enquanto ideia – é secundária a posição da natureza humana ou de qualquer ser subjetivo.

A fenomenologia exige, assim, um afastamento tanto do objetivismo lógico-científico tradicional quanto das concepções puramente psicológicas da subjetividade, reconsiderando a cisão histórica entre as esferas da verdade subjetiva e objetiva. Para assegurar a unidade da verdade, pode-se pensar que Husserl tem de sacrificar uma das duas posições citadas, cedendo ao platonismo e recusando o papel da subjetividade que conhece ou cedendo ao relativismo e desistindo do caráter objetivo da verdade conhecida. Vemos, no entanto, que as Investigações parecem sustentar ambos os pontos de vista simultaneamente.

Por consequência dessa posição intermediária, Husserl não pode admitir que a existência dos objetos lógicos esteja sujeita à existência das operações da mente humana, o que nos levaria ao relativismo, e tampou-

co pode admitir que esses objetos existam por si sós, o que resultaria num idealismo platônico. É preciso esclarecer, assim, o estatuto ontológico dos objetos ideais em sua obra – o que se entende por existência quando nos referimos a eles, em que medida existem por si, em que medida dependem dos objetos materiais. Vejamos como essas questões aparecem nos *Prolegômenos*.

A ARGUMENTAÇÃO DOS PROLEGÔMENOS

O primeiro prefácio às *Investigações Lógicas* começa por apontar a origem dessa obra: Husserl debruçava-se, a princípio, sobre a matemática, indagando-se acerca da origem de seus conceitos e intelecções fundamentais. Surgiram, no entanto, alguns obstáculos incontornáveis que levaram o autor a buscar esclarecimentos filosóficos. Uma das principais dificuldades residia no fato de que os métodos e disciplinas estudados eram muito abrangentes, levando-o a digressões para além do campo estritamente matemático, de forma que tendiam para uma “teoria universal dos sistemas dedutivos formais” (HUSSERL, 2005, p. 15). Husserl esperava encontrar na lógica as respostas para tais problemas. Procurava na lógica, de forma compreensível e transparente, a essência racional das teorias e métodos que analisava, mas não pôde encontrar recursos à altura da tarefa que se apresentava.

Outra motivação citada pelo autor foi o fato de que, em seus trabalhos anteriores, partira da opinião predominante de que era da psicologia que a lógica tinha de esperar seu esclarecimento filosófico. Inquietava-se, no entanto, com a incompatibilidade entre a objetividade da ciência e a fundamentação da lógica na psicologia. O autor admitia – e continua a fazê-lo nos *Prolegômenos* – a determinação psicológica na questão da origem das representações matemáticas e da formação de métodos práticos, mas surgiam problemas ao passar das “conexões psicológicas do pensar” à “unidade lógica do seu conteúdo” (HUSSERL, 2005, p. 16), ao passar do conhecer, que admitia ser subjetivo, para o conteúdo conhecido, que reconhecia como objetivo.

As *Investigações* surgem, assim, como uma tentativa de transpor tais impedimentos. Os estudos propriamente matemáticos são postos em pausa para que essa obra dedique-se a encontrar uma nova fundamentação

para a lógica. Este é, assim, o problema do qual parte a argumentação dos Prolegômenos: a ciência não conhece seus fundamentos últimos. Segundo Husserl, os cientistas partem de pressupostos de dois tipos. Em primeiro lugar, as ciências assumem pressupostos que pertencem à filosofia primeira de Aristóteles, como o de que “existe um mundo exterior que se estende no espaço e no tempo” (HUSSERL, 2005, p. 26). Tais pressupostos sustentam pelo menos todas as ciências que tratam da efetividade real, e caberia às Investigações a tarefa de fixá-los e testá-los. Em segundo lugar, as ciências requerem ainda uma complementação que diz respeito à própria forma da ciência, sustentando inclusive aquelas que não lidam com nenhuma existência real – mesmo na matemática, por exemplo, são assumidas certas condições necessárias para que um raciocínio seja válido.

Os pressupostos desse segundo tipo configuram o campo de uma doutrina da ciência. Essa é a lógica assumida pelos cientistas e, tomada desse modo, ela é uma disciplina normativa: ela enuncia um dever-ser, em oposição às disciplinas teóricas, que descrevem como as coisas são. Nesse sentido, cabe à lógica a função de julgar se as ciências, teorias, fundamentações e tudo o que chamamos de método cumpre ou não o objetivo a que se propõe. Para isso, a lógica pretende pesquisar “aquilo que pertence às verdadeiras ciências, às ciências válidas, ou seja, aquilo que constitui a ideia da ciência” (HUSSERL, 2005, p. 49, grifos nossos), avaliando em que medida as ciências particulares aproximam-se ou afastam-se dessa ideia. A lógica permite, assim, diferenciar a boa da má ciência, ou a ciência falsa da verdadeira.

Toda frase normativa, continua Husserl (2005, p. 64), pressupõe alguma valoração: segundo ela os objetos dividem-se em bons e maus. O juízo “um guerreiro deve ser corajoso”, por exemplo, pressupõe algum conceito de bom guerreiro. Esse conceito, afirma o autor, não é arbitrário: seja subjetiva ou objetiva, esse conceito é fundado numa “valoração universal que, segundo estas ou aquelas qualidades, permite valorizar o guerreiro ora como bom, ora como mau” (HUSSERL, 2005, p. 64). Aos juízos desse tipo, formalizados como “um A deve ser B”, Husserl dá o nome de normas fundamentais. Quaisquer proposições normativas específicas seriam derivadas de enunciados dessa forma.

Todas as normas fundamentais, por sua vez, incluem proposições da forma “um A que é B tem a qualidade C” – a proposição “um guerreiro

deve ser corajoso”, por exemplo, inclui a afirmação de que “um guerreiro que é bom tem coragem”. As afirmações desse último tipo, entretanto, não contém propriamente um dever-ser, não contém normatividade, mas apenas descrevem o que é ser bom. As normas fundamentais, portanto, incluem afirmações teóricas, e dessas normas são derivadas todas as outras proposições normativas. Husserl conclui, assim, que toda disciplina normativa tem de ser fundada numa disciplina teórica. Há uma valoração universal subjacente a toda normatividade, algo que nos permite julgar uma ciência como válida ou inválida, como boa ou má, e essa valoração não é em si normativa, mas apenas descreve o que é o bom, o válido ou o verdadeiro. Ora, vimos que todas as ciências tomam pressupostos da lógica compreendida como técnica normativa, e agora vemos que todas as disciplinas normativas têm de ser fundadas em disciplinas teóricas. Resta saber, então, em que disciplina teórica é fundada a lógica.

Husserl vê duas respostas possíveis para essa pergunta. A primeira afirma que o conteúdo teórico da lógica deve ser provido por outras ciências – mais especificamente, pelas ciências empíricas. O psicologismo lógico é uma resposta desse tipo. A segunda resposta possível propõe que o conteúdo teórico da lógica está na própria lógica, de forma que há uma lógica pura a priori (SERON, 2012). Essa é a posição que Husserl defenderá. Seron ressalta que o uso prático da lógica é compatível com as duas respostas. A argumentação que se segue, portanto, não diz respeito à natureza da lógica enquanto disciplina prática ou teórica, mas pretende determinar (1) se é possível uma lógica pura e (2) se nela é fundada a lógica normativa.

Husserl passa, assim, aos argumentos contra a resposta psicologista. Seu primeiro e mais importante argumento aponta que as leis lógicas são leis exatas: temos a priori certeza absoluta de que são válidas para todo objeto lógico. O princípio de não contradição, por exemplo, não é uma lei obtida por indução, que supomos, com certo grau de probabilidade, aplicar-se à maior parte dos casos. As leis da psicologia, por outro lado, são leis vagas: chegamos a elas a partir da experiência e não podemos excluir a priori a possibilidade de que haja exceções. A partir de uma lei teórica vaga, conclui Husserl, só se pode chegar a regras normativas vagas, e as regras práticas da lógica, portanto, não podem ser fundadas em conhecimentos vagos como os da psicologia.

O segundo argumento responde a uma objeção: poder-se-ia afirmar que as leis naturais, como as da física e da química, são exatas, de forma que poderiam servir para fundamentar a lógica. Também a psicologia, por extensão, poderia ser elaborada a partir de leis naturais e, portanto, a partir de leis exatas. Tal objeção não se aplica porque Husserl nem mesmo admitirá suas premissas: afirmará que as ciências naturais, inclusive a física matemática, não são de forma alguma ciências exatas. O terceiro argumento, por fim, afirma que a lógica não nos fala dos atos mentais por meio dos quais afirmamos ou negamos proposições, mas exclusivamente das próprias proposições; não dos atos psíquicos, mas de seu conteúdo. Veremos à frente como esse ponto, especialmente relevante para nós, relaciona-se com a posição dos objetos ideais (SERON, 2012).

O CONTEÚDO INTENCIONAL

Na argumentação dos Prolegômenos podemos notar a insuficiência das noções tradicionais de objetividade e subjetividade citada por Schérer (1967) e a ligação direta da lógica com esse problema: enquanto compreendida como técnica, a lógica requer uma ciência normativa que lhe sirva de fundamento, e, se atribuirmos esse papel à subjetividade compreendida tradicionalmente, isto é, aos atos psicológicos, chegaremos ao relativismo e, finalmente, à contradição. Para Schérer (1967, p. 5), no entanto, mais do que uma simples restauração da unidade da verdade, a fenomenologia descobre uma expressão para uma intenção até então latente. Daí a preocupação aparentemente excessiva com a linguagem – a novidade da filosofia de Husserl estaria em colocar o problema da verdade no próprio nível em que se enuncia, o da expressão como acesso à verdade do ser.

É esta, segundo Schérer, a questão fundamental das Investigações Lógicas: “qual é a subjetividade que coloca e se apropria da verdade como em si?” (SCHÉRER, 1967, p. 6) Nessa pergunta já percebemos o interesse pela expressão: nela está sugerida uma contestação das definições correntes de objetividade e subjetividade – Husserl indaga precisamente o que deve ser compreendido por verdade em si e pela subjetividade que a apreende. Essa verdade e seu em si, conclui Schérer (1967, p. 7), não são seres reais, mas ideais, e a subjetividade que deles se apropria não é

o sujeito psicológico com suas modalidades de consciência, mas os atos intencionais correlativos nos quais essas idealidades constituem-se.

Vimos, no terceiro argumento de Husserl contra o psicologismo, que a lógica não trata dos atos psíquicos, mas de seu conteúdo. É precisamente a esse ponto que Schérer se refere aqui: a subjetividade que é capaz de apreender a verdade em si não está em cada ato psíquico individual, mas nos atos intencionais, isto é, no ato considerado na medida em que se dirige a um conteúdo. Segundo Seron (2012), a originalidade de Husserl consiste justamente em interpretar essa oposição – entre ato psíquico e conteúdo lógico – nos termos da teoria da intencionalidade de Brentano. O conteúdo lógico do julgamento seria igual a seu conteúdo intencional. A psicologia e a lógica se aproximam por de fato tratarem ambas de atos psíquicos, e não do mundo objetivo, mas para Husserl também é necessário distinguir o conteúdo real do ato (o pensar, o julgar, as sensações), objeto da psicologia, do conteúdo intencional do ato (necessariamente irreal), objeto da lógica.

Seron (2012) aponta quatro oposições importantes observadas nos Prolegômenos. Temos as distinções entre Psicologia e Lógica, entre leis vagas e leis exatas, entre o conteúdo real e as significações e entre objetos reais e objetos ideais. Tais conceitos relacionam-se proporcionalmente, e agora, considerando a teoria de Brentano, acrescenta-se a identificação entre a significação e o conteúdo intencional de certos atos mentais. Essa identificação, para Seron, permite a Husserl escapar da contradição que identificamos, afastando-se tanto das fundamentações empiristas quanto das interpretações platonistas da lógica.

O conteúdo intencional, explica Seron (2012), é um momento dependente do ato de pensamento: quando imagino Zeus, por exemplo, ele não existe nem em mim nem em outro lugar – o único objeto assumido como existente é o próprio ato de imaginação. A existência das proposições, assim, está reduzida à existência dos atos psíquicos reais. É importante notar que as proposições, no entanto, não são os atos psíquicos. A distinção entre conteúdo real e conteúdo intencional coincide com a distinção entre real e ideal, e a verdade não é, portanto, uma simples propriedade das experiências reais, mas é uma propriedade das proposições ideais: uma verdade em si. Nesse sentido, Russell (2006, p. 16) afirma que o ser atribuído aos objetos ideais nas Investigações é compreendido como um “pertencer à esfera do absolutamente válido”. Enquanto a exis-

tência das proposições depende dos atos mentais, a verdade que portam está fundada na própria esfera da significação. A verdade em si não implica, assim, uma existência em si.

QUESTÕES ADICIONAIS

Nem todos os comentadores, entretanto, veem a introdução da teoria da intencionalidade como solução suficiente para a questão levantada. Fréchet (2015) nota que, enquanto Husserl ainda hesitava entre considerar as proposições ou os estados de coisas como os portadores da verdade, grupos de fenomenólogos de Munique e Göttingen já tinham opiniões estabelecidas a esse respeito. Enquanto Bolzano, Reinach e os primeiros fenomenólogos de Munique compartilham a opinião Husserl a respeito da necessidade de correlatos objetivos para os atos de pensamento, desde o princípio da fenomenologia as opiniões passaram a divergir quanto à natureza desses correlatos.

Enquanto Bolzano via as proposições como portadores da verdade de um julgamento, para Reinach e Pfänder, por exemplo, um julgamento não é correto porque expressa uma proposição verdadeira, mas porque o estado de coisas correspondente subsiste. Os três autores atribuem propriedades ontológicas diferentes para esses correlatos: para Bolzano, as proposições são independentes dos atos de julgamento, enquanto para Pfänder e Reinach, ao contrário, os julgamentos projetam estados de coisas, de forma que não podem existir estados de coisas sem julgamentos reais (FRÉCHETTE, 2015).

O próprio Husserl, em suas obras posteriores, introduzirá o conceito de noema, incluindo o papel da consciência inatual ou potencial (BERNET; KERN; MARBACH, 1993, p. 95) e, assim, afastando ainda mais os objetos ideais de cada ato psíquico individual. Percebemos, assim, que o estatuto ontológico dos objetos ideais na fenomenologia envolve o conteúdo intencional dos atos mentais e sua natureza, pontos que variam não só na fenomenologia como um todo, mas na própria obra de Husserl, justificando-se um exame mais extensivo dessa questão.

REFERÊNCIAS

BERNET, Rudolf; KERN, Iso; MARBACH, Eduard. *An Introduction to Husserlian Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1993.

FERRER, Diogo. Apresentação da Tradução Portuguesa. In: HUSSERL, E. *Investigações Lógicas*. Lisboa: Phainomenon, 2005.

FRÉCHETTE, Guillaume. Essential Laws: On Ideal Objects and their Properties in Early Phenomenology. In: SERON, Denis; LECLERCQ, B.; RICHARD, S. (Eds.). *Objects and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungle from Brentano to Carnap*. [sineloco]: Walter De Gruyter, 2015.

HUSSERL, Edmund. Prolegômenos à Lógica Pura. In: _____. *Investigações Lógicas*. Lisboa: Phainomenon, 2005. Cit. on pp. 3-5.

RUSSELL, Matheson. *Husserl: A Guide for the Perplexed*. New York: Continuum International Publishing Group, 2006.

SCHÉRER, René. *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*. Paris: Presses Universitaires de France, 1967. Cit. on pp. 1-3, 7.

SERON, Denis. Phénoménologie et objectivisme sémantique dans les Recherches Logiques de Husserl. In: COLLETTE-DUCIC, Bernard; LECLERCQ, Bruno (Eds.). *L'idée de l'idée: éléments de l'histoire d'un concept*. Louvain: Peeters, 2012.

A dupla tarefa da teoria do conhecimento e sua vocação metafísica: sobre as lições de Husserl de 1906/1907

Carlos Diógenes C. Tourinho
(UFF)

Com o intuito de elucidar a especificidade da posição fenomenológica, bem como do método fenomenológico, Husserl apresenta-nos, no período de 1906/1907, um quadro expositivo no qual a teoria do conhecimento exerceria uma dupla tarefa: uma “tarefa crítica” e uma “tarefa positiva”. A primeira delas consiste em denunciar formas de ceticismo em relação à possibilidade do conhecimento, ao passo que a segunda conserva no pensamento a pergunta pela essência do conhecimento. Espera-se mostrar, primeiramente, que a elucidação desta dupla tarefa permite-nos aclarar, de um lugar privilegiado, o deslocamento do problema epistêmico acerca da possibilidade do conhecimento para a reivindicação de uma eidética do conhecimento (fazendo, assim, a teoria do conhecimento ser alçada ao estatuto de “fenomenologia do conhecimento”). Num segundo momento, espera-se mostrar que, no cumprimento de tais tarefas, especialmente, da tarefa positiva, justamente por reivindicar a apreensão intuitiva do ser do fenômeno cognoscitivo, a teoria do conhecimento – enquanto fenomenologia do conhecimento – revela uma espécie de “vocação metafísica”. O presente trabalho concentra-se no Capítulo 5 (intitulado “A teoria do conhecimento como filosofia primeira”) de *Introdução à Lógica e Teoria do Conhecimento* / lições de 1906/1907 (Husserliana / B XXIV), bem como nas “Cinco Lições” de abril-maio de 1907 (Husserliana / B II). Examinemos, então, mais pormenorizadamente, cada uma das tarefas exercidas pela teoria do conhecimento nas referidas lições de Husserl.

No período de Göttingen, Husserl afirma-nos que o modo de consideração natural perante o mundo, denominado por ele de “atitude espiritual natural” – adotado habitualmente pelos homens, bem como pelas ciências positivas da natureza – considera o conhecimento como uma obviedade. Como Husserl nos diz nas “Cinco Lições” de abril-maio de 1907:

“É evidente para o pensamento natural a possibilidade do conhecimento” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 19). Pode-se dizer que tal modo de consideração natural encontra-se apoiado na doutrina do naturalismo, para a qual pensar o mundo consiste em pensá-lo como uma realidade de fatos naturais, na qual o homem (como ente psicofísico e, portanto, como um “fato natural” em meio a outros fatos) estaria confinado a uma relação meramente empírica com os demais entes que habitam o seu mundo circundante. Ao adotar tal atitude, caberia, ao homem de ciência, em uma vivência supostamente cognoscitiva, observar sistematicamente o fenômeno positivo, descrever a sua regularidade, para inferir, enfim, uma generalização empírica. Conforme Husserl esclarece, mergulhada no pensamento natural, a ciência dita “positiva” mostra-se despreocupada quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento, pois, a mesma considera como óbvia tal possibilidade. Pode-se dizer, com isso, que a referida ciência manifesta, do ponto de vista filosófico, uma ingenuidade no realismo que adota frente ao objeto que investiga, uma vez que a mesma não se interroga pelo *sentido* da objetividade que ela própria considera como dada, ou como inquestionável. Deste modo, “dá às costas” para a filosofia e, em particular, para a questão colocada pela teoria do conhecimento: afinal, em que se fundamenta a suposta relação de correspondência entre a vivência dita “cognoscitiva” e as coisas que lhe são transcendentais? O que o pensamento natural considera como “óbvio” e livre de questionamentos, a reflexão – exercida sobre a relação da vivência cognoscitiva com o que lhe é transcendente – revela-nos como um “enigma”, designado por Husserl de “enigma do conhecimento natural”, colocando-nos, assim, frente a frente, com a questão ignorada pelo pensamento natural adotado pelas ciências.

Abrem-se as portas para o exercício da “tarefa crítica” da teoria do conhecimento, cujo propósito será o de denunciar o contrassenso a que nos conduz certas formas de ceticismo em relação à temática do conhecimento. Como o próprio Husserl nos diz, nas lições de 1906/1907, no Apêndice A, VIII, § 33: “Superar o ceticismo é a tarefa permanente da teoria do conhecimento” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 367). O exercício da “tarefa crítica” permite-nos, inicialmente, identificar que, ao ignorar o caráter “enigmático” do conhecimento transcendente, a posição assumida pelas ciências naturais implica em um ceticismo obscuro (ou “não

declarado”), na medida em que se torna inapercebido por tais ciências. Ao conceber o mundo como uma realidade de fatos naturais, considerando inclusive o próprio pensamento como um “fato natural” (colapsando a distinção necessária entre o ato de pensar e o conteúdo ideal do pensamento, o que, por si só, nos conduz a problemas de fundamentos), o pensamento natural confina-nos a uma relação meramente empírica com as coisas, através da qual inferimos, como nos diz Husserl, desde *Prolegômenos à Lógica Pura* (1900), “generalizações vagas da experiência”. Assim, em tal atitude, por mais êxito que o pensamento obtenha em operar tais inferências a partir da observação sistematizada de fatos, fica confinado a proposições cuja validade se torna meramente empírica e que, enquanto tais, não perdem o seu caráter “contingente” (ou episódico), não nos livrando, por conseguinte, do assédio da dúvida e do que não é inteiramente evidente. Há, portanto, aos olhos de Husserl, em tal modo de consideração natural, uma espécie de “ceticismo iminente”. Se afirmarmos, em conformidade com o pensamento natural, a tese segundo a qual “todas” as proposições inferidas pelo pensamento são generalizações da experiência e, por isso, na medida em que carecem de validade absoluta, são proposições passíveis de questionamento, estaremos supondo, ao menos, que a própria tese afirmada é uma “exceção” à regra. Eis o que permanece desconhecido pelas ciências naturais e, ao mesmo tempo, denunciado pela tarefa crítica da teoria do conhecimento: o contrassenso a que nos conduz o ceticismo inerente ao pensamento natural adotado por tais ciências.

Se a reflexão exercida sobre o problema do conhecimento transcendente coloca-nos frente à questão levantada pela teoria do conhecimento, abrindo as portas para o exercício de sua “tarefa crítica”, livrando-nos da ingenuidade epistêmica do modo de consideração adotado pelas ciências naturais, não é certo, contudo, que tal reflexão nos livre inteiramente da incidência do ceticismo em relação ao conhecimento: “Estamos em perigo permanente de deslizar para o ceticismo”, nos diz Husserl em abril-maio de 1907 (HUSSERL, [1907] 1950, p. 21). Husserl mostra-nos, porém, que se trata agora de um ceticismo “manifesto”, para o qual a reflexão a respeito do conhecimento transcendente e, por conseguinte, a constatação de seu caráter enigmático, coloca-nos diante de um “obstáculo” em relação à possibilidade do conhecimento em geral: afinal, como é possível que uma

vivência intencional, supostamente cognoscitiva, apoiada unicamente em seus conteúdos, possa visar, para além de si mesma, o que lhe é transcendente e, portanto, o que se encontra *fora* de si mesma? Ao considerar que toda vivência dita “cognoscitiva” se deparará, inevitavelmente, com este problema, o ceticismo não hesita em afirmar que o que vale para o conhecimento transcendente valerá para toda e qualquer forma de conhecimento. O ceticismo manifesto generaliza, assim, o caráter enigmático do conhecimento transcendente para o conhecimento em geral; Daí Husserl perguntar, no Apêndice B, das lições de 1906/1907:

Estaríamos nós mesmos confinados a duvidar da possibilidade do conhecimento, inteiramente inclinados ao ceticismo, inclinados à negação do conhecimento e decidir, com efeito, que não pode haver qualquer conhecimento? Estaríamos nós diante de uma *medicina mentis* que pudesse nos curar desta doença? (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 397).

Mas, lembra-nos Husserl que, ao promover tal generalização, o referido ceticismo não deixa de supor a própria vivência de cogitar, livrando-a – sem se dar conta disso – do assédio da dúvida e do questionamento. Em meio à generalização do caráter enigmático do conhecimento transcendente, o ceticismo manifesto não percebe que supõe, com evidência indubitável, a própria vivência de generalização deste questionamento. Trata-se do que Husserl chamará de “evidência da *cogitatio*”, retomando – de maneira “convenientemente modificada”, como ele gosta de dizer – as famosas passagens das *Meditações* de Descartes. A constatação desta certeza indica-nos o contrassenso do ceticismo manifesto: não poder generalizar o caráter enigmático do conhecimento transcendente sem que, ao considerar toda forma de conhecimento como “enigmático”, se depare com a certeza da própria *cogitatio* em meio a esta generalização. Mas, a constatação desta certeza nos indica também que se o exercício reflexivo, bem como a constatação do caráter enigmático do conhecimento transcendente, abre-nos outro caminho que não aquele trilhado pelo ceticismo manifesto, é na medida em que se pode constatar, com a tarefa crítica da teoria do conhecimento, que se o conhecimento dito “transcendente” é enigmático, isto não nos autoriza dizer que *todo* conhecimento o seja. O próprio Husserl nos diz, nas “Cinco Lições” de

abril-mail de 1907, que: “O conhecimento não se *nega* nem se declara em *tudo* o sentido como algo de duvidoso pelo fato de se ‘por em questão’...” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 4). Abre-se, então, um novo domínio de investigação: o domínio do conhecimento dito “não enigmático”. Se o conhecimento das ciências naturais é transcendente, o conhecimento que evidencia a própria *cogitatio* é imanente. Eis um sentido ainda elementar que tais termos assumem. No primeiro caso, dirigimo-nos para o que está *fora* da vivência e esbarramos no enigma do conhecimento transcendente que, por sua vez, torna-se alvo de questionamentos; no segundo caso, deparamo-nos com uma certeza que, a princípio, se revela imune a tais questionamentos. Mas, alerta-nos Husserl que a chamada “evidência da *cogitatio*” é a certeza imediata de uma vivência propriamente “psicológica”. Afinal de contas, é a certeza da “minha *cogitatio*” (da vivência psicológica de um homem efetivo que afirma, nega, duvida, etc.); tal certeza é a de uma imanência psicológica e não se encontra, portanto, inteiramente depurada de toda transcendência (isto é, daquilo que insiste em não ser inteiramente evidente, comportando ainda o assédio da dúvida). Se a evidência da *cogitatio* é, num primeiro momento, uma resposta eficaz ao ceticismo manifesto, o seu caráter “psicológico” coloca a teoria do conhecimento diante de um desafio metodológico, qual seja: a exigência de adotar uma estratégia metodológica por intermédio da qual pudesse se abrir um “campo”, especificamente, o que poderíamos chamar, num primeiro momento, de “campo fenomenal”, em cuja imanência tudo aquilo que aparecesse pudesse, então, se dar originariamente e, portanto, com evidenciação máxima, livre das limitações que a relação empírica com o “mundo circundante” insiste em nos impor.

Tal estratégia consiste, como nós sabemos, na suspensão do juízo em relação à posição de existência de tudo o que é transcendente. Renuncio a fazer considerações a respeito do que não me é, imanentemente, revelado como um dado “efetivo e autêntico”. Atribui-se, aqui, nos termos das “Cinco Lições” de abril-mail de 1907, um “índice de nulidade” ao que é transcendente e, portanto, a todo o domínio empírico-natural sobre o qual agem as ciências positivas. Mas, e quanto à evidência da *cogitatio*? Uma vez que se trata da certeza imediata da ocorrência da vivência de cogitar (isto é, de afirmar, de negar, de duvidar, etc.) que, como tal, é vivência “psicológica” e, portanto, própria de um eu empírico, tal certeza

não é ainda a de um “dado absoluto”. Por este motivo, a própria evidência da *cogitatio* deverá, segundo Husserl, cair sob o “índice de nulidade” que, por sua vez, se torna um passo decisivo para o exercício da chamada “redução fenomenológica”. O próprio Husserl confirma tal posição, ao nos dizer que: “...a *cogitatio* cartesiana necessita da redução fenomenológica. O fenômeno psicológico na apercepção e na objetivação psicológica não é realmente um dado absoluto...” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 7). No exercício da tarefa que impele à pergunta pela essência do conhecimento, a teoria do conhecimento suspende o juízo em relação à posição de existência das coisas, do eu empírico que a vivencia, bem como de suas vivências psicológicas. Reduz-se, por conseguinte, a própria imanência em sentido psicológico: “...imanência na consciência do homem e no fenômeno psíquico real” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 7). Tal ampliação da suspensão de juízo é motivada pela exigência de que a imanência – enquanto “imanência psicológica” e, portanto, considerada como “acontecimento real” – fosse depurada de todo o resquício de transcendência que em si mesma pudesse ainda conservar. O transcendente será entendido agora não apenas como o que se encontra fora da *cogitatio*, mas sim, nos termos de Husserl, como fonte de dúvidas e de incertezas, porém, abrangendo agora o eu empírico em sua relação com o mundo natural.

O exercício expansivo da *epoché* permite à teoria do conhecimento atravessar uma espécie de “portal” (metáfora utilizada por Husserl nas lições de 1906/1907), através do qual se torna possível o cumprimento de uma “tarefa positiva”: a busca pela apreensão intuitiva da essência do fenômeno cognoscitivo. Tal busca exigirá, então, um novo campo de investigação em cuja imanência o fenômeno do conhecimento se revelaria, objetivamente, como dado absoluto. Trata-se, portanto, nos termos de Husserl, em abril-maio de 1907, da abertura de uma “terra firme de dados” (Nas lições de 1906/1907, no § 34, trata-se do “mundo dos fenômenos como esferas de dados absolutamente indubitáveis”). A submissão de todo o transcendente ao referido “índice de nulidade” torna-se um passo obrigatório para a abertura deste novo campo, entendido como esfera do genuíno e efetivo “dar-se em si mesmo das coisas”, em cuja imanência tudo aquilo que aparecesse pudesse, então, se dar originariamente e, portanto, com evidenciação máxima – ou como o próprio Husserl prefere nos dizer, em 1913, no § 3 de *Ideias I*, pudesse aparecer em sua “ipseidade de

carne e osso” (HUSSERL, [1913] 1976, pp. 14/15) – livre das limitações que a relação empírica com o mundo circundante insiste em nos impor. Se o exercício generalizado da suspensão de juízo se torna obrigatório para a abertura de uma nova objetividade, própria de um campo fenomenal, o método da redução fenomenológica desloca, definitivamente, a teoria do conhecimento para este novo campo que, segundo Husserl, não é senão um “campo de conhecimentos absolutos”. Para Husserl, faz-se necessário elevar intuitivamente à consciência da universalidade as objetividades universais deste campo, tornando possível uma “investigação de essências” e, com isso, uma doutrina da essência do conhecimento. A abertura do campo fenomenal revela-nos o que Husserl considera, nas lições de 1906, o “verdadeiro ponto Arquimediano” da filosofia que, por sua vez, coloca-nos frente a frente com a distinção entre uma imanência psicológica (ou empírica) e uma “autêntica imanência” (domínio do dar-se em si mesmo das coisas).

No exercício de sua tarefa positiva, a teoria do conhecimento conserva, no pensamento, a pergunta pela essência do conhecimento. Como o próprio Husserl no diz, nas lições de 1906/1907, no Apêndice B, I: se trata agora de pensar a teoria do conhecimento como uma teoria da essência do conhecimento. Está em jogo agora a reivindicação pela apreensão intuitiva do ser do fenômeno cognoscitivo (com o atravessamento desse portal, dá-se o deslocamento de um problema epistêmico acerca da possibilidade do conhecimento para a aspiração por uma eidética do conhecimento). O êxito em alcançar, por meio da redução fenomenológica, aquilo que é reivindicado é o que eleva a teoria do conhecimento ao estatuto de “fenomenologia do conhecimento” (e, como dirá Husserl, ao estatuto de “fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral”). Porém, a tarefa crítica (necessária para que a teoria do conhecimento atingisse este estágio) não deverá se ausentar, mesmo com o atravessamento deste portal. Husserl adverte-nos quanto ao risco iminente de deslocarmos a tarefa positiva da teoria do conhecimento – de elucidação do conhecimento quanto à sua essência – para uma explicação científico-natural (psicológica) do conhecimento como “fato natural” (o que implicaria em tomar a teoria do conhecimento não em termos de fenomenologia do conhecimento, mas de “psicologia do conhecimento”). Tal deslocamento implicaria em um retorno ao modo

de consideração natural que, apoiado na doutrina do naturalismo, incorreria, conforme vimos, em um ceticismo iminente.

Para evitar o risco deste deslocamento, impõe-se à teoria do conhecimento a exigência de adotar uma estratégia metodológica por intermédio da qual a própria elucidação da essência do conhecimento se tornaria possível. Conforme Husserl destaca, nas suas primeiras considerações a respeito do método fenomenológico, com a redução fenomenológica, passamos do fato individual para o que há nele de genérico. O exercício da redução fenomenológica assegura-nos a possibilidade de falarmos de uma *eidética* (ou de uma “doutrina de essências”). No que se refere à tarefa positiva da teoria do conhecimento, tal redução conserva, no pensamento, a pergunta pela essência do conhecimento. A redução fenomenológica exige, como vimos, que tudo o que é transcendente possa ser submetido a um índice de nulidade, forçando-nos à abstenção de considerações sobre toda e qualquer posição de existência. Com isso, encontramos-nos em condições de exercer uma espécie de “técnica de variação imaginária dos objetos”: atendo-me, ao exercer a redução fenomenológica, ao núcleo invariante da coisa, isto é, ao que persiste na coisa pensada mesmo diante de todas as variações as quais a submeto “arbitrariamente” em minha imaginação. Não se trata agora de visar *esta* ou *aquela* singularidade perfilada na imaginação, mas sim, o que é visado “em geral”, *in specie*; nos termos de Husserl, o “*universal idêntico*” destacado visualmente a partir desta e daquela intuição singular. A variação arbitrária de um objeto qualquer na imaginação permite-nos notar que tal arbitrariedade não pode ser completa, uma vez que há condições necessárias sem as quais as próprias variações deixam de ser variações *daquilo* que se intenciona no pensamento. Cada uma dessas possibilidades (ou desses exemplares) que se perfila na imaginação compartilha, necessariamente, com as demais, algo de “invariante”, coincidindo em relação ao caráter necessário do que é intencionado no próprio pensamento. A apreensão deste núcleo invariante é o que Husserl denominou de “visão de essências”.

Pode-se dizer, portanto, que a redução fenomenológica – tal como Husserl a considera nas lições de 1906/1907 – consiste em uma espécie de “redução eidética”, por intermédio da qual a teoria do conhecimento cumpriria uma primeira etapa da sua “tarefa positiva”, deslocando-nos à atenção para o que é próprio do fenômeno do conhecimento, assegurando-nos,

mais precisamente, a apreensão e intuição da essência deste fenômeno que, para Husserl, consiste, propriamente, na *intentio*. Afinal, como Husserl esclarece, todas as vivências cognoscitivas – a despeito das variações as quais podemos submetê-las na imaginação – são vivências “de algo”, dirigem-se, necessariamente, para alguma coisa, supostamente cognoscível. Tais vivências cognoscitivas possuem, sem admitir a possibilidade do contrário e, portanto, como algo que lhes pertence essencialmente, um “visar”, sempre dirigido a uma objetividade. Se no que se refere ao conhecimento transcendente, o “visar” aparece encerrado em um enigma, na medida em que se revela, pela redução fenomenológica, enquanto um “dato efetivo e absoluto”, como essência do fenômeno cognoscitivo, a *intentio* reaparece, na imanência do campo fenomenal, livre do assédio deste enigma.

É preciso notar, porém, que o anseio de apreensão intuitiva do ser do fenômeno cognoscitivo através da redução fenomenológica é apenas uma primeira etapa da tarefa positiva; a segunda etapa consistiria na análise da essência do conhecimento por intermédio da qual se revelariam, dentre outros aspectos: as diferentes modalidades de aparecimento do que é intencionado; o “ser temporal” da *intentio* etc; a redução fenomenológica não pode, enquanto método, se restringir a uma mera redução eidética, confinando-nos ao deslocamento de intuições singulares para o pensamento do sentido de algo em geral. Afinal, a essência que se evidencia efetivamente como um dado é “constituída” nos próprios atos intencionais, o que por si só impõe à redução uma nova etapa: deslocamo-nos da essência intuída para os elementos que, no próprio ato, determinam a constituição da essência.

É preciso perceber, primeiramente, que o fio condutor do itinerário das lições do período de Göttingen encontra-se na efetivação da dupla tarefa – “crítica” e “positiva” – da teoria do conhecimento, estratégia por intermédio da qual Husserl elucida, pouco a pouco, a especificidade da posição fenomenológica, bem como do método adotado pela fenomenologia. Acrescenta-se ainda que, se a tarefa crítica coloca-nos, a propósito da reflexão sobre o enigma do conhecimento transcendente, diante de um “problema teórico-cognoscitivo” (de uma discussão “epistêmica”, sobre a possibilidade do conhecimento), a crítica do conhecimento desloca, num segundo momento, mediante a estratégia metodológica apresentada, a teoria do conhecimento para a sua tarefa positiva, assegurando a conser-

vação no pensamento da pergunta pela essência do conhecimento. Deslocamo-nos, portanto, do problema da possibilidade do conhecimento para uma “eidética” do conhecimento. Do êxito deste deslocamento, segundo Husserl, resulta a possibilidade de uma tomada de posição “metafísica” por parte da teoria do conhecimento – no sentido de uma elucidação última do ser do fenômeno cognoscitivo. Daí Husserl dizer, nas “Cinco Lições” de abril-maio de 1907, que: “A crítica do conhecimento é, neste sentido, a condição da possibilidade da metafísica” (HUSSERL, [1907] 1950, p. 3). Já nas lições de 1906, no § 32 do capítulo V, o autor nos diz: “Aqui, nós teríamos simplesmente a dizer que *a metafísica pressupõe a teoria do conhecimento... Por conseguinte, ela não pode ser a base da teoria do conhecimento*” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 177); ou ainda, no § 32 das mesmas lições, afirma-nos que: “Por conseguinte, somente a teoria do conhecimento e crítica do conhecimento praticada sobre as ciências naturais é metafisicamente possível...” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 178). Nessas mesmas lições, Husserl sugere-nos, no § 33 do capítulo V, uma ampliação do termo “metafísica”, de modo que possamos falar não meramente de uma metafísica da natureza, anterior às tarefas exercidas pela teoria do conhecimento, mas da possibilidade de uma tomada de posição metafísica – no sentido de uma “interpretação última” (como ele próprio nos diz) do ser do fenômeno cognoscitivo – por meio do exercício das referidas tarefas (crítica e positiva). Por conseguinte, no Apêndice B, I, Husserl nos diz que: “...*eu não posso tentar me engajar em qualquer metafísica anterior à teoria do conhecimento... toda metafísica implica uma teoria do conhecimento...*” (HUSSERL, [1906/1907] 1984, p. 402). Portanto, para Husserl, eu não posso tomar nenhuma ciência, conhecimento, juízos como pressuposições válidas, mas somente posso tomá-los como “fenômenos”; é preciso, portanto, através da teoria do conhecimento, convertê-los em fenômenos, isto é, fazê-los aparecer, mediante a generalização da *epoché* e redução fenomenológica, como dados efetivos na imanência do campo fenomenal. Daí a metafísica não poder preceder à teoria do conhecimento, aqui entendida como fenomenologia do conhecimento; antes sim, o exercício de sua dupla tarefa (crítica e positiva) e, mais particularmente, de sua tarefa positiva, revela a sua “vocação” para uma tomada de posição metafísica, ao reivindicar uma apreensão intuitiva do ser mesmo do fenômeno cognoscitivo, de modo que, como diz Husserl, o que vale para

a teoria do conhecimento – enquanto “fenomenologia do conhecimento” – possa valer como um “fragmento primeiro e básico” para a fenomenologia em geral.

REFERÊNCIAS

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

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

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

_____. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, [1913] 1976.

A verdade transcendental em Husserl: sobre o sentido transcendental da verdade à luz dos conceitos de transcendência e imanência

João Marcelo Silva da Rocha
(UFPE)

O presente trabalho tem como objetivo *expor* e *discutir* em que medida a caracterização fenomenológico-transcendental *autêntica* do par conceitual “transcendência” e “imanência” implica (ou, mais precisamente, *deve* implicar) alguma modificação de sentido na noção husserliana de *verdade*.

1. O SENTIDO TRADICIONAL DA VERDADE ENQUANTO ADEQUAÇÃO

A concepção mais tradicional acerca da verdade – e que, para alguns, configura-se inclusive como “a teoria mais venerável da verdade” (LYNCH, 2011, p. 3) – pode ser explicitada, *latu sensu*, nas seguintes palavras: “1. O ‘lugar’ da verdade é a proposição (o juízo) [e] 2. A essência da verdade reside na ‘concordância’ entre o juízo e seu objeto [...]” (HEIDEGGER, 2005, p. 282). Como é sabido, esta concepção remonta, pelo menos, aos ensinamentos de Aristóteles: 1. “De fato, o verdadeiro e o falso não se encontram nas coisas [...], mas só no pensamento” (ARISTÓTELES, 2013, p. 281) e 2. “De fato, não és branco por pensarmos que és branco, mas porque és branco, nós, que afirmamos isso, estamos na verdade” (ARISTÓTELES, 2013, p. 429). De tal caracterização, dois elementos devem aqui ser destacados: 1^o) a coisa é assumida como a *medida da verdade* de qualquer juízo que enuncia algo sobre ela e, com efeito, 2^o) verdadeiro será o juízo que *concordar* com a coisa, que *corresponder* à coisa ou que estiver devidamente *adequado* a ela.

Especificamente considerada à luz da epistemologia moderna, essa fórmula clássica da verdade enquanto “concordância” ou “adequação” pressuporá que verdadeiro será o juízo que, *dentro da consciência*, adequadamente representar o que está *fora dela*, uma vez que, como aponta

Husserl em *A ideia da Fenomenologia* (Cf. 2014, pp. 21-22), a concepção de consciência subjacente a essa formulação do problema da verdade é aquela de uma consciência configurada como um campo de vivências psicológicas que devem figurar em si o que as extrapola. Quer dizer, a consciência é pensada como uma região fechada em si mesma, de modo que todos os esforços reflexivos se voltam para a resolução do enigma de como é possível o sujeito racional abandonar o círculo da *imanência* da sua consciência, na qual está encapsulado, e *ultrapassá-la* rumo ao mundo *transcendente*. Trata-se da difícil questão pela objetividade do conhecimento, que encontra nas *Meditationes de Prima Philosophia* de René Descartes uma formulação paradigmática (Cf. LANDIN, 1992, pp. 16-17).

Husserl aponta (cf. 2014, p 22) que Descartes institui o problema do conhecimento enquanto o problema da *transcendência*, na medida em que, ao contrapor a imanência da consciência à transcendência do mundo como quem opõe “interior” e “exterior”, sua pergunta pela verdade e validade do conhecimento objetivo impreterivelmente se estrutura nos seguintes termos: se há, por um lado, a consciência, certa interioridade a cujas vivências se tem acesso privilegiado e que são indubitáveis e há, por outro, um mundo *exterior* a ela, ao qual o acesso é incerto, como, então, é possível que representações internas *correspondam* às coisas do mundo lá fora? Por outras palavras, pergunta-se Husserl, “como pode o conhecimento ir além de si mesmo, como pode ele atingir um ser que não se encontra no âmbito da consciência?” (HUSSERL, 2014, p. 22). Desse modo, pode-se dizer que “a *imanência* no sentido cartesiano *determina de antemão o sentido da questão*, que será sempre o de perguntar como se dá a [...] *correspondência* entre o interior e o exterior” (MOURA, 1989, p. 136 – destaques meus). Essas palavras evidenciam a importância do modo como se compreende os conceitos de imanência e transcendência na configuração das noções de *subjetividade* e *objetividade* e, por conseguinte, na caracterização do problema da verdade enquanto *adequação*.

Com tais apontamentos iniciais, almejo fundamentalmente destacar dois aspectos que perpassam as reflexões daqueles que assumem a concepção tradicional de verdade enquanto adequação: 1º) filiar-se a esta noção é, simultaneamente, aceitar que o objeto é a medida da verdade, ou seja, é aceitar, em algum sentido, a autonomia e a primazia do dado objetivo diante do juízo (subjetivo) que o enuncia – pois verdadeiro será aquilo

que ao objeto efetivamente corresponder; e 2º) filiar-se a esta acepção de verdade à luz dos conceitos *epistemológicos* de imanência e transcendência supracitados é assumir que o dado objetivo ao qual o juízo deverá se adequar para ser verdadeiro está *lá fora*, é *exterior* à consciência. Gostaria de guardar essas considerações com atenção, pois elas serão relevantes nos desdobramentos deste trabalho.

2. VERDADE ENQUANTO ADEQUAÇÃO NA FENOMENOLOGIA HUSSERLIANA

Edmund Husserl está entre aqueles pensadores que explicitamente defendem o sentido correspondencial da verdade, ainda que com variações derivadas de outros elementos centrais do seu projeto fenomenológico.

Começando por *Prolegômenos à lógica pura*, o primeiro aspecto que salta aos olhos no tratamento husserliano da “verdade” é a *correlação* radical que, desde aqui, já se estabelece entre verdade e *evidência*: “a evidência é [...] nada mais do que a ‘vivência’ da verdade” (2005, p. 196). Com outras palavras, ele detalha essa definição, afirmando que (2005, p. 197):

Denomina-se evidência um ver, inteligir, captar de estado de coisas como em si dado (“verdadeiro”) [...]. *A vivência da consonância* entre o visado e o que está presente ‘em si mesmo’, que ele visa, entre o *sentido* atual da *asserção* e o *estado de coisas* dado em si mesmo é a evidência, e a *ideia* desta consonância, a verdade.

Nesta conexão essencial, pois, a evidência apresenta-se na qualidade de ato *subjetivo* (pois é vivência, ver, inteligir, captar) e a verdade, como seu correlato *objetivo*, visto que “a idealidade da verdade – afirma Husserl – constitui a sua objetividade” (2005, p. 197). Não à toa, o parágrafo em que o fenomenólogo apresenta os *quatro* sentidos de verdade na 6ª *Investigação Lógica* é denominado precisamente de “evidência e verdade”. Passemos, então, a este texto.

Após ter caracterizado a “evidência”, à luz dos processos intencionais de *síntese de preenchimento intuitivo* (cf. BERNET, 1988, p. 34), como a vivência de *preenchimento* de uma intenção signitiva (ou significativa) por uma intenção intuitiva, quer dizer, como a vivência da *concordância* de um ato vazio, a ser potencialmente preenchido, com um ato preenchedor – ambos referidos ao *mesmo* objeto – Husserl advoga que “verdade” pode ser dita de quatro modos interligados:

1. Enquanto correlato objetivo de uma evidência, ela é “*a plena concordância entre o visado e o dado como tal*” (HUSSERL, 1996, p. 118);
2. Se o primeiro sentido diz respeito ao polo objetivo de uma relação intencional, do ponto de vista dos próprios *atos*, a verdade é “a ideia da adequação absoluta como tal” (HUSSERL, 1996, p. 119) entre a intenção que meramente visa o objeto e a intuição que o apreende;
3. Considerada exclusivamente a partir do ato *intuitivo*, a verdade diz respeito ao próprio *objeto* intuído: “ele pode ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro” (HUSSERL, 1996, p. 119), pois é ele que confere o preenchimento característico de uma intuição;
4. Por fim, considerada a partir da intenção signitativa ou vazia, a verdade constitui-se como “a *correção da intenção* (especialmente, por exemplo, como a *correção do juízo*) ou como a sua adequação ao objeto verdadeiro” (HUSSERL, 1996, p. 119).

Certamente, cada uma dessas definições, sumariamente apresentadas, mereceria ser pormenorizada. Para meus interesses imediatos, porém, gostaria apenas de destacar, conforme apontam intérpretes do pensamento husserliano (Cf., por exemplo, SOFFER, 1991, p. 79; CAPALBO, 2009, p. 80; TADDEI, 2012, p. 105; e VIEIRA, 2015, p. 83), que, apesar de distintas, as quatro definições encontram seu sentido fundamental na primeira aceção apresentada: a verdade é “a plena *concordância* entre o visado e o dado como tal” (HUSSERL, 1996, p. 118 – destaque meu), isto é, a verdade é o correlato objetivo da *consciência de preenchimento* (evidência) de uma intenção meramente significativa por uma intuição, na medida em que “a intenção significativa simplesmente indica o objeto, [e] a intuitiva o representa no sentido estrito da palavra; ela traz consigo *algo* da plenitude do próprio objeto” (HUSSERL, 1996, p. 82).

Isso posto, a *modificação* da concepção tradicional de verdade empreendida por Husserl pode ser apresentada resumidamente do seguinte modo: “de acordo com a fórmula tradicional da correspondência, a verdade consiste em uma adequação da mente à coisa; de acordo com Husserl, a correspondência essencial é entre o sentido da intenção e o sentido do

preenchimento” (SOFFER, 1991, p. 79)¹, tendo sempre no objeto o critério de distinção entre estes dois tipos de atos e, por conseguinte, tendo também nele a *medida* da verdade enquanto adequação: é, em termos subjetivos, a adequação de um ato que visa o objeto de modo vazio a um ato que apreende o objeto em algo de sua plenitude e, em termos objetivos, é a adequação do visado ao objeto “verdadeiro”, captado numa intuição, conforme o terceiro sentido supramencionado.

Direcionando agora o foco para alguns escritos da fenomenologia em sua versão transcendental, nota-se que, na letra do texto, essa compreensão geral acerca da verdade permanece sendo defendida por Husserl sem grandes alterações. Nessa perspectiva, os dois sentidos de verdade e evidência apresentados em *Lógica Formal e Transcendental* já se faziam presentes na 6ª *Investigação Lógica*. O primeiro sentido exposto em *Lógica Formal e Transcendental* reporta-se ao polo subjetivo da relação intencional, analogamente aos segundo e quarto sentidos expostos na 6ª *Investigação Lógica*. Trata-se da verdade como *correção do juízo*:

Esta verdade quer dizer *juízo correto, verificado por sua adequação* às correspondentes objetividades categoriais ‘elas mesmas’, tal como estão dadas originariamente na posse *evidente* delas mesmas [...] (HUSSERL, 1962, pp. 130-131)².

Ainda sobre este sentido da verdade, ele prossegue, em *Lógica Formal e Transcendental*, afirmando que:

Desta adequação (isto é, da transição do *preenchimento* rumo à posse da objetividade ela mesma), e da reflexão sobre a *mera opinião* ou significação e sua coincidência com a *significação preenchida* surge o *conceito de correção que é o sentido de um dos conceitos de verdade* [...], conforme o qual o *juízo* resulta verdadeiro ou falso. (HUSSERL, 1969, p. 127)³.

¹ Tradução de: “According to the traditional correspondence formula, truth consists in an adequation of mind to thing; according to Husserl, the essential correspondence is of meaning-intention to meaning-fulfillment”.

² Tradução de: “Esta verdad quiere decir juicio correcto, verificado críticamente, verificado por sa adecuación a las correspondientes objetividades categoriales ‘ellas mismas’ [...]”.

³ Tradução de: “From this adequation — in other words, from the fulfilling transition to the having of the objectivity itself — and from the reflection on the *mere opinion or meaning* and its coincidence with the *meaning in its fullness* there originates the *concept of that correctness which is the*

Correlativamente, a evidência vinculada a este primeiro sentido de verdade é a “*consciência original da correção* do juízo que emerge na adequação atual” (HUSSERL, 1962, p. 132)⁴, ou seja, é aquela *consciência de preenchimento* de uma intenção vazia por um ato intuitivo (preenchedor) apresentada anteriormente.

O segundo sentido de verdade expresso nesta obra, por seu turno, corresponde ao próprio objeto da intuição, a saber, verdade enquanto ser verdadeiro, ou ainda, existência efetiva: “verdadeiro é agora o *efetivamente existente* ou o *que existe verdadeiramente* como correlato da evidência que dá as coisas elas mesmas” (HUSSERL, 1962, p. 131)⁵. Consequentemente, relacionada a este segundo sentido de verdade, a evidência é definida como “*posse original* do ser verdadeiro ou efetivamente existente” (HUSSERL, 1962, p. 131)⁶.

Comparando essas duas definições, destaca-se a primazia da dimensão *objetiva* na caracterização da verdade, analogamente à conceituação fornecida tradicionalmente: o fenomenólogo sustenta que a primeira aceção da verdade (enquanto “correção do juízo”) *depende* da segunda (a de “ser verdadeiro”), pois os juízos só serão verdadeiros *se – e somente se –* estiverem adequados “às coisas mesmas dadas com evidência” (HUSSERL, 1962, p. 132)⁷, de forma que eles devem ser “regidos pelo ente mesmo verdadeiro e efetivamente existente” (HUSSERL, 1962, p. 132)⁸.

Também nas *Meditações Cartesianas* podemos observar a “verdade” concebida como adequação ou concordância do visado ao dado, sempre na supracitada duplicidade de sentido, conforme o enfoque da sua explicitação seja empreendido a partir da estrutura dos atos intencionais ou da objetividade correlata. Assim, do ponto de vista *subjetivo*, ela continua sendo denotada como *correção* da intenção significativa ou do juízo que meramente visa o objeto:

Em vez de visar remotamente uma coisa, na evidência a coisa está presente como *ela própria*, o estado-de-coisas está presente como

sense of one concept of truth [...], according to which the *judgment* is true or false [...].”

⁴ Tradução de: “*conciencia original de la corrección* del juicio que se suscita en la adecuación actual”.

⁵ Tradução de: “Verdadero es ahora lo *efectivamente existente* o lo *que existe verdaderamente* como correlato de la evidencia que da las cosas mismas”.

⁶ Tradução de: “*posesión original* del ser verdadero o efectivamente existente”.

⁷ Tradução de: “a las cosas mismas dadas con evidencia”.

⁸ Tradução de: “regidos por el ente mismo verdadero y efectivamente existente”.

ele próprio. [...] Esta transposição comporta em si o caráter de 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).

Do ponto de vista do objeto, por sua vez, a verdade também permanece conservando a acepção de “ser verdadeiro” ou “efetividade”, como se pode notar no parágrafo intitulado justamente de “efetividade como *correlato* da confirmação evidente”: “é claro que a verdade ou efetividade verdadeira dos objetos apenas pode ser haurida na evidência e que só ela é aquilo que faz com que tenha sentido para nós o ser *efetivo*, verdadeiro, a reta validade de um objeto” (HUSSERL, 2013, p. 97). Enquanto que a evidência, analogamente às definições já elencadas, “quer dizer o seguinte: não visar uma qualquer coisa de modo confuso, vazio, antecipativo, mas estar antes junto a ela, contemplá-la, vê-la e encará-la” (2013, p. 94), de tal maneira que “na evidência a coisa está presente como *ela própria*” (HUSSERL, 2013, p. 48).

Em *Ideias I*, por fim, os dois sentidos de verdade, cada qual referido a um dos polos da relação intencional, são expostos com privilegiada clareza no que concerne à sua imbricação essencial: “resta, portanto, que o *eidós* ‘ser verdadeiro’ é correlativamente equivalente ao *eidós* ‘ser adequadamente dado’ e [ser] ‘passível de ser posto com evidência’” (HUSSERL, 2006a, p. 318).

Com essa breve exposição, através das reiteradas definições apresentadas, torna-se manifesto, pelo menos, o seguinte:

1. Que a compressão da verdade como correlato objetivo de uma evidência, que já aparece nos *Prolegômenos* e na 6ª *Investigação Lógica*, permanece vigente na versão transcendental da Fenomenologia (Cf., por exemplo, HUSSERL, 2006a, pp. 310-311; 2013, pp. 48-50);
2. Que, nesta correlação essencial, a evidência é caracterizada como uma vivência, um ato, uma consciência, ou ainda como uma experiência; ou seja, ela é *sempre* concebida por Husserl como o polo *subjetivo* da relação intencional;
3. Que o emprego dos termos *concordância* ou *adequação* na caracterização das noções de verdade e evidência também advém da fase “pré-transcendental” e persiste nos escritos posteriores;

4. E que a primazia da objetividade, ou do dado, na realização (ou não) da adequação também se mantém nos distintos textos das distintas fases do pensamento husserliano.

Considerando todos esses elementos, parece razoável sustentar que, *de um modo geral*, o conceito fenomenológico *formal* da verdade consiste na adequação de uma visada vazia à intuição absoluta do objeto em sua plenitude ou, em termos objetivos, na adequação do visado ao dado. Desse modo, a configuração da “verdade” apresentada lá nas *Investigações Lógicas* é decisiva e perpetua-se nos desdobramentos da fenomenologia husserliana.

3. O CARÁTER PROBLEMÁTICO DA QUESTÃO DA VERDADE NA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

Entretanto, a situação exposta pode ser não tão *pacífica* quanto, à primeira vista, parece. Pois, em que pese essa compreensão do conceito formal da verdade de fato conservar-se na versão transcendental da fenomenologia, as concepções husserlianas de *subjetividade* e *objetividade* se modificam de maneira inconteste (Cf. BROUGH, 2008; MOURA, 2006, pp. 40-41; e VIEIRA, 2015, pp. 75-79), de modo que, diante de tais modificações, os conceitos de verdade e evidência não poderiam passar ilesos (Cf. LEVINAS, 1995, p. 88) – ainda que as consequências disso não apareçam de maneira tão explícita na letra dos textos do período transcendental.

No intento de vislumbrar as eventuais implicações disso na maneira como a verdade em sentido fenomenológico-transcendental se dá, recorro aos conceitos de “transcendência” e “imanência” pelos seguintes motivos: (i) são eles que operam na determinação do sentido da questão da verdade e da validade do conhecimento objetivo sob o ponto de vista epistemológico tradicional, conforme o exposto no começo desse trabalho; e que, mais fundamentalmente, (ii) são tais noções que se encontram como basilares e comuns às modificações realizadas pela fenomenologia transcendental nas noções de subjetividade e objetividade. Vejamos sucintamente em que termos isso se revela.

Husserl sustenta que “falar de imanência e transcendência envolve vários significados” (HUSSERL, 2006b, p. 63), os quais, fenomenologicamente, estão articulados com a *epoché* e, por isso, têm seu sentido modi-

ficado em função das *reduções psicológica e transcendental* (cf. FRAGATA, 1959, p. 101). Grosso modo, no que se refere a este par conceitual, o significado fenomenológico-transcendental *autêntico* de imanência abarcar não só as *cogitationes puras*, mas também aquilo que não está contido no ato cognitivo, quer dizer, seus objetos, os *cogitata*, pois *imanente* será tudo aquilo que se autopresentifique de modo absoluto e indubitável ao puro ver, ou seja, de modo *apoditicamente evidente* (Cf. HUSSERL, 2014, p. 61). Com isso, “imanência” e, por conseguinte, “transcendência” deixam de possuir aquele sentido *espacial* assumido tradicionalmente (Cf. BROUGH, 2008, p. 186) e a peculiar noção de *transcendência imanente* encontra seu fundamento (Cf. TOURINHO, 2012a, pp. 35-37): é uma *transcendência* no sentido de que “o objeto do conhecimento, ele mesmo, não está presente no ato de conhecimento” (HUSSERL, 2006b, p. 64), mas é *imanente* no sentido de que, apesar de transcender o ato e ser irreduzível a ele – mantendo assim sua alteridade (cf. TOURINHO, 2012b, p. 113; MORUJÃO, 1957, p. 15) –, o objeto pode, contudo, “apresentar-se em carne e osso para a consciência [...], quando a consciência é uma visada que – com relação àquilo que vê – tem, toca, agarra o conteúdo ele mesmo” (HUSSERL, 2006b, p. 64), isto é, a objetividade assume a nota característica da imanência quando pode ser captada enquanto tal pelo puro ver, numa intuição apodítica. Articulada com tais modificações, a noção de subjetividade também adquire uma tessitura distinta: ela também não pode mais ser concebida *espacialmente*, como um recipiente no qual coisas poderiam estar dentro ou fora. O que passa a definir precipuamente a transcendentalidade da subjetividade é o seu caráter *constituidor* de sentido e validade de todo e qualquer objeto (Cf. HUSSERL, 2013, p. 122; CAPUTO, 1979, p. 211). Diante dessa ressignificação de “transcendência” e “imanência” e do conseqüente despontar da subjetividade transcendental enquanto constituinte, Husserl é explícito ao sustentar que não cabe mais falar em exterioridade:

A transcendência é um caráter de ser imanente, que se constitui no interior do ego. Todo sentido que se possa conceber, todo ser concebível, chame-se ele imanente ou transcendente, cai no domínio da subjetividade transcendental [...]. Ela é o universo do sentido possível, um exterior será precisamente algo sem sentido (HUSSERL, 2013, pp. 31-32).

Por conseguinte, o próprio *estatuto* da objetividade (transcendente ao ato) também se modifica: “a objetividade não é [mais] uma coisa, que está dentro do conhecimento como num saco [...], no qual umas vezes está metido isto e, outras, aquilo” (HUSSERL, 2014, p. 104), pois, termos fenomenológico-transcendentes rigorosos, a objetividade – à qual se poderia adequar e, assim, captá-la em sua verdade e que, por isso, apresenta-se como a *medida* da verdade correspondencial – não é mais meramente dada, não subsiste simplesmente por si como uma exterioridade (ainda que não empírica), mas é transcendentemente constituída, conforme categoricamente advoga Husserl (2014, p. 30):

Quão diverso se revela agora o ver as coisas! (...) efetivamente não tem sentido algum falar de coisas que simplesmente existem e apenas precisam ser vistas; (...) existem a percepção, a fantasia, a recordação, a predição, etc., e que as coisas não estão nelas como num invólucro ou recipiente, mas se *constituem* nelas as coisas (...).

Em face disso, inquestionável é, pois, o fato de que tais modificações realizadas na fase transcendental do pensamento husserliano devem reverberar, de algum modo, no *sentido* da verdade.

Nesse diapasão, o caráter problemático a respeito do sentido da verdade na fenomenologia transcendental husserliana esboçado até aqui pode ser delimitado nos seguintes termos: sabendo que, por um lado, nas *Investigações Lógicas*, ainda que não dito empiricamente, “o objeto ‘verdadeiro’ [...] ainda é exterior à consciência. [e] a relação epistemológica é entre um interior e um exterior; entre uma subjetividade psicológica e uma transcendência absoluta” (VIEIRA, 2015, p. 78), o que deve acontecer, por outro lado, com o sentido da verdade enquanto *adequatio* (que, ressalte-se novamente, permanece com a mesma caracterização nas letras dos textos husserlianos) em virtude da *ressignificação* do par conceitual “imanência-transcendência” e da consequente alteração dos estatutos da subjetividade e da própria objetividade? Como conceber fenomenologicamente uma adequação plena num cenário em que os conceitos de “imanência” e “transcendência” perdem sua aceção *espacial*, que a subjetividade se revela originariamente em sua transcendentalidade e que, conseqüentemente, o objeto não é mais concebido como existente *per si*, mas é, de algum modo, constituído pela própria subjetividade? Em termos mais preciso, o proble-

ma que aqui se coloca é: em que medida a nova configuração dos conceitos de transcendência, imanência e transcendentalidade deve implicar um sentido *especificamente* transcendental da verdade no pensamento de Husserl? Ou, simplesmente, como seria possível falar agora em *concordância* ou *adequação* ao objeto em termos transcendentais-constitutivos, considerando que a própria objetividade, que se apresenta como a *medida* da verdade correspondencial, revela-se de modo diferente? Tais questionamentos, no fundo, perguntam o mesmo e têm como objetivo demarcar o caráter problemático que, parece girar em torno da questão do sentido da verdade na fenomenologia transcendental.

Uma vez legitimado enquanto problema digno de consideração, a investigação impulsionada pelas questões acima pode encontrar seu fio-condutor no estudo da *constituição transcendental* da objetividade em Husserl. Isso porque, se a *evidência* é a consciência da intuição, ou seja, é a vivência de uma síntese de preenchimento do mero visar significativo pela intuição do dado e se, *no domínio da subjetividade transcendental*, todo dado é uma *transcendência imanente constituída* pelo *ego* transcendental, então, para sabermos como essa adequação é possível, precisaremos compreender como o dado objetual, ao qual a intenção precisa corresponder para ser verdadeira, se *constitui* transcendentalmente. Noutras palavras: a compreensão do sentido transcendental da verdade deve se desenvolver através da investigação dos processos de sínteses *intencionais* constitutivas da objetividade (*transcendência*) na *imanência* da subjetividade transcendental. E é o próprio fenomenólogo que oferece boas indicações de que este é um caminho possível de seguir para dar conta de tal problemática quando, explicitando a relação entre verdade, evidência e subjetividade transcendental (constituente), ele é taxativo ao indicar que “não tem sentido querer captar o universo do *ser verdadeiro* como qualquer coisa que está *fora* do universo da consciência” (2013, p. 122); e que, outrossim,

É claro que a *verdade* ou efetividade verdadeira dos objetos apenas pode ser haurida na *evidência* [...]. Todo direito provém daí, da evidência, provém, por conseguinte, da nossa própria *subjetividade transcendental*, toda e qualquer **adequação** concebível desponta como **confirmação nossa, é síntese nossa**, tem em nós o seu fundamento transcendental último (2013, p. 97 – destaques em negrito meus).

Levando essas palavras e as ponderações precedentes seriamente em conta, a proposta interpretativa que o presente trabalho, por fim, sustenta é a de que, não obstante a manutenção do *conceito formal* de verdade na fenomenologia transcendental, as modificações dos significados de transcendência, imanência e transcendentalidade *devem* de fato implicar mudanças na maneira como a verdade em seu sentido especificamente fenomenológico-transcendental se configura e que, para compreendê-las, a intencionalidade ou, mais precisamente, o estudo das sínteses intencionais transcendental-constitutivas de objetos apresenta-se como percurso a ser trilhado, visto que, conforme aponta Carlos Alberto Ribeiro de Moura,

É ela [a intencionalidade] que será o solo onde serão tratados os dois problemas fundamentais da teoria do conhecimento: 1º) a investigação das sínteses que estão *na origem da consciência de um objeto*; [e] 2º) a investigação da *evidência* inscrita nessa relação entre a *subjetividade* e a *transcendência* (1989, pp. 35-36 – destaques meus).

Assim, antes de apresentar um desfecho resolutivo, todas as considerações supramencionadas apontam para a necessidade de aprofundamento das investigações acerca dessa temática, tendo como ideia diretora a hipótese de que, compreendendo os processos intencionais em jogo na constituição da objetividade enquanto uma transcendência imanente, poderemos também compreender melhor *como* a adequação absoluta (a verdade) a toda e qualquer objetividade é possível de ser fenomenológico-transcendentalmente alcançada e descrita.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*, vol II. Ed. Bilingue. Trad. Marcelo Perine. 3 ed. São Paulo: Loyola, 2013.

BERNET, Rudolf. Perception, Categorial Intuition and Truth in Husserl's Sixth 'Logical Investigation'. In: *The Collegium Phaenomenologicum: The First Ten Years*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1988, p. 34 (Phaenomenologica 105). Disponível em: < http://link.springer.com/chapter/10.1007/978-94-009-2805-3_3>. Acesso em: 22.08.2016.

BROUGH, John B. Consciousness is not a Bag: Immanence, Transcendence, and Constitution in The Idea of Phenomenology. In: *Husserl Studies*, v. 24, n. 3,

pp.177-191, 2008. Disponível em: <<http://link.springer.com/article/10.1007%2Fs10743-008-9045-3>>. Acesso em: 24 nov. 2014.

CAPALBO, Creusa. A questão da verdade em Husserl. In: *Reflexão*, Campinas, v. 34, n. 96, p. 77-82, 2009. Disponível em: <<http://periodicos.puc-campinas.edu.br/seer/-index.php/reflexao/article/view/3120/2080>>. Acesso em: 18 ago. 2015.

CAPUTO, John D. Transcendence and the Transcendental in Husserl's Phenomenology. In: *Philosophy Today*, v. 23, n. 3, pp. 205-216, 1979. Disponível em: <http://www.pdcnet.org/pdc/bvdb.nsf/purchase?openform&fp=philtoday&id=philtoday_1979_0023_0003_0205_0216>. Acesso em: 14 set. 2014.

FRAGATA, Júlio. S. J. *A Fenomenologia de Husserl como fundamento da Filosofia*. Braga: Livraria Cruz, 1959.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Parte I. Trad. Marcia Sá C. Schuback. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2014.

_____. *Formal and Transcendental Logic*. Trans. Dorion Cairns. The Hague, Netherlands: Martinus Nijhoff, 1969.

_____. *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*: Introdução geral à Fenomenologia Pura. Trad. Márcio Suzuki. 2 ed. Aparecida, São Paulo: Ideias & Letras, 2006a.

_____. *Investigações Lógicas*: Primeiro volume: Introdução Geral à Fenomenologia Pura. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2005.

_____. *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, 1996 (Coleção Os pensadores).

_____. *Lógica Formal y Lógica Transcendental*: Ensayo de una crítica de la razón lógica. Trad. Luis Villoro. Cidade do México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1962.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

_____. *The basic problems of Phenomenology: From the Lectures, Winter Semester, 1910–1911*. Trans. Ingo Farin and James G. Hart. Dordrecht, Netherlands: Springer, 2006b.

LANDIN FILHO, Raul F. *Evidência e Verdade no sistema cartesiano*. São Paulo: Loyola, 1992.

LEVINAS, Emmanuel. *The theory of intuition in Husserl's Phenomenology*. Translated by André Orianne. 2. ed. Evanston, Illinois: Northwestern University Press, 1995.

LYNCH, Michael. Truth. In: *The Routledge companion to epistemology*. Bernecker, Sven; Pritchard, Duncan (ed.). New York, US: Routledge, 2011 (Routledge philosophy companions).

MOURA, Carlos A. R. de. *Crítica da Razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella, 1989.

_____. Husserl: significação e fenômeno. In: *Dois Pontos*, Curitiba; São Carlos, v. 3, n. 1, pp.37-61, 2006. Disponível em: <ojs.c3sl.ufpr.br/ojs/index.php/dois pontos/article/download/5172/3889>. Acesso em: 21 jul. 2015.

SOFFER, Gail. *Husserl and the question of relativism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1991(Phaenomenologica 122).

TADDEI, Paulo M. Verdade e identificação: a elucidação fenomenológica do conhecimento em Husserl. In: *Filosofia Capital*, Brasília, v. 7, n. 14, p. 100-105, 2012. Disponível em: <<http://www.filosofiacapital.org/ojs-2.1.1/index.php/filosofia-capital/article/view/242/203>>. Acesso em: 17 jul. 2015.

TOURINHO, Carlos Diógenes C. O Transcendente e suas variações na Fenomenologia Transcendental de Edmund Husserl. In: *Prometeus*, Ano 5, n. 9, 2012a. Disponível em: <<http://seer.ufs.br/index.php/prometeus/article/view/782/678>>. Acesso em: 15 set. 2014.

_____. Versões da “Transcendência na Imanência” na Fenomenologia de Edmund Husserl. *Philosophos*, Goiânia, v.17, n. 2, pp. 107-130, 2012b. Disponível em: <

http://revistas.ufg.br/index.php/philosophos/article/view/19386/13574#.VdiJ_SvwwQ>. Acesso em: 15 set. 2014.

VIEIRA, Allan J. A noção de verdade na fenomenologia de Husserl: entre correspondência e coerência. *In: Ekstasis*. Rio de Janeiro, v. 4, n. 1, 2015. Disponível em: < <http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/16375>>. Acesso em: 30.08.2015.

Husserlian realism and transcendental idealism*

Nathalie Barbosa de La Cadena
(UFJF)

The aim of this investigation is to discuss the concept of realism and idealism applied to Husserlian phenomenology, distinguishing the ontological and the epistemological dimensions. Therefore, I propose questions that will help to mark this distinction. The answers will be given with reference to Husserl's texts and commentators.

In the ontological investigations, there are several possible questions, but I will focus on this: 'Is there a mind-independent world?'. On the epistemological investigation, among various questions, I propose two: 'who knows?' and 'what is the limit of knowledge?'. In this study, I will only answer the first question and discuss its relation to the ontological investigation. The second question about the limit of knowledge will be answered in another article.

The answer proposed to the first question, about the independence of the world, will be in favor of a realistic interpretation of Husserl's phenomenology. The answer to the second question, about the subject of knowledge, will be in favor of transcendental idealism.

The conclusion will be that those concepts are complementary and a broad view of Husserl's phenomenology can show that those concepts permeate all his work; they are integrated in various dimensions and necessary to the full comprehension of phenomenology.

* The present paper is a result of the Phenomenological Realism Research Project with funding from the Institutional Program of Scientific Initiation Scholarships: XXV PIBIC / CNPQ / UFJF 2016/2017 - XXIX BIC / UFJF - 2016/2017.

1. REALISM AND IDEALISM DEFINITIONS

The terms 'realism' and 'idealism' can be used with different meanings in different areas of philosophy. Ilkka Niiniluoto presents a few possibilities:

Ontological: Which entities are real? Is there a mind-independent world?

Semantical: Is truth an objective language-world relation?

Epistemological: Is knowledge about the world possible?

Axiological: Is truth one of the aims of enquiry?

Methodological: What are the best methods for pursuing knowledge?

Ethical: Do moral values exist in reality? (2004, p. 1)

These are a few questions that, depending on the answers, will classify the philosophical theory will be classified as realistic or idealistic. In this investigation, I will present only the ontological and the epistemological dimensions. In the ontological investigation, to the question 'Is there a mind-independent world?' there are two possible answers. First, the one that considers the existence of the world independent of the subject. This position will represent ontological realism; second, the one that considers the world as dependent of subjectivity, this position will represent ontological idealism.

In the epistemological dimension, there are several possible questions. Niiniluoto proposes the question 'Is Knowledge about the world possible?'. The answer can be negative or positive. In this case, the question follows: 'who knows?', in other words, 'where does knowledge takes place?'. The answer intends to define who this subject of knowledge is. Would she be active or passive in the process of knowledge? Does she comprehend and constitute reality or only operate on and associate data? Is her activity of synthesis passive or active?

2. ONTOLOGICAL DIMENSION, IS THERE A MIND-INDEPENDENT WORLD?

Before this question, there are two possible answers, ontological realism or ontological idealism. In the first, the philosophical system makes

the assumption that the world, its objects, substances, relations, states and essences, this means, reality has its own independent existence. In the second one, the philosophical system makes the assumption that reality is somehow created by subjectivity, and its functioning depends on subjects.

Husserl clearly defends ontological realism. In *Cartesian Meditations*, he asserts:

Just as the reduced Ego is not a piece of the world, so conversely, neither the world nor any worldly Object is a piece of my Ego, to be found in my conscious life as a really inherent part of it, as a complex of data of sensation or a complex of acts. (Hua I/65)

It is evident from the passage above that statement is in favor of the independence of the world in relation to subjectivity. However, consciousness is responsible for giving sense and constituting essences; the transcendental ego does not create or regulate the world. The objects, substances, relations and essences, their order, relations and functioning, do not belong to subjectivity. The world is transcendent, independent. Still, in *Cartesian Meditations*, we can read:

I *experience* the world (including others) – and, according to its experiential sense, *not* as (so to speak) my *private* synthetic formation but as other than mine alone [*mir frende*], as an *intersubjective* world, actually there for everyone, accessible in respect of its Objects to everyone. (Hua I/123)

In *Ideas I*, Husserl confirms his positions in favor of ontological realism:

If I do that, as I can with complete freedom, then I am *not negating* this “world” as though I were a sophist; I am *not doubting its factual being* as though I were a skeptic; rather I am exercising the “phenomenological” *epoché* which also *completely shuts me off from any judgment about spatiotemporal factual being*. (Hua III/56)

Husserl, in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, insists:

There can be no stronger realism than this, if by this world nothing more is meant than: “I am certain of being a human being

who lives in this world, etc., and I doubt it not in the least." But the great problem is precisely to understand what is here so "obvious". (Hua VI/190-91)

In *Ideas III*, he declares:

That the world exists, that is given an existing universe in uninterrupted experience which is constantly fusing into universal concordance, is entirely beyond doubt. But it is quite another matter to understand this indubitability which sustains life and positive science and to clarify the ground of its legitimacy. (Hua V/153-54)

The assumption of the world as independent of subjectivity is not naive. Husserl admits the doubt, but at the same time presumes the realism as grounding of phenomenology, after all

The world is dubitable not in the sense that rational motives are present to be taken into consideration over against the tremendous force of harmonious experiences, but rather in the sense that a doubt is conceivable because, of essential necessity, the possibility of the non-being of the world is never excluded. (Hua III/87)

In the same sense, Karl Ameriks claims that "*things are never completely verified, they do not become immanent, and so their nonexistence remains logically possible*" (1977, p. 505). The possibility of doubting the existence of an independent world does not imply its negation, nor the opposite position, that the world depends on subjectivity.

Roman Ingarden, in *On the Motives which led Husserl to Transcendental Idealism*, asserts

The controversy between realists and idealists concerning the existence of the real world is not about the question whether the real world, the material world in particular, exists in general (even Berkeley would protest energetically if somebody told him that he affirmed the non-existence of the material world), but about the mode of the world's existence and what its existential relation is to acts of consciousness in which objects belonging to this world are cognized. (1975, p. 5)

Pedro Alves (2016, p. 149) asks: “*Does this consists in, contradictorily, consider consciousness a condition of existence of the real world? Not at all. The real world is independent of consciousness.*”

Dan Zahavi (2001, p. 14) also confirms:

Remaining true to his phenomenological point of departure, Husserl does not deny the actual existence of the world. The kind of idealistic thesis he wants to uphold does not consist in the claim that the transcendence of the world is *dissolved in psychic immanence* (3/355 [366]), nor does he deny that the world exists independently from human cognition. On the contrary, the task of transcendental idealism (or phenomenology) consists in *elucidating* mundane transcendence through a systematic disclosure of constituting intentionality (1/34).

Assuming the premise of an independent world is grounding to Husserl’s philosophical proposal, This premise guarantees knowledge, its sharing, and intersubjectivity. About knowledge, Husserl expresses in *Logical Investigations*, First Investigation, §11,

[...] what we assert in the judgment involves nothing subjective. My act of judging is a transient experience: it arises and passes away. But what my assertion asserts, the content *that the three perpendiculars of a triangle intersect in a point*, neither arises nor passes away. It is an identity in the strict sense, one and the same geometrical truth. (Hua XIX/1, 49)

Husserl distinguishes the subjective dimension, the act of judging, from the objective dimension, the content of the act which in *Ideas I* will gain the definitive nomenclature, *noese* and *noema*. Knowledge is only possible because it is about an object independent from subjectivity which allows constant revisiting, bracketing, critical attitude and sharing.

In this sense, Husserl, in *First Philosophy*, second volume, *Theory of phenomenological reduction*, asserts “*Here we have the only transcendence that is genuinely worthy of the name – and everything else that is still called transcendence, such as the objective world, rests on the transcendence of foreign subjectivity.*” (Hua VIII, 495 n.2) There is a first transcendence, subjective, and a genuine transcendence, intersubjective, that grants the improvement of knowledge about the world and leads us beyond the per-

sonal sphere. For example, as a dilettante, looking at the photos from the Hubble telescope, I am touched by their immense beauty, but I cannot go much further. An astrophysicist will look to the pictures and identify galaxies, clusters of stars, nebulas, birth and death of stars, black holes, hot and cold zones and more. It is the same picture, absolutely independent of our will, just as the sky above our heads, but knowledge will allow the astrophysicist to see, judge and share what I cannot see, or even imagine.

3. EPISTEMOLOGICAL DIMENSION, WHO KNOWS?

For Husserl, the subject of knowledge is the transcendental ego, the intentional consciousness. It is in the *kogito* where the evidence of internal and external experiences, the world and its objects, real, formal and ideal, takes place. However, it is not only a matter of where knowledge takes place, but who knows, in other words, who leads the process of knowledge?

Before the questions presented at the beginning of this article, ‘would the subject of knowledge be passive or active?’, ‘would she comprehend and constitute reality or operate and associate data?’, ‘is her activity of syntheses merely passive or also active?’, the answers to these questions would be in favor of transcendental idealism. Husserl’s transcendental idealism basically claims the primacy of intentional consciousness activity over external sensory perception in the process of cognition. The subject leads the process of knowledge, chooses its content and applies the phenomenological reduction to reach its essence. In this sense, Pedro Alves asserts “*the meaning of “idealism” is referred to the field and method of transcendental experience, only on this connection reaches its proper meaning*” (2016, p. 140). The existence of the objects does not depend on consciousness, the sense of the objects is evidenced by consciousness, but not created by it.

This primacy of intentional consciousness activity can be found in different moments of Husserl’s work. I will present only four of them: when he analyses the passive and active syntheses in *Lectures of Transcendental Logic*, when he presents the transcendental reduction in *Ideas I*, when he proposes the theory of meaning in *Lectures* and *Ideas*, and when he offers an explanation about intersubjectivity as transcendental intersubjectivity in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität, Zweiter Teil*.

In *Lectures on Transcendental Logic – Analyses concerning Passive and Active Synthesis*, Husserl asserts “an object – an object as object – is only first there for the active ego.” And “Passivity is what is in itself first because all activity essentially presupposes a foundation of passivity as well as an objectlike formation that is already pre-constituted in it.” (Hua XXXI/3). The idea is that the experience is primarily given on the passive level of consciousness, as a background, the awareness of something in the obscurity of passivity. Then, the affection turn toward the being and its objectivity emerges; it is constituted within passivity as identical. This identity as an object can lead to a feeling, pleasurable or unpleasurable, agreeable or disagreeable. At this point there are two levels of consciousness of the object, a layer of consciousness of intentionality of the object as an object, and a novel layer of consciousness of intentionality of feeling. Thus, the “*object is constituted in and through the objectivating that underlies the intentionality of feeling*” (Hua XXXI/6). From then on consciousness assumes an active attitude, it can analyze the intentionality of the object as object, relating it to its foundation, and simultaneously objectivate a sense intertwined with higher objectivations, such as values, like work of art, economic goods and so forth; or it can analyze the intentionality of feeling that arises from the experience of the object relating it to an active feeling, that is “*a new active objectivation that directs precisely the thematic gaze toward the “pleasurable” and identifies it and determines it as object.*” (Hua XXXI/8) The path followed is presentation – feeling – will. And will is not a mere desire; “*it belongs in the more general sphere of pure activity.*” (Hua XXXI/10) “*The strict and genuine concept of will, however, designates only a special mode of activity which spreads over all other regions of consciousness insofar as all activity ca occur in the forma of voluntary activity.*” (Hua XXXI/10)

In transcendental reduction, the consciousness recognizes itself as active in the process of knowledge, comprehends itself as part of the world and, at the same time, as above it, since it is where the world evidences takes place. The transcendental ego, phenomenological residuum of the *epoché*, does not create the world or legislate over it, only evidences its essences (Hua III/322-323). Husserl explains:

consciousness has, in itself, a being of its own which in its own absolute essence, is not touched by the phenomenological exclusion. It therefore remains as the “phenomenological residuum,” as a region of

being which is of essential necessity quite unique and which can indeed become the field of a science of a novel kind: phenomenology. The “phenomenological” *epoché* will deserve its name only by means of this insight; the fully conscious effecting of that *epoché* will prove itself to be the operation necessary to make “pure” consciousness, and subsequently the whole phenomenological region, accessible to us. (Hua III/59)

The consciousness that emerges from *epoché* is not passive, its job is not only to operate on or associate data, but to constitute the world, and it is most important that this qualified consciousness is aware of its position and role in the process of knowledge.

The role of language in the process of knowledge also confirms the idea of primacy of intentional consciousness activity. Language describes reality, its objects and relations, essences and states of affairs. It is an instrument of constitution of the world and evidenciation of essences, and all this takes place in the transcendental consciousness. It is not a mere operation of the mind naming the objects. Language makes it possible to comprehend the world, its essences and states. It helps to unveil them. Likewise the subject of knowledge is capable of experiencing, knowledge, constitution and description of empiric and eidetic reality through language. And through language the subject can share all this with other egos.

In *Logical Investigations*, Husserl considers the meaning as dependent on the consciousness act, the act of meaning (Hua XIX/1, 102-108). After the discovery of the *epoché*, in *Lectures on the theory of meaning*, Husserl applies the separation between act of consciousness (phenological) and the content of the act of consciousness (phenomenological) to the theory of meaning and realizes that the meaning does not rely on the act, but on the content of the act of consciousness (Hua XXVI/26-28). In *Ideas I*, Husserl makes one more distinction, using the definitive terminology, *noese* and *noema*. He distinguishes two dimensions of the *noema*, objective insights and phenomenological insights (Hua III/180). It is important to differentiate that, in the reduced perception, we find the perceived as perceived which includes eidetic moments in themselves as this perception-*noema*. It is not only the perception of a material thing, plant or tree; it includes “*the sense of this perception, something belonging necessarily to its essence*” (Hua III/184). At the moment of perception, the

subject has the empirical intuition of a particular object, and also, at the same time, the intuition of its essence. Therefore, we have to distinguish between the sound awareness, particular dimension of the noema given by the empirical intuition, from the awareness of the meaning, the eidetic dimension of the noema given by the eidetic intuition. Meaning, then, wins a new definition. It is not limited by what we want to say, the noetic dimension. Meaning is an ideal unity given by the eidetic intuition, the intentional consciousness apprehension of the eidetic dimension of the noema. Thus, the eidetic dimension of the noema is constituted by transcendental consciousness using language as an instrument.

While reinforcing transcendental idealism, there is the phenomenological comprehension of intersubjectivity. Husserl's proposal is that intersubjectivity has to be understood as transcendental intersubjectivity. In other words, the world is constituted in the transcendental dimension and the relation between subjects contributes to this process of constitution of the world and its objects, real, formal and ideal. Husserl admits a primordial transcendence, subjective, and a genuine transcendence, intersubjective (Hua I/136, XIV/344, XIV/442). The experience of intersubjective transcendence is possible only through the experience of subjective transcendence (Hua XIII/347, XVII/248 [241]). However, Husserl considers that only through the experience of others are we led beyond our own private and subjective sphere, and reach the true intersubjective transcendence of the world. (Hua XIV/442). See the example given at the end of item 3.

The self and the others are surrounded by this common world, we live and share the same world and our knowledge about this world is improved collectively. All these processes of disclosure, description and sharing the world and its objects are only possible because they occur in the transcendental sphere. It is the intentional consciousness, together with the other intentional consciences in intense collaboration, that unveils the world, evidence its essences, gives sense and constitute them intersubjectively.

4. CONCLUSION

A realistic reading of Husserl may be controversial, but I have tried to demonstrate that it is perfectly compatible with his phenomenology.

From the ontological point of view, I believe that Husserl stands very clearly in the sense of affirming the world as independent of subjectivity. From the epistemological point of view, as far as the subject of knowledge is concerned, Husserl's position about the transcendental ego as the place of knowledge is evident. Intentional consciousness is active and leads the whole process of the constitution of the world and its objects, as well as the evidenciation of essences. Ontological realism and transcendental idealism are complementary. The subject of knowledge is inserted in the world and has the task of unveiling it. Such a work is only possible because the world is independent of subjectivity and at the same time shared by other subjectivities that constitute it collectively.

In this sense, Dan Zahavi (2008, p. 365), in *Internalism, externalism and transcendental idealism*, argues that Husserl is a transcendental idealist and can not be considered an ontological idealist. The concepts adopted are the concepts of Analytic Philosophy, internalism and externalism. Internalism occurs when beliefs and experiences are fully constituted by the subject's mind and can be divided into internalism of content when content is mind dependent, or internalism of place when the mind is the place for the disclosure of content. Externalism can also be divided into externalism of content when content is not a creation of the mind, and radical externalism that rejects the two forms of internalism, of content and of place.

Matching the term 'internalism of content' with 'epistemological idealism'; the term 'internalism of place' to 'transcendental idealism'; and 'externalism of content' to 'epistemological realism', without correspondence to 'radical externalism', we have that, according to Zahavi, Husserl is a transcendental idealist and cannot be considered an ontological idealist.

Husserl assumes the existence of a mind-independent world as a principle, presents the phenomenological method that intends to describe the essences of the intuited objects, and finally, the whole cognitive and constitution process of the world, objects and essences that occur in the transcendental consciousness.

As evidenced in the present investigation, the ontological and epistemological spheres are different, and the premises adopted by Husserl are clear, ontological realism and transcendental idealism, respectively. I conclude that there is no incompatibility in considering Husserl an onto-

logical realist and a transcendental idealist, in fact, these are fundamental for the understanding of Husserlian phenomenology.

REFERENCES

Husserliana I. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Hrsg. und eingeleitet von Stephan Strasser. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1991. xxii + 260 pp.

Husserliana III. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die reine Phänomenologie*. In zwei Bänder. 1. Halbband: Text der 1.-3. Auflage; 2. Halbband: Ergänzende Texte (1912 - 1929). Neu hrsg. von Karl Schuhmann. Nachdruck. 1976. lvii + 706 pp.

Husserliana V. *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Drittes Buch: Die Phänomenologie und die Fundamente der Wissenschaften*. Hrsg. von Marly Biemel. Nachdruck. 1971. vi + 166 pp.

Husserliana VI. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie. Hrsg. von Walter Biemel. Nachdruck der 2. verb. Auflage. 1976. xii + 558 pp.

Husserliana VIII. *Erste Philosophie (1923/24). Zweiter Teil: Theorie der phänomenologischen Reduktion*. Hrsg. von Rudolf Boehm. 1959. xlii + 592 pp.

Husserliana XIII. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. *Erster Teil: 1905-1920*. Hrsg. von Iso Kern. 1973. xlvi + 548 pp.

Husserliana XIV. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Texte aus dem Nachlass. *Zweiter Teil: 1921-1928*. Hrsg. von Iso Kern. 1973. xxxvi + 624 pp.

Husserliana XIX. *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Hrsg. von Ursula Panzer. 1984. 1024 pp. in zwei Bänden.

Husserliana XXVI. *Vorlesungen über Bedeutungslehre*. Sommersemester 1908. Hrsg. von Ursula Panzer. 1987. xxx + 270 pp.

Husserliana XXXI. *Aktive Synthesen. Aus der Vorlesung "Transzendente Logik" 1920/21. Ergänzungsband zu "Analysen zur passiven Synthesis"*. Hrsg. von Roland Breeur. 2000, xii + 144 pp.

Works of other authors:

ALVES, P. (2016). É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico? *Philosophos*. Revista de Filosofia. Vol. 21, N.1, (Jan./Jun., 2016): PP. 137-167.

AMERIKS, K. (1977). *Husserl's Realism*. *Philosophical Review*, vol. 86, n.4, (Oct. 1977), pp. 498-519.

INGARDEN, R. (1975). *On the motives which led Husserl to transcendental idealism*. Translated from the Polish by Arnór Hannibalsson PhD. Den Haag: Martinus Nijhoff.

NIINILUOTO, I. (2004). *Critical Scientific Realism*. Oxford: Clarendon Library of Logic and Philosophy.

ZAHAVI, D. (2001). *Husserl and Transcendental Intersubjectivity – a response to the Linguistic-Pragmatic Critique*. Translated by Elizabeth A. Behnke. Athens: Ohio University Press, USA.

ZAHAVI, D. (2008). Internalism, externalism and transcendental idealism. *Synthese*, Vol. 160, No. 3, (Feb., 2008): pp. 355-374.

O papel da consciência no desenvolvimento da Fenomenologia Husserliana

Daniilo da Cunha Pontes
(UFG)

Ao propormos uma reflexão acerca da consciência na fenomenologia, não estamos propondo desenvolver uma reflexão do ponto de vista psicológico ou científico, e sim uma reflexão direcionada para a maneira como Husserl concebe a consciência em seus diversos modos. Desse modo, em um primeiro momento discutiremos a respeito das influências que Husserl recebeu no processo de construção de seu sistema filosófico (fenomenologia), especificamente no que tange a Descartes e Franz Brentano. Em seguida buscaremos analisar a concepção de consciência apresentada por Husserl, bem como sua relação com o conceito de intencionalidade, fundamental para a compreensão da fenomenologia.

Husserl abre o ciclo de conferências que resultará na obra *Meditações Cartesianas*, atribuindo à fenomenologia o status de neo-cartesianismo. Nas palavras de Husserl:

Foi pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo, ainda que se tenha visto obrigada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinal conhecido do cartesianismo, na medida em que deu a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical (HUSSERL, [1931] 1988, p. 9).

Dado isso, temos que a primeira grande influência de Husserl no que concerne ao desenvolvimento do método fenomenológico encontra-se no pensamento cartesiano. Um dos pontos principais da filosofia de Descartes para a fenomenologia é o fato de que Husserl atribui à filosofia do autor francês, certas verdades apodíticas que surgem como ponto de partida, ou seja, de onde toda filosofia deveria partir. Na tentativa de fundar uma ciência radical, verdadeira e sem preconceito, Descartes buscará elaborar um método filosófico que consistirá a princípio em duvidar de

todas as coisas, tudo o que é tido como verdadeiro bem como os dados do sentido. Contudo, ao colocar em dúvida o que me é dado, não posso duvidar que, enquanto duvido, penso e, se penso sou algo, isto é, algo que pensa (DESCARTES, 1999, p. 25b). Estamos agora diante da primeira verdade cartesiana, a qual Husserl denominou de intuição originária, necessária como ponto de partida para se chegar ao conhecimento indubitável. Mesmo Descartes tendo chegado à intuição originária, para Husserl, ele não fez fenomenologia pelo fato de ter concebido o *cogito* como uma substância pensante isto é, uma *res cogitans*. Ao fazer isso (conceber o cogito como substância), Descartes desconsiderou a relação entre o eu e os objetos que, segundo Husserl é a fonte de todo conhecimento. Após a tentativa de fundamentar uma certeza indubitável baseada no cogito e, com o intuito de garantir a verdade, o filósofo francês recorrerá à ideia de Deus, admitindo-o como verdadeiro, voltando, conseqüentemente à “atitude natural”.

Se de Descartes, Husserl herda o método, de Brentano ele herdará conceitos que emergirão como fundamentos da fenomenologia, tais como consciência e intencionalidade. Na *Quinta Investigação Lógica (Sobre Vivências Intencionais e seus “Conteúdos”)*, Husserl abre o primeiro capítulo – *Consciência como consistência fenomenológica do eu e consciência como percepção interna* – apresentando (§1) três conceitos de consciência, a saber: (i) Consciência como consistência fenomenológica real total do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente das vivências; (ii) Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias; e (iii) Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de “atos psíquicos” ou “vivências intencionais”. No entanto, iremos nos deter apenas na terceira definição que é aquela que Husserl leva adiante no desenvolvimento da fenomenologia, deixando de lado, dessa forma as outras duas.

O problema de como a consciência se relaciona com as coisas se mostra presente ao longo de todo processo de desenvolvimento da fenomenologia. Dessa forma podemos afirmar que esse problema é uma das questões fundamentais do pensamento fenomenológico.

O mundo não deve ser apreendido de forma ingênua, como algo que possua existência em si mesmo, que exista fora da consciência de maneira independente, mas como “fenômeno” que aparece à própria cons-

ciência. Dessa maneira, a atitude fenomenológica exigirá que se “coloque fora de circuito” essa apreensão ingênua do mundo objetivo com toda a existência física dos objetos e dos seus modos físicos de existência, como são “imediatamente” captados. Tal processo se dá por meio da *epoché*.

Em linhas gerais, a atitude natural é a «tese do mundo», ou seja, a aceitação da existência de um mundo em si. Husserl não exige que se duvide deste juízo, não é essa questão que está em cena, mas que se coloque tal existência (do mundo em si) “fora de circuito”. Portanto, é preciso “suspender o juízo”¹. Destarte, é possível agora substituir a tentativa de Descartes de uma dúvida universal pela *epoché*. O mundo natural inteiro é parentizado, ou seja, posto fora de circuito; todavia fazendo isto, não estou negando o mundo, não duvido de sua existência, mas exercito a *epoché* fenomenológica.

Pode-se dizer assim que a *epoché* é o método universal pelo qual me percebo como eu puro, com a vida de consciência que me é própria, vida na qual e pela qual todo o mundo objetivo existe para mim, exatamente da forma como existe para mim. Tudo o que é ‘mundo’, todo ser espacial e temporal existe para mim, quer dizer, vale para mim (HUSSERL, 1988).

Ao colocar o mundo fora de circuito, nós também nos colocamos fora de circuito, uma vez que fazemos parte do mundo. Por conseguinte, o nosso “eu puro”, isto é o eu reduzido, é aquilo que se mantêm do mundo na consciência, como resíduo, após ter sido retirada toda reflexão científica e teórica que ultrapassa a visão imediata das coisas. Husserl chama

¹ Na busca pela fundamentação de um conhecimento seguro e uma ciência rigorosa, Husserl procede se abstendo da crença existencial do mundo empírico e seu caráter de valor. Busca inibir as atitudes que apresenta o mundo como algo já pronto e, portanto, fazer com que este perca sua validade de modo que reste o mundo como um mero fenômeno. O ato de inibir qualquer crença ou presunção em relação à objetividade do mundo é designada como *epoché* fenomenológica, a qual consiste em colocar o mundo natural “entre parênteses” ou “fora de circuito”. Não se trata portanto em excluir o mundo, ou negar sua existência, mas simplesmente mantê-lo entre parênteses de modo que o que resta sejam os puros vividos de consciência, ou melhor, resíduos fenomenológicos ou seja, os fenômenos de consciência em seu caráter máximo. Podemos dizer dessa maneira que a *epoché* se constitui como o ato emancipatório do eu reduzido à sua superação e saída da atitude natural. Trata-se, portanto, de uma inibição da crença natural do mundo, que permitirá a análise de toda experiência a partir do eu, o qual constitui o mundo a partir de seus variados atos de consciência e suas *cogitationes*.

isso de “experiências vividas puras” – ou, de outra forma, fluxo das experiências vividas pela qual a consciência se relaciona com o mundo.

Tendo dito isso, emerge a questão: qual é a estrutura fundamental da relação consciência-mundo? Para responder tal questão Husserl se apropria de um conceito utilizado por Brentano, a saber: a “intencionalidade”.

O conceito de intencionalidade é originário da filosofia escolástica, contudo Brentano retoma tal conceito, utilizando-o como aspecto distintivo entre fenômenos psíquicos, contrapostos àqueles físicos. Assim sendo, intencionalidade para Brentano surge como “relação ao conteúdo ou direção ao objeto”. Dessa forma, todo fenômeno psíquico se distingue por ser uma “consciência de alguma coisa”.

Todo e qualquer fenômeno psíquico é caracterizado pelo que os escolásticos da Idade Média denominavam como inexistência intencional (ou também mental) de um objecto e que nós, se bem que com expressões não completamente inequívocas, poderíamos denominar como a referência a um conteúdo, a direção para um objecto (pelo qual não se deve entender uma realidade) ou a objectividade imanente. (BRENTANO, 1935, p. 81. Tradução nossa)²

Husserl ao se apropriar do termo “brentaniano”, se distancia da concepção que Brentano apresentava da intencionalidade em alguns pontos. O primeiro ponto consiste em que, para Husserl, a intencionalidade não é um elemento real e objetivo para a distinção entre o psíquico e o físico, portanto ele não atribuiu um significado intencional a todos os fenômenos psíquicos. Por conseguinte, não são todas as vivências intencionais. O segundo ponto se pauta no fato de que o objeto não é imanente à intencionalidade. Husserl tece uma crítica à tese de Brentano a qual defendia que a intencionalidade continha imanentemente um objeto como representação psíquica do objeto real. Ao contrário do que Brentano sustentava, o objeto é transcendente à intencionalidade e se manifesta na própria intencionalidade somente como componente não real, isto é, como significado, sentido. Não-real significa ideal; reais são os atos subje-

² Todo fenómeno psíquico está caracterizado por lo que los escolásticos de la Edad Media han llamado la inexistencia intencional (o mental) de un objeto, y que nosotros llamaríamos, si bien con expresiones no enteramente inequívocas, la referencia a un contenido, la dirección hacia un objeto (por el cual no hay que entender aquí una realidad), o la objetividad imanente (BRENTANO, 1935, p. 81).

tivos, componentes da intencionalidade que se correlacionam à intuição desta idealidade. Nas palavras de Husserl:

É um grave erro estabelecer uma distinção real entre os objetos “meramente imanentes” ou “intencionais” e os objetos “transcendentes” ou “reais” que lhes corresponderiam eventualmente, ora se interprete essa distinção como uma distinção entre um signo ou uma imagem existente realmente na consciência e a coisa designada ou representada em imagem, ora se interprete o objeto imanente de outro modo qualquer, como um dado real da consciência [...]. O objeto intencional da representação é o mesmo que seu objeto real e – conforme o caso – que seu objeto exterior, e é um contrassenso distinguir entre ambos. O objeto transcendente não seria o objeto dessa representação, se não fosse seu objeto intencional. Em suma, se compreende que esta é uma proposição meramente analítica. (HUSSERL, [1900-1901] 1929, pp. 529-530)

Na doutrina da intencionalidade de Brentano, os objetos percebidos, fantasiados, julgados, desejados, etc. “entram na consciência”, “são recebidos na consciência” ou, de maneira inversa, “a consciência” entra em relação com eles. Husserl diante de tal doutrina sinaliza para duas possíveis falhas ou más interpretações: (i) que se trataria de uma relação real pertencente ao conteúdo real da vivência; (ii) que se trataria de uma relação entre duas coisas encontradas na consciência, de acordo com a expressão escolástica “in-existência intencional”.

No direcionamento intencional da consciência, isto é, na intencionalidade não há uma referência ou um processo real que tenha lugar entre a consciência de um lado e a coisa consciente no outro. Não há também uma relação entre duas coisas que se encontram realmente da mesma maneira na consciência, isto é, um estado psíquico em que se encontram um objeto intencional de um lado e um objeto real de outro, dois conteúdos da consciência conectados um ao outro. Apenas uma coisa é presente: a vivência intencional, cujo carácter descritivo essencial é precisamente a intenção.

A in-existência intencional apresentada por Brentano, compreendida em seu sentido original de “existência *in mentis*”, necessita ser compreendida no sentido de existente em intenção, no entanto, essa existên-

cia nem sempre se dará de forma natural (real-objetivo)³ para a mente, em ipseidade (carne e osso). Husserl deixa claro que as vivências intencionais referem-se de modos diferentes a objetos representados, no entanto, o “objeto é nelas ‘visado’, é ‘tido em vista’”. Devemos nos atentar ao fato de que não há duas coisas presentes na vivência: o objeto e a vivência intencional. O que temos é a vivência intencional de um dado objeto, e visá-lo é uma vivência, até mesmo pelo fato de que o objeto pode simplesmente não existir *extra mentis*. A fim de melhor compreender essa questão e a nível de ilustração utilizaremos a figura de Posêidon. Se me represento Posêidon, o objeto representado tem in-existência intencional. Isso significa que tenho uma determinada vivência de representação daquilo que, em minha consciência, se consuma em um representar Posêidon, sem, no entanto, encontrar aí “naturalmente” algo como o próprio Posêidon. Mesmo que ele não seja algo *extra mentem*. O fundamental aqui é que, do ponto de vista da experiência fenomenológica, a existência ou não do objeto (no caso Posêidon) em nada muda a situação: “Para a consciência, o dado é essencialmente idêntico, quer o objeto representado exista, quer seja ficcionado, quer seja mesmo um contra-senso” (HUSSERL, [1900-1901] 1929).

Em suma, o fato de Husserl adotar a expressão “objeto intencional” está pautado na questão de que ela aponta para uma forma de representação que é real, na vivência, sem que tal implique necessariamente uma existência natural *extra mentis* dos objetos intencionados. Os objetos intencionais, enquanto visados, sempre existem na consciência. Dessa maneira, pode a consciência, portanto, exprimir-se sobre este ser, do modo como ele se denota, elucidando a forma pelo qual ela o visa. Para isto, não tem necessidade de sair de si, mas somente de proceder ao exame destes modos de intenção.

³ É necessário se atentar ao fato de que o “in” no vocábulo in-existência intencional, não possui um sentido negativo, ou de negação, mas se apresenta como um prefixo de localização. Dessa forma devemos compreender a in-existência intencional como um “existir dentro”, “existir em”, isto é, existir em uma representação. Por exemplo, em uma pintura de meu cão, pendurada em um quadro na parede de meu quarto, ele (o cão) in-existe intencionalmente na pintura, visto que é somente uma representação. Compreende-se a partir disso que a in-existência intencional, emerge como a possibilidade de algo existir apenas enquanto conteúdo representado na mente, seja por meio de um desejo, uma lembrança, uma crença, uma percepção etc. independentemente de sua materialidade efetiva.

Consciência se mostra consciência de objetos constituídos no ato cognoscente. Entretanto, apesar da palavra “fenômeno” designar o que aparece, ela é usada preferencialmente para designar o próprio aparecer, isto é, o fenômeno da consciência ou fenômeno subjetivo. Essa noção de consciência apresentada por Husserl e com a qual a Fenomenologia trabalhará, emerge como a possibilidade transcendental de toda a experiência. Esse modo de compreender as vivências intencionais são apreendidos como fenômenos puros, como formas essenciais da consciência de objetos, independentes da factualidade contingente do objeto empírico-real.

REFERÊNCIAS

HUSSERL, Edmund. *A Ideia da fenomenologia*. Tradução A. Morão. Lisboa: Edições 70, [1907] 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Tradução Márcio Suzuki. São Paulo: Ideias e Letras, [1913] 2006.

_____. *Investigaciones Lógicas*, 1. Madri: Revista de Occidente, [1900-1901] 1929.

_____. *Meditações Cartesianas e Conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, [1931] 2013.

_____. *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Porto: Rés, [1931] 1988.

_____. *Problemas fundamentales de la fenomenologia*. Traducción César Moreno y Javier San Martín. Madrid: Alianza Universidad. [1910-1911] 1994.

BRENTANO, F. *Psicologia desde um ponto empírico*. Madri: Universidade Complutense, 1935.

DESCARTES, René. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Cemodecon, 1999.

_____. *Discurso do método*. São Paulo: Nova Cultural, 1999b.

MOURA, C. A. R. Cartesianismo e Fenomenologia: Exame de Paternidade. *Revista*

Analytica da Universidade de São Paulo, São Paulo, v. 3, n. 1, pp. 195-218, abr. 1998.

RICOUER, P. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SILVA, P. Intencionalidade: Mecanismo e Interação. *Principia*, Santa Catarina, v.14, n.2, pp. 255-278, ago.2010.

SOKOLOWSKI, R. *Introdução à fenomenologia*. Tradução Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola, 2004.

Entre o eu e o outro: a questão da intersubjetividade na fenomenologia de Husserl

Scheila Cristiane Thomé*
(UNIFESP)

SOLIPSISMO E REDUÇÃO FENOMENOLÓGICA

Embora o tema da intersubjetividade seja tematizado e ocupe um lugar relevante nas análises husserlianas anteriores a 1929¹ é em sua obra *Meditações cartesianas* que Husserl estabelece uma análise aprofundada e sistematizada do conceito de intersubjetividade transcendental. Tal análise permite revelar toda a centralidade deste conceito no interior da fenomenologia husserliana de modo que a *Quinta Meditação cartesiana* é dedicada na sua totalidade à explicitação da intersubjetividade transcendental. Esta explicitação é realizada a partir da objeção a um aparente problema que viria inviabilizar a realização do projeto fenomenológico husserliano entendido como uma fenomenologia transcendental. O problema que é levantado neste âmbito de questionamento refere-se ao “aparente solipsismo” no qual a fenomenologia husserliana recairia ao pretender solucionar os problemas transcendentais do mundo objetivo exclusivamente a partir da teoria da constituição fundada no *eu transcendental* reduzido fenomenologicamente.

O próprio Husserl aponta no início da *Quinta Meditação cartesiana* para a ameaça de um solipsismo que paira em torno do seu projeto fenomenológico transcendental de fundamentação do conhecimento e do mundo objetivo:

Quando eu, o eu que medita, me reduzo pela *epoché* fenomenológica ao meu ego transcendental absoluto, não me torno por isso mes-

* Bolsista PNP/CAPEs.

¹ Como pode ser visto em *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität* (Livro I) (1905-1920), *Analysen zur passiven Synthesis* (1918-1926) e *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie* – Livro II (1928).

mo *solus ipse* e não permaneço assim à medida que, sob o rótulo da “fenomenologia”, efetuo uma explicitação de mim mesmo? Uma fenomenologia que pretendesse resolver os problemas relativos ao ser objetivo e se considerasse uma filosofia não seria estigmatizada como solipsismo transcendental? (HUSSERL, 2001b, p. 104).

A objeção ao argumento solipsista só pode se dar agora a partir de uma explicitação fenomenológica da noção de *alter ego*. Mas, antes de nos voltarmos às análises de Husserl sobre a experiência do outro, faz-se necessário, esclarecermos em que consiste, afinal, o *ego* transcendental reduzido pela *epoché* fenomenológica e por que a explicitação desta esfera transcendental originária pode conduzir a um aparente solipsismo.

Husserl inicia a *Primeira Meditação cartesiana* apontando para a necessidade de se apresentar um fundamento certo e seguro para a fundamentação das ciências. Essa exigência o conduz, tal como em Descartes, ao *ego cogito*, à evidência apodítica da experiência de si mesmo face à dubitabilidade da existência fática do mundo. Esse movimento de retorno a si mesmo como solo apodítico de evidência consiste no próprio processo da *epoché* fenomenológica que nada mais é que a suspensão de todas as questões relativas à existência fática, real e contingente do mundo. Tem-se unicamente como resíduo último da *epoché* fenomenológica o *ego* transcendental e o seu conjunto de vividos puros que configuram então o campo próprio da experiência transcendental disponível ao fenomenólogo.

É importante notar que tudo aquilo que era tido como existente antes da realização da *epoché* mantém-se inalterado em sua estrutura fenomenológica, apenas se encontra, agora, reduzido a um simples “fenômeno de ser”. É neste sentido que o conceito de “mundo” não é simplesmente negado ou descartado do horizonte da investigação fenomenológica. Também não é o “mundo existente” que é objeto de estudo da fenomenologia, mas sim o mundo considerado como “fenômeno de existência” (HUSSERL, 2001b, p. 36).

Pelo fato do *ego* transcendental restar como resíduo derradeiro da *epoché* fenomenológica a fenomenologia husserliana consiste justamente em uma explicitação sistemática do *ego* transcendental por si mesmo. É neste solo de investigação que surge a questão relativa aos outros “eus”, à vida intersubjetiva que constitui um mundo para todos, objetivamente válido. Enquanto *egologia* transcendental, não estaria a fenomenolo-

gia transcendental, de fato, condenada ao enclausuramento do *ego* em si mesmo e ao solipsismo? Como é possível justificar o sentido da objetividade do mundo, já sempre vivido como “aí-para-qualquer-um” (*für-jedermann-da*), e que permanece como portador de tal sentido, mesmo após a *epoché* fenomenológica?

São essas questões que orientam as investigações empreendidas por Husserl na *Quinta Meditação cartesiana* a partir de uma análise do sentido fenomenológico da experiência do outro. Análise que é encaminhada a partir da explicitação da noção de *empatia* (*Einfühlung*).

**A EXPERIÊNCIA DO OUTRO: O CORPO PRÓPRIO (LEIB),
A APERCEPÇÃO ANALÓGICA (ANALOGISCHE APPERZEPTION)
E O EMPARELHAMENTO (PAARUNG)**

A elaboração de uma teoria transcendental da empatia, da experiência do outro, ocupa um lugar central na fenomenologia husserliana, pois consiste no solo que possibilita a resolução das dificuldades relativas ao estatuto transcendental da objetividade do mundo. Nas palavras de Husserl: “[...] o alcance de semelhante teoria logo se revela muito maior do que parece a primeira vista: *ela fornece ao mesmo tempo as bases de uma teoria transcendental do mundo objetivo*” (HUSSERL, 2001b, p. 107).

Em relação à análise sobre a constituição do *alter ego* trata-se para Husserl, tal como aponta Pedro M. S. Alves, não de produzir qualquer prova da existência do outro e do mundo a maneira cartesiana, pois “a existência, em geral, não se demonstra – verifica-se” (ALVES, 2008, p. 336). Trata-se antes de “explicitar o sentido dos atos intencionais em que um outro sujeito é visado e posto como existente. Outrem não é, para a Fenomenologia, uma tese a demonstrar, como o fora outrora para Descartes – é um sentido a descrever. E um sentido de uma experiência que é sempre ‘minha’, seja quem for que, aí, para si mesmo diga ‘eu’” (Idem, *Ibidem*). O que está em jogo aqui é, portanto, a caracterização do *conteúdo de sentido* da apreensão de um *alter ego* na estrutura *noético-noemática*, a explicitação da *motivação* que conduz à experiência de um *alter ego* e a gênese do sentido do “outro” sob a forma do “outro *ego*”.

Com o objetivo de realizar uma plena elucidação das camadas constitutivas da experiência do *alter ego* Husserl propõe a realização de um

recurso metodológico necessário à consecução desta tarefa: a chamada *redução à esfera de propriedade (Eigenheit)*, isto é, a abstração de tudo aquilo que não me pertence, tudo aquilo que me é estranho (*Fremd*), aqui também incluído tudo aquilo que diz respeito à subjetividade alheia (o outro como *alter ego* e o que deriva disso, como os objetos de cultura e a objetividade de um mundo compartilhado intersubjetivamente) (HUSSERL, 2001b, pp. 109-110), ou seja, do fenômeno transcendental “mundo”, é retirada abstrativamente a camada de sentido fundada que remete à constituição intersubjetiva.

O que resta deste processo de redução abstrativa é justamente o “fenômeno do mundo” entendido como “*natureza primordial*” que me pertence e que deve ser distinguida da natureza pura e simples, ou seja, a natureza objeto de suas ciências. Nas palavras de Husserl: “em consequência dessa eliminação abstrativa de tudo o que é estranho a mim, restou-me uma espécie de mundo, uma natureza reduzida a ‘minha vinculação (*Eigenheit*)’ um *eu psicofísico*, com corpo próprio (*Leib*), alma (*Seele*) e *eu pessoal*, integrado a essa natureza graças a seu corpo (*körperlich Leib*)” (HUSSERL, 2001b, p. 112).

O fenômeno do *corpo próprio (Leib)* permanece como estrato noemático que resiste ao processo de redução à esfera da propriedade (*Eigenheit*). Ao considerar o corpo próprio como resíduo originário da redução à esfera da propriedade do *ego* (corpo que é aí entendido como um *corpo próprio (Leib) vivo, animado e orgânico* e não como mero corpo físico, estático, inanimado) Husserl destaca que a relação constitutiva do *ego* transcendental com o mundo se dá primariamente como experiência sensível do *corpo próprio (Leib)* que se realiza de diferentes modos em diferentes campos de sensações (como do tato, do olfato, da visão, etc.). “Percebo com as mãos (é graças a elas que tenho - e que posso sempre ter - as percepções cinestésicas e tácteis), com os olhos (é graças a eles que vejo), etc.; esses fenômenos cinestésicos dos órgãos formam um fluxo de modo de ação e estão submetidos ao meu eu posso” (HUSSERL, 2001b, p. 111).

Tem-se, assim, que é a partir do *corpo próprio (Leib)* que o *ego* transcendental se reconhece originariamente como “um homem”, como uma mônada enquanto unidade do que me é próprio, do que é o meu ser concreto. A partir daí, por meio da *semelhança* entre o *corpo próprio* do eu e o *corpo próprio* de outrem que aparece no campo perceptivo do *ego*,

ocorre uma *apercepção analógica* (*analogische Apperzeption*), na qual o sentido da unidade psicofísica do eu é transferido ao outro, que, então, é constituído como um *alter ego*. Deste modo, só na medida em que apareço corporalmente no mundo pode um outro corpo desse mundo emergir para mim como corpo de um outro sujeito e eu próprio para ele surgir enquanto sujeito corporal numa reciprocidade fechada.

O processo intencional de “apercepção analógica” que funda a experiência do outro é caracterizado por Husserl como um *emparelhamento* (*Paarung*). O emparelhamento é um processo geral da gênese passiva, ele designa esse fenômeno pelo qual um conteúdo reenvia algo para outro – no modo de uma transferência, de uma *transposição* (*Übertragung*) – segundo uma *síntese de analogia*. Dá-se, assim, na realização do emparelhamento, a *apresentação* (*Appräsentation*) de uma outra realidade psicossomática que é apreendida por analogia com a experiência originária de mim próprio.

Vê-se, assim, que nos movimentos de um outro corpo não estão presentes apenas translações físicas, esses movimentos são agora os sinais que expressam, por exemplo, disposições da vontade, sentimentos, emoções, etc. isto é, fenômenos de uma vida psíquica. Esses movimentos são agora gestos expressivos, eles são *comportamento* de uma vida psíquica na sua *corporalização*. As considerações de Alves apresentam com clareza o estatuto desta expressividade:

A dimensão somática da subjetividade é, assim, a do corpo interpretado segundo o regime da expressividade. O corpo, assim tornado corpo expressivo e remetido, na sua corporalidade natural, para simples fundo não-temático, sobre o qual se sobrepõe a consciência de uma vida psíquica somatizada é, por conseguinte, o modo originário de irrupção de um outro sujeito na minha experiência do mundo. Este desponta como um outro centro de organização de um mundo circundante, a partir do seu “aqui-agora”, mundo circundante que, na consciência da sua sobreposição com meu próprio, faz emergir por vez primeira o sentido “mundo comum” (ALVES, 2008, p. 348).

O sentido de “mundo comum” aberto pelo fenômeno da empatia (experiência do outro) é entendido como uma comunidade de mônadas

que funda intersubjetivamente a objetividade do mundo². É, portanto, a sedimentação de sentido realizada pela comunidade de mônadas que sedimenta o sentido da unicidade do mundo monadológico e do mundo objetivo.

Portanto, só pode haver uma única comunidade de mônadas, a de todas as mônadas coexistentes; em consequência, um único mundo objetivo, um único tempo objetivo, um único espaço objetivo, uma única natureza; e é preciso que essa única natureza exista, se é verdade que carrego em mim estruturas que implicam a coexistência de outras mônadas (HUSSERL, 2001b, p. 153).

É deste modo que a intersubjetividade transcendental, “o ser, primeiro em si” (Idem, p. 169), serve de fundamento àquilo que há de objetivo no mundo. Intersubjetividade transcendental que consiste na totalidade das mônadas que se unem nas diversas formas de comunidade e comunhão. Deste modo, vê-se que para Husserl, tal como aponta Zahavi³, a forma de uma comunidade intermonádica é o verdadeiro ponto de partida de uma filosofia transcendental constitutiva e que só por uma abstração unilateral se pode falar de um ego encapsulado numa consciência apodítica de si mesmo que torna o sentido *alter ego* em problema irresolúvel. Vê-se que foi buscando superar um aparente solipsismo no interior da sua fenomenologia que Husserl pôde desvelar em seus estratos constitutivos mais profundos um sentido originário e fundamental do campo transcendental de toda experiência: a intersubjetividade transcendental.

Se direcionarmos agora o olhar sobre a fenomenologia contemporânea observa-se que a concepção husserliana de intersubjetividade transcendental exerceu forte influência no pensamento de vários filósofos tais como Lévinas, Scheler, Merleau-Ponty e também no pensamento de Edith Stein. Também muitas foram as críticas direcionadas a este importante conceito da fenomenologia husserliana. Dentre os filósofos que mais revisitaram as análises husserlianas sobre a intersubjetividade está Merleau-Ponty. Tal como outros pensadores contemporâneos Merleau-Ponty expressa duras críticas à compreensão husserliana de intersubje-

² Mônada, conceito que Husserl toma emprestado de Leibniz, é entendido aqui como a plenitude concreta do eu.

³ ZAHAVI, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik.*

tividade, mas também retoma e aprofunda algumas análises empreendidas por Husserl relacionadas à explicitação da experiência do outro.

A LEITURA DE MERLEAU-PONTY SOBRE A CONCEPÇÃO HUSSERLIANA DE EMPATIA

Em relação ao aspecto crítico da leitura de Merleau-Ponty tem-se que Merleau-Ponty considera que a redução fenomenológica proposta por Husserl ao inibir o valor existencial do mundo da experiência acaba por recair em um contrassenso de tipo cartesiano, de modo que a “constituição de outrem” só pode se apresentar como uma solução insatisfatória, pois não se eleva aí em sua plena autonomia, o fundo primitivo de toda alteridade, uma vez que esta só vem a exprimir o seu sentido último no *ego constituinte*. No entanto, Merleau-Ponty também considera que Husserl busca exaustivamente eliminar a contradição realista do outro como uma relação de exclusão, transformando-a em “relação viva”. Neste sentido, a tese husserliana da apercepção analogizante permitiria revelar “um corpo encontrando em um outro corpo sua contrapartida que realiza suas próprias intenções e que sugere intenções novas ao eu, ele-mesmo. A percepção de outrem é a assunção de um organismo por outro” (MERLEAU-PONTY, p. 40). O que Merleau-Ponty procura enfatizar em relação a essa solução husserliana ao enigma do outro (mediante o uso do recurso à transposição aperceptiva) é que esta só se realiza cumprindo uma condição elementar: a primazia do eu transcendental. Assim, segundo Merleau-Ponty, mesmo tentando fundar a experiência intersubjetiva afastando-se de uma mera subsunção do *alter ego* pelo *ego primordial* Husserl formula sua teoria da intersubjetividade ainda sob o solo do eu transcendental. “Mesmo ainda se contrapondo a todo substancialismo egoico, Husserl aventa um solipsismo ontológico de direito. O ‘Eu Puro’ se torna, desde então, o fórum jurídico último por meio do qual “outrem” só pode surgir como uma manifestação acoplante” (SILVA, 2009, p. 233).

Apesar das críticas elaboradas em relação à concepção de intersubjetividade transcendental de Husserl, Merleau-Ponty realiza também, tal como apontamos anteriormente, um retorno à análise husserliana sobre a intersubjetividade que visa repensar algumas considerações husserlianas que serão decisivas para a própria filosofia de Merleau-Ponty. A aten-

ção de Merleau-Ponty se volta em especial para dois conceitos da análise husserliana sobre a experiência do outro, a saber, *natureza primordial* e *corpo próprio (Leib)*, também traduzido como *carne*. Merleau-Ponty observa que ao tomar a *natureza primordial* como “totalidade dos objetos que podem ser pensados originariamente e que, para todos os sujeitos comunicantes, constitui um domínio de experiência originária” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 216), Husserl visa apreender, em última instância, uma natureza “englobante, como um tipo de ser no qual já nos descobrimos investidos antes de toda reflexão” (MERLEAU-PONTY, 2000, p. 118). É nesse sentido que se pode afirmar que Husserl “entrevê pelo menos, atrás da gênese transcendental, um mundo onde tudo é simultâneo” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 226). Zielinski descreve com propriedade esta tese reelaborada por Merleau-Ponty:

É sobre o fundo do mundo como prévio, como experiência primordial, *que a analogia pode se exercer* (...). Eu encontro outrem a partir do mundo, em minha experiência do mundo – mas outrem não me é dado do mesmo modo que o mundo (...). O mundo é também o solo comum que torna possível o reconhecimento de outrem a partir de sua maneira de habitar o mundo (...) sem mundo, não há nem doação, nem constituição de outrem (...). Outrem é garantia de que o mundo não é ‘meu’ mundo, que é o ‘meio’ partilhado por nossa comunicação. Outrem faz aparecer então uma perspectiva quiasmática sobre o mundo, a qual sem ele, eu não acessaria (...) ele garante que a transcendência do mundo não é uma transcendência solipsista (ZIELINSKI, 2002, pp. 187-188, 213-214 *apud* SILVA, 2009, pp. 244-245).

Quanto à retomada do conceito de *carnalidade (Leiblichkeit)*, interessa a Merleau-Ponty o fato de que no interior da compreensão husserliana sobre a intersubjetividade o outro me aparece em carne e osso como corpo, portador de um comportamento expressivo. Tal manifestação não é mera ilusão, mas encarnação manifesta num fundo mais primitivo, atestado pela associação entre meu corpo e a carne do mundo. Neste sentido, outrem é também “carne de minha carne” (MERLEAU-PONTY, 1991, p. 22), numa espécie de vinculação originária entre eu como corpo, outrem como corpo e o mundo. A alteridade torna-se assim, radicalmente, carnalidade.

As considerações de Merleau-Ponty sobre a constituição da intersubjetividade transcendental em Husserl nos mostram de maneira clara como tais análises husserlianas permanecem vivas até hoje e servem de ponto de partida fecundo para a realização de renovadas investigações sobre o estatuto da intersubjetividade no pensamento contemporâneo.

REFERÊNCIAS

ALVES, P. M. S. "Empatia e ser-para-outrem: Husserl e Sartre perante o problema da intersubjetividade". In: *Estudos e Pesquisas em Psicologia*, Ano 8, N. 2, p. 334-357, 2008.

CARR, D. The "Fifth meditation and Husserl's cartesianism". In: *Philosophy and phenomenological research*, Rhode Island, v. 34, n. 1, p. 14-35, 1973.

DEPRAZ, N. "Commentaire de la Cinquième Méditation (Deuxième partie: § 49-62)". In: LAVIGNE, J.-F. (Ed.). *Les Méditations cartésiennes de Husserl*. Paris: Vrin, 2008.

DESCARTES, R. *Meditações sobre filosofia primeira*. Campinas: E. Unicamp, 2004.

HUSSERL, E. *Analysen zur passiven Synthesis* (Husserliana XI). Haag: Martinus Nijhoff, 1966.

_____. *Cartesiansche Meditationen* (Husserliana I). Haag: M. Nijhoff, 1973a.

_____. *Die Bernauer Manuskripte über das Zeitbewusstsein (1917-1918)* (Husserliana XXXIII). Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 2001a.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Haag: M. Nijhoff, 1954.

_____. *Meditações Cartesianas*. São Paulo: Madras, 2001b.

_____. *Späte Texte über Zeitkonstitution (1929-1934). Die C-Manuskripte* (Husserliana Materialien VIII). Dordrecht: Springer Verlag, 2006b.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Erster Teil)* (Husserliana XIII). Haag: Martinus Nijhoff. 1973b.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Zweiter Teil)* (Husserliana XIV). Hagg: Martinus Nijhoff. 1973c.

_____. *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität (Dritter Teil)* (Husserliana XV). Hagg: Martinus Nijhoff. 1973d.

_____. *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. (Husserliana X). Haag: Martinus Nijhoff. 1966.

LÉVINAS, E. *Altérité et transcendance*. Montpellier: Fata Morgana, 1995.

MENSCH, J. R. *Intersubjectivity and transcendental idealism*. New York: State University of New York Press, 1988.

MERLEAU-PONTY, M. *A Natureza*. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

_____. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 1994.

_____. *O visível e o invisível*. São Paulo: Perspectiva, 1992.

_____. *Psicologia e pedagogia da criança: Curso da Sorbonne (1949-1952)*. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

_____. *Signos*. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

MOURA, C. A. R. de. "Husserl: significação e fenômeno". In: *Dois Pontos*, v. 3, n. 1, Curitiba, 2006.

RICOEUR, P. *A l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 2004.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil. 1990.

SAN MARTÍN, J. "El solipsismo en la filosofía de Husserl". In: *Endoxa: Series Filosóficas*, n. 1, p. 239-258, Madrid, 1993.

SCHNELL, A. *Husserl et les fondements de la phénoménologie constructive*. Grenoble: Millon, 2007.

_____. "Intersubjectivity in Husserl's work". In: *META: Res. in Herm., Phen. And Pract. Philosophy*, v. 2, n. 1, p. 9-32, 2010.

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

ZAHAVI, D. *Husserl und die transzendente Intersubjektivität. Eine Antwort auf die sprachpragmatische Kritik*. Dordrecht: Kluwer Academic Publishers, 1995.

ZIELINSKI, A. *A Lecture de Merleau-Ponty et Levinas: le corps, le monde, l'autre*. Paris: PUF, 2002.

A crítica fenomenológica do trabalho em o “Marx” de Michel Henry

José Luiz Furtado
(UFOP)

I

A obra de Michel Henry se caracteriza como uma filosofia da vida. A vida humana é para ele o ser absoluto, no sentido fenomenológico em que ser significa a essência do aparecer. Ser, afirma Henry, quer dizer aparecer¹. A fenomenologia de Husserl situou a essência da fenomenalidade na consciência e Heidegger no *Dasein*. Para Husserl a consciência designa o ser em sentido absoluto, pois todo aparecer possível tem a forma de uma *consciência-de*, isto é, de vivências intencionais que visam qualquer coisa que não lhes pertence como um conteúdo imanente². A consciência tem a forma de uma subjetividade essencialmente voltada para a exterioridade de tal modo que é justamente esta transcendência, esta capacidade extraordinária de ser fora de si, abrigando em seu seio o que ela própria não é, que a faz ser, justamente a essência da fenomenalidade. Porque de fato a simples análise do aparecer considerado em sua forma pura revela já, como pressuposto radical da fenomenologia, a precedência fundante do aparecer em relação ao ente que nele se apresenta e aparece, ao mesmo tempo em que sua radical diferença. O ser – afirmou Heidegger – é sempre o ser do ente sem ser jamais nenhum ente. O que poderíamos traduzir em linguagem Husserliana afirmando que a consciência – ser – é sempre consciência de alguma coisa que ela mesma não é, ou que a fenomenalidade dos fenômenos é de tal forma que o que aparece como fenômeno é sempre o ente. O ser do *Bewusstsein* e do *Dasein* é o mesmo: o ser enquanto se apresenta a nós lá na dimensão ontológica da exterioridade de um mundo. Ao

¹ *L'Essence de la manifestation*, p. 34.

² “O existente absoluto existe sob a forma de uma vida intencional que, seja qual for o que se encontra presente à consciência, é ao mesmo tempo consciência de si mesmo” (*Logique formelle et transcendantale*, p. 363). “Não há lugar concebível onde a vida da consciência não esteja presente ou deveria estar, e onde teríamos acesso a uma transcendência que pudesse ter qualquer outro sentido que o de uma unidade intencional reveladora na e pela subjetividade mesma da consciência”. (Idem, p. 316, § 94 [209]).

contrário, haveria na filosofia de Marx a pressuposição da vida concebida a partir da afetividade da sua essência imanente e individual, presente, por exemplo, na noção central de “força viva de trabalho”³.

A leitura de Marx por Michel Henry possui assim um traço fenomenológico próprio calcado na ideia da redução à imanência da vida individual do sentido último de todas as categorias sociológicas, econômicas e

³ Cf. GRÉGORI, J. Sur la situation phénoménologique du Marx de Michel Henry, p. 2. *O caráter problemático da leitura de Marx por Henry reside, paradoxalmente, na ausência radical de toda teoria da passividade no exato momento em que ela se revela como fundamento oculto unicamente suscetível de tornar inteligível, ao mesmo tempo que essa interpretação, a questão da historicidade das categorias objetivas da economia. Segundo Michel Henry seu livro sobre Marx não poderia ser devidamente compreendido sem uma leitura prévia de 'A essência da manifestação'. Mas qual seria exatamente isso sem o que um leitor desavisado do "Marx" ficaria desorientado quanto ao fundamento principal da interpretação ali levada a cabo por Henry? Segundo GRÉGORI (op. cit., p. 32) o exame das notas preparatórias escritas por Henry para a redação do "Marx" permite responder que se trata da ausência de uma teoria da passividade originária da vida – tese desenvolvida por Michel Henry em *L'Essence de la manifestation* – na própria filosofia de Marx. O mais importante no entanto, assinala o autor, “não é apenas que o pensamento de Marx ignore o problema ontológico da passividade, mas que ele se encontre fundamentado na tese rigorosamente oposta segundo a qual a vida é originária e essencialmente, atividade pura”. Reside aí, sem dúvida, a resposta à questão da situação do “Marx” no conjunto da obra de Henry, quer dizer, se se trata ou não de ruptura ou da aplicação das intuições originárias dos primeiros livros a um domínio específico da realidade econômica e social, ausente nas obras iniciais. “Porque tais intuições – afirma GRÉGORI categoricamente – não podem absolutamente ser aplicadas na leitura e interpretação de um texto no qual não cabem”. A tese de Marx é a de que a essência da práxis é pura atividade.*

Quanto ao problema da historicidade, trata-se de mostrar que pode ser entendido como o das condições ou da situação da instância transcendental no que ela fundamenta, e das insuficiências que podemos, de fato, pelo menos à primeira vista, diagnosticar no seu tratamento por Henry, nada tem a ver... a qualquer focalização de Henry sobre a passividade e o sofrimento da vida, mas ao contrário, na impossibilidade de Henry poder mostrar, a não ser obscuramente, como a historicidade e as condições da atividade se fundamentam na passividade ontológica originária de todo ser vivo, ao trabalhar, produzir e consumir. Independentemente do que se passa na obra de Marx a dificuldade com a qual Michel Henry se depara reside na impossibilidade de levar a cabo até o fim a redução fenomenológica à passividade da vida das categorias da existência social como um todo. Da mesma maneira como a redução husserliana da percepção à atividade transcendental constituinte da consciência deixava sempre um resíduo irreduzível, Michel possui plena ciência da impossibilidade de traduzir a filosofia marxiana da práxis na linguagem e nos conceitos da “Essência da manifestação”, ou seja, de reduzir a práxis tal como Marx a compreende à passividade da essência egológica da vida que se sente a si mesma se auto afetando. É a ideia mesma e a possibilidade da redução fenomenológica que está rigorosamente em jogo. Seria este o motivo pelo qual concedeu razão a Paul Ricoeur por ocasião de uma entrevista entre os dois, concordando, ao menos provisoriamente, que de fato, “O capital” não contém explicitamente qualquer referência a uma ontologia da passividade como fundamento da práxis.

políticas. Se esta empreitada foi ou não bem-sucedida em sua totalidade ou no que respeita aos domínios particulares da experiência histórica sobre os quais se debruçou, não nos convém analisar aqui. O que interessa é, sobretudo, o traço comum às fenomenologias da história compartilhado pela análise de Henry. Tanto a desconstrução heideggeriana da história da metafísica quanto a “reativação” husserliana das origens esquecidas das formações teóricas, notadamente as científicas, intentam reestabelecer a genealogia das esferas ideais explicitando seus fundamentos transcendentais à maneira Kantiana. O caminho da fenomenologia, enquanto filosofia fundacional, é o de um questionamento retroativo que visa analisar criticamente a aparentemente imediata objetividade do mundo, seja o mundo da vida cotidiana ou dos conceitos científicos. O que há de novo no questionamento marxiano em relação a estas tentativas de estabelecimento da genealogia dos conceitos e teorias é a inclusão da esfera dos fenômenos e teorias econômicas. A teoria da genealogia posta em ação no seu “Marx”, permite a Michel Henry reconduzir os fenômenos econômicos à esfera onde se situa o fundamento que os engendra e, por esta via, faculta a desconstrução da sua ilusória autonomia ontológica. Os fenômenos humanos não tem originariamente qualquer significação econômica propriamente dita, a começar pelo trabalho e a produção dos valores de uso cujo consumo é necessário à vida.

Assim como a fenomenologia de Husserl pressupõe a redução da totalidade do ser à fenomenalidade e desta à sua essência na consciência intencional, também a fenomenologia de Michel Henry se caracteriza pela intenção de reduzir todo o campo do ser e da objetividade à esfera da imanência da vida. Ser quer dizer aparecer. Mas enquanto para Husserl todo aparecer remete à estrutura da consciência intencional, para Henry, toda abertura de um mundo, de um campo de visibilidade ou de um horizonte fenomenológico se enraíza na afetividade da vida. O processo de fenomenalização da fenomenalidade se enraíza, pressupõe e se faz acompanhar, pelas suas ressonâncias afetivas na interioridade da vida egológica. Deste ponto de vista podemos afirmar que a filosofia de Henry se caracteriza por um acosmismo radical, por uma refutação do mundo e da realidade objetiva em geral, juntamente com a consciência intencional que é sua condição transcendental de possibilidade. No livro dedicado por ele ao estudo da obra de Marx, esse acosmismo é surpreendentemente confrontado com o mundo social e econômico do capitalismo, forçando Michel Henry a estender até esse mundo a redução fenomenológica à imanência da vida e da práxis. O resultado consistirá em uma análise genial da qual emergirá um Marx crítico da economia, segundo uma crítica essencialmente desconstru-

tiva de toda pretensão dessa esfera da “vida social” a constituir um domínio ontológico específico sobre o qual pudesse se assentar qualquer forma possível de realidade, inclusive e principalmente as determinações efetivas da atividade e da vida em sentido econômico.

II

Nos *Manuscritos econômicos e filosóficos* o jovem Marx enaltece a concepção hegeliana do trabalho como processo dialeticamente simultâneo de objetivação e desobjetivação. “A grandeza da *Fenomenologia* hegeliana e de seu resultado final, escreve Marx, consiste, de uma parte, em que Hegel compreenda a autogeração do homem como processo, a objetivação como desobjetivação, alienação e superação dessa alienação; em que compreenda então a essência do trabalho e conceba o homem objetivado, verdadeiro, pois esse é o homem efetivo como resultado de seu próprio trabalho”⁴.

Este texto aponta com clareza os pressupostos hegelianos da análise marxiana do trabalho, que permitem situar a determinação da realidade da práxis no processo de objetivação, considerando o trabalho a partir da

⁴ *Manuscritos econômicos e filosóficos*, p. 37. Na “Fenomenologia do espírito” lê-se a propósito da alienação, não só como essência do trabalho, mas também da linguagem: “Linguagem e trabalho são exteriorizações nas quais o indivíduo não se conserva nem se possui mais em si mesmo; senão que nessas exteriorizações faz o interior sair totalmente de si, e o abandona a Outro” (*Fenomenologia do espírito*, §. 312, p. 198. Grifado por mim). Tanto as frases ditas quanto as coisas produzidas de fato adquirem autonomia, respectivamente, em relação ao falante e ao trabalhador. Os sentidos das palavras pronunciadas derivam pelo mundo nas interpretações dos outros, as coisas seguem seu curso no mercado de modo que estas objetivações e exteriorizações de si são também formas de alienação. Trabalho e linguagem são reduzidos por Hegel à estrutura dialética universal da negação da negação. Tanto na linguagem como no trabalho ao não se conservar nem se possuir mais em si mesmo, ao projetar seus pensamentos no sentido das palavras que enuncia e suas capacidades subjetivas na coisa produzida, o indivíduo ao mesmo tempo nega a individualidade do seu agir e pensar e confirma sua efetividade, principalmente no caso da linguagem, ao comunicar universalmente o “trabalho” interior da sua consciência. Ser é ser no exterior de si, existindo à distância de si de tal modo que nessa objetivação de si, é esse si mesmo que ganha efetividade como alienação, justamente, de si. Um si que resulta do reconhecimento do que é próprio no outro.

Para Hegel o que é mais importante em relação ao trabalho em geral na sociedade burguesa, é que a perseguição da realização egoísta dos fins individuais não contradiz o ponto de vista do universal já, que por efeito da “mão invisível” do mercado, a competição termina conduzindo ao desenvolvimento social da riqueza, beneficiando indiretamente a todos. Conciliação entre a individualidade e a totalidade social, o particular e o universal, na e pela unidade consciente de si representa da pelo Estado.

estrutura ontológica da alienação⁵. O trabalho é a coisificação da atividade na medida em que a fixa num objeto exterior ao indivíduo, de modo que o destino do que é produzido será também, identicamente, o da própria atividade produtora do indivíduo e da sua liberdade, nela encarnada⁶. Deste ponto de vista, se a propriedade privada aliena o trabalhador, será somente porque o produto do seu trabalho, do qual ela o separa é, originariamente, a realidade objetivada da sua própria vida: potência atualizada⁷. Ao exigir a transferência para outrem do produto no qual a atividade do trabalhador se objetivou, se realizando nele, a propriedade privada dos meios de produção separa o indivíduo da sua própria essência alienando-o de si mesmo⁸. A hipótese de existência de um trabalho de natureza não alienante e, portanto, a hipótese da abolição da propriedade privada, que permitiria aos trabalhadores se apropriarem imediatamente dos seus produtos gerindo todo o processo da sua produção e distribuição, é justamente o que Marx, antes de 1844, denominará “socialismo”⁹. *Porque a realização do trabalho como*

⁵ Na verdade a concepção hegeliana do trabalho remonta à formulação aristotélica do conceito de práxis no § 06 da *Ética a Nicômaco*. De fato, ao caracterizar como “técnica” uma das formas fundamentais da atividade humana racional, Aristóteles enfatiza muito mais o saber produtivo (*poiesis*) do que o saber usar na atividade de consumo. Ao fazê-lo desconsidera o fato de que toda produção pressupõe e está subordinada ao uso e à utilidade, à satisfação de uma necessidade. A *Ética a Nicômaco* descreve o saber contido na atividade do artesão a partir do resultado objetivo que dela resulta. “O que está em questão é que esse saber se mostre no resultado da atividade, ou seja, na obra” (FIGAL, G. *Introdução a Martin Heidegger*, p. 63). O que está em questão, por esta via, o saber imamente ao exercício efetivo da atividade, afetivamente vivido como esforço, mas estampado objetivamente na forma da obra, não o sentimento de agir, mas a contemplação da coisa produzida.

⁶ A única certeza capaz de resistir, no homem, à eliminação da contemplação teórica e da revelação hermenêutica como formas de doação da verdade, que resulta de um certo “ceticismo” da época moderna é, para H. Arendt, a certeza de que “o homem pode conhecer o que ele mesmo faz” (ARENDR, H. *Condition de l’homme moderne, Paris: Calmann-Lévy, 1983, p. 318. Apud. CANTIN, Serge. Grandeur et Limites du Marx de Michel Henry. In: Dialogue XXIX, N.º. 3, 1990, 387-398, p. 394*). Mas porque o que nós mesmos fazemos é mais certo, senão porque o resultado objetivo do fazer se enriquece da certeza que recebe do próprio ato de fazer? Objetivamente considerados, o objeto natural não difere em nada do artefato. O modo da aparição é o mesmo nos dois casos.

⁷ Esta atualização vista a partir do observatório das capacidades subjetivas imanentes da vida, essa passagem da potência ao ato, é também uma alienação posto que ao atualizar-se na obra, a atividade cessa imediatamente de ser o que ela é: uma potência subjetiva. Nesse sentido preciso a alienação é, para Hegel, determinação da realidade. A mera capacidade subjetiva de produzir algo, somente se transforma em uma atividade efetiva quando é capaz de consumir uma obra objetivamente eficaz, ela própria, para o uso. Ver a nota 9, em seguida.

⁸ Cf. HAARSCHER, G., *L’ontologie de Marx*, p. 45.

⁹ A simplificação da máquina, do trabalho, é utilizada para converter em operário o homem que ainda está se formando, o homem ainda não formado – a criança –, assim como o operário tornou-se uma criança desamparada. A máquina acomoda-se à fraqueza do homem para converter o homem fraco em máquina” (*Manuscritos*, pp. 17-18). A mecanização simplifica o processo de trabalho a tal ponto que torna possível às crianças, que ainda não adquiriram nenhuma habili-

objetivação é o que torna possível a alienação mesma, isto é, a determinação ontológica da essência humana, efetivamente considerada enquanto processo de objetivação de si, é sobre essa objetivação que sua liberdade deve atuar como seu reino próprio. Assim, “na medida em que o homem contempla a si mesmo no mundo criado por sua atividade própria, em que é sua própria essência que se lhe apresenta no objeto do seu trabalho, só podendo se lhe apresentar dessa forma, isto é, como objeto da sua própria objetivação, então é a própria essência da sua vida genérica que retiramos do indivíduo se lhe retiramos o objeto do seu trabalho”, afirma Michel Henry¹⁰.

De fato, para o Marx dos *Manuscritos econômicos e filosóficos* a propriedade privada não é ainda considerada, como será no Capital exclusivamente pelo viés dos meios de produção, como propriedade capitalista, portanto, mediadora da exploração do homem pelo homem através da extração de mais-valia do trabalho vivo. A propriedade como vimos não é dissociável da individualidade da qual é a expressão mais genuína, seu

dade produtiva específica, trabalharem. Ao contrário, para Hegel o trabalho é “o ser-para-si que se exterioriza a si mesmo e se transfere para o elemento da permanência; a consciência trabalhadora vindo assim à intuição do ser independente como intuição de si mesma” (*Phénoménologie de l'esprit*, I, p. 165, grifado por mim). O trabalho suprimindo a alteridade do objeto, como a do objeto natural, suprime ao mesmo tempo a alienação do sujeito. Este processo é descrito pro HAASCHER como se segue: “de uma parte a consciência trabalhadora ou o espírito saem de si mesmos, se expõe no mundo, deixam a interioridade pura da sua identidade a si (e nesse sentido a objetivação é alienação, vir a ser outro que si mesmo), de outra parte esta saída para fora de si tem por finalidade e como sentido próprio, a transformação do dado natural imediato, isto é, a objetividade no seu ser lá diante de, sob a forma estranha do ser inumano da natureza oposta à liberdade do sujeito, em um objeto espiritualizado que não mais pode ser efetivamente definido pela categoria ontológica da exterioridade uma vez que nele a consciência intui sua própria obra. Neste caso a objetivação será de fato desalienação já que suprime a alteridade natural. A alienação é ao mesmo tempo a condição do surgimento de uma objetivação não alienante, ou seja, do mundo cultural das coisas produzidas pelo homem.

¹⁰ Cf. M, I, p. 114. “A verdadeira mediação em sentido hegeliano é a mediação que se nega, a relação que se anula enquanto relação pelo fato de que ela é relação a si, mas de sorte que o termo assim idêntico a si se reencontra, ao menos, como ele mesmo” (LEBRUN, G. Hegel e a ingenuidade cartesiana. In: *Analytica*. Rio: UFF, 1998, p. 165). Esta estrutura dialética caracteriza a noção hegeliana de trabalho. Primeiramente o homem se defronta com uma natureza estranha e ameaçadora, como seu outro. Nesta multiplicidade objetiva ele reconhece a matéria das suas próprias forças genéricas que existem primeiramente nele sob a forma ontológica da carência. Por exemplo, a fome que nos leva ver na natureza a matéria do alimento *humano* que necessitamos. A produção consistirá então em transformar a natureza conferindo-lhe a forma objetivada de uma necessidade humana, como coisa de consumo. Deste modo, através da força transformadora do trabalho o gênero humano se transforma na essência da própria natureza, de uma natureza adequada ao desenvolvimento da essência genérica humana. A história constitui, deste ponto de vista “a humanização progressiva do dado exterior; o advir de uma objetividade no seio da qual o homem se encontrará inteiramente junto a si” (HAASCHER, p. 106). Ora, é justamente um tal movimento que Hegel denomina “trabalho” na Fenomenologia do espírito.

conceito se confundindo com aquilo que cada um tem de mais próprio, seu corpo, habilidades, sentimentos e pensamentos etc. Ora na Ideologia alemã Marx vai empreender uma decisiva separação entre a individualidade da vida e seus produtos objetivos. A dimensão autêntica da vida individual não dependerá mais, nesse caso, da propriedade privada, seja no sentido da sua projeção nela, seja no sentido da reapropriação revolucionária por parte dos trabalhadores, dos meios de produção que de direito lhes pertence¹¹.

¹¹ Cf. BAASSIRI, op. cit. p. 101. Sobre a influência da dialética do senhor e do escravo no jovem Marx ver: FLICKINGER, H-G., *Marx e Hegel; o porão de uma filosofia do social*, pp. 62-63. HAASCHER (op. cit., p. 51) mostra como a problemática do trabalho no jovem Marx vai cada vez mais se deslocando na direção da superação da ideia de trabalho como atividade poética, subordinada à realização de uma finalidade exterior, até uma ontologia da atividade em sentido imanente, próxima do que Aristóteles denomina práxis na Ética a Nicômaco (ver nota 7). Segundo o autor para o jovem Marx o trabalho não alienado é a atividade satisfatória e prazerosa por ela própria, autônoma. O trabalho assalariado é um meio para a produção da satisfação material do trabalhador. Por definição o salário em troca do qual o trabalhador vende seu dia é um meio para a aquisição dos bens materiais necessários para a manutenção da sua vida. A necessidade de sobrevivência material se sobrepõe, pois, a qualquer satisfação que o trabalhador possa obter do exercício direto da sua própria atividade, a qualquer forma de gozo imanente que possa lhe advir. O que se encontra em causa nessa abordagem dos problemas é indiferente à pobreza tanto quanto à riqueza em sentido material, isto é, à satisfação ou frustração das necessidades exteriores à atividade, ao campo, portanto dos objetos de consumo que o salário possa facultar ao trabalhador. A problemática concerne ao sentido mesmo da atividade: desde que a atividade se encontra subordinada como meio a um fim exterior a ela, será dita alienada e a atividade típica nesse caso é a do trabalho enquanto visa a satisfação das necessidades porque se trata de uma atividade meio. Nesse sentido em nada importa se o trabalhador irá ou não se apropriar imediatamente ou em maior ou menor quantidade dos bens produzidos por ele, pois é o sentido mesmo desta apropriação que se encontra em causa. A alienação é imanente a atividade, não mais residindo na determinação do destino dos seus produtos, se situando doravante no seu sentido para a vida do trabalhador. No limite o jovem Marx visa, radicalizando a ontologia do sentido imanente da práxis, à extinção da própria categoria do trabalhador e da atividade enquanto trabalho (p. 53). Da ideia da separação alienante do trabalho dos seus meios, do controle do trabalhador sobre o conjunto do seus produtos, surge a da alienação da vida das suas potencialidades subjetivas promovida pelo exercício de atividades cujo esforço desprazeroso demonstra sua inadequação. Uma atividade alienada é a que não visa imediatamente o gozo da sua própria efetuação imanente. Nesse caso **o homem alienado por excelência, é o trabalhador** (é o que pensa também Aristóteles). “Marx tende a suprimir de uma só vez a política e a economia na medida em que em ambas as esferas se trata de atividades não autônomas”. Nem como trabalhador nem como cidadão os indivíduos participam efetivamente da atividade universal que permanece extrínseca as suas vidas cotidianas. No caso da cidadania, como a vida genérica identificada por Marx à sociedade e suas leis, aparece como um quadro exterior aos indivíduos, como limitações arbitrariamente impostas aos seus desejos, escolhas e atividades, “como limitação da sua independência original” – tal como pensava a doutrina jusnaturalista em geral – a atividade política aparecerá também como governada por finalidades extrínsecas. A atividade política torna-se um artifício empregado pela sociedade a fim de justificar uma participação dos indivíduos na vida universal do gênero que lhe é interdita na vida concreta e cotidiana. A mesma coisa se passa no trabalho. Inserindo-se na estrutura social da produção objetivada o indivíduo conecta sua atividade a de todos os outros trabalhadores, mas nada mais faz do que submeter-se juntamente com eles

Ora o Marx da maturidade não reterá nada dessa primeira formulação da essência do trabalho elaborada a partir da dialética hegeliana. Ao contrário de compreender o trabalho como processo de objetivação através do qual o indivíduo confirmaria na materialidade da coisa produzida, na utilidade por ele conferida à matéria prima dando-lhe uma forma suscetível de satisfazer sua necessidade, Marx, situando-se a partir do observatório da subjetividade do esforço vivido individualmente de agir, definirá o trabalho a partir da sua imanência à vida como afetividade¹². A presença pontual da

às finalidades exteriores que lhes são impostas pela economia. Não são suas próprias forças subjetivas que ele exterioriza, mas as do trabalho requeridas e determinadas em sua forma e conteúdo pela produção capitalista. O que poderia ser uma sociedade onde a produção dos bens não mais dependeria do trabalho ou onde este se tornaria uma atividade autônoma com fim em si mesma, e onde o Estado e a cidadania não mais significassem a submissão a normas exteriores limitadoras do egoísmo individual, a obra de Marx silencia. A ideia de uma atividade que não constituiria, como o trabalho, em um meio adaptado às finalidades exteriores da produção – seja capitalista ou comunista – sendo seu objetivo o gozo subjetivo e individual do seu desenrolar, vamos encontra-la apenas nas atividades artísticas e eróticas.

Mas o jovem Marx não reivindica para a subjetividade considerada em sua individualidade egológica um estatuto supremo. O interesse genérico, o ser social, a vontade geral pertencem imediatamente à própria essência da atividade humana, enquanto universal. Ao submeter sua atividade a leis genéricas universais o indivíduo não se sacrifica de forma nenhuma a uma totalidade que o ultrapassaria, a uma estância estrangeira, levando a cabo, ao contrário sua natureza verdadeira. Em um mesmo movimento a atividade se volta para a universalidade social e para si mesma, isto é, torna-se seu próprio fim (p. 92). A vida individual e a vida genérica tornam-se essencialmente idênticas quando a atividade assume uma forma universal porque nesse caso, desligando-se de todo interesse, apenas atualiza uma potencialidade humana genérica. Não há alienação senão quando esta identidade é abstratamente representada como identidade com uma totalidade exterior, contingente, como seria o caso da sociedade capitalista. O trabalho no caso da sociedade capitalista é alienado porque se trata da sua submissão a uma forma “má” de objetividade porque particularizada e contingente historicamente falando. De todo modo é certo que “quando Marx fala de supressão da objetividade, visa um fenômeno mais radical do que a apropriação do produto do trabalho pela sociedade comunista em detrimento da “industrial” (HAASCHER, op. cit., p. 168). Posição que é a mesma de Michel Henry segundo o qual a alienação que se produz quando situamos o homem na condição de objeto, se encontra ligada a uma condição histórica e contingente na qual o trabalhador assalariado vende seu trabalho para outros que se apropriam do seu produto (Cf. HENRY, M. Marx, I, p. 115). Este fenômeno reside na inversão da teleologia da ação em sentido ontológico, que submete seu exercício à realização de uma finalidade exterior e portanto ao domínio de leis que lhe são estranhas, como por exemplo no caso da produção automatizada. Tudo se resume em saber se o trabalho pode efetivamente assumir uma forma adequada à essência da atividade humana autêntica enquanto tem em si mesma seu próprio fim, ou se, ao contrário, seria necessariamente alienante restando às atividades “espirituais” tais como a arte, a ciência e a filosofia, a tarefa de definir as atividades não objetivantes e não alienantes.

¹² JANICAUD (*La phénoménologie dans tous ses états*, p. 111) faz notar que a imanência não pode ser definida estritamente como um estrutura na medida em que não implica qualquer relação. Relação pressupõe distanciamento. Ao contrário a estrutura da imanência consiste na sua “pura auto referência”, que configura uma interioridade completamente “tautológica”, uma relação a si que não é mesmo, propriamente falando, uma relação. A questão de saber como temos acesso a essa interioridade monadológica não tem sentido posto que nós a habitamos. Esta presença a si constitui o ser da vida egológica. (Cf. MARX, II, 171-172)

definição idealista do trabalho a partir da representação consciente de um objetivo a ser alcançado, de um objeto a ser produzido, representa, segundo a leitura henriana, apenas uma “sequela”¹³ do seu passado hegeliano. Tal é a propósito o caso da comparação do trabalhador com a aranha e a abelha, ressaltando que o pior produtor humano se distinguiria da abelha por ter na cabeça a fórmula do mel e da aranha por ter que desenhar mentalmente a teia antes de fazê-la, de tal modo que “o resultado a ser alcançado pelo trabalho preexiste idealmente na imaginação do trabalhador”¹⁴. Na passagem citada, sendo o trabalho coordenado pela representação de um objetivo, nos leva a pensar o papel que uma filosofia materialista poderia assegurar ainda à imanência da necessidade. Idealmente considerada a atividade poiética depende apenas da decisão voluntária e livre de produzir tal coisa, quer a necessidade exista ou não, e sua concretização se referiria apenas à existência dos meios efetivos de produzir o que foi decidido¹⁵.

A consideração da necessidade como teleologia imanente permitirá contrapor à representação, como móbil do trabalho, a passividade essencial mediante a qual cada indivíduo experimenta em si, ao mesmo tempo em que a necessidade, sua força pateticamente motivadora em busca da satisfação, seu sofrimento e sua urgência. A origem do trabalho é assim pulsional, como Freud afirmava, a propósito, que as pulsões seriam as forças que põe o aparelho psíquico em funcionamento, isto é, que o forçam a “trabalhar”¹⁶.

¹³ Cf. MARX, II, 171-172.

¹⁴ *Capital*, Livro I, III.

¹⁵ Mas, vista do lado contrário, a necessidade, fenomenologicamente compreendida, por ser imediatamente o sofrimento de uma falta, implica eideticamente a ação de satisfazê-la, a transformação ela mesma afetiva do sofrimento em gozo. Então, os indivíduos jamais estiveram na vida em uma situação na qual pudessem deliberar sobre o fazer e o não fazer em relação às suas necessidades. Os homens estão condenados ao trabalho no sentido em que estão condenados pela estrutura ontológica da necessidade a agir para satisfazê-la, nem que seja através do choro, quando ainda bebês, apelando para o reconhecimento do outro.

¹⁶ KUHN, R., *Lecture de Marx e critique de l'économie chez Michel Henry*, pp. 87-111. De fato, como Freud mostra em “A interpretação dos sonhos”, é próprio do modo de ser das necessidades provocarem um sofrimento que aspira sua própria supressão, sem que, no entanto, possamos indicar, pelo menos na criança, a representação explícita dessa supressão como sendo uma finalidade. O sofrimento é originariamente uma força definida pela sua tendência à autossupressão do mesmo modo como o gozo implica a ânsia de sua intensificação. Segundo a terminologia freudiana a vida psíquica seria regida pelas leis da economia pulsional segundo as quais a excitação tende a um incremento, isto é, à intensificação ou à diminuição. Se podemos falar de crescimento a propósito da necessidade é apenas no sentido em que sua persistência no tempo intensifica seu sofrimento. Satisfazer a necessidade significa então extirpar o sofrimento dando uma nova tonalidade à substancialidade afetiva sobre a qual a vida se assenta. *O sofrimento é, pois, a tonalidade afetiva característica da experiência vivida da necessidade*. A satisfação é um movimento pulsional nascido do próprio sofrimento, imanente a ele, não proveniente de nenhuma forma da consciência da ne-

Trabalhar não significa mais originariamente, portanto, a partir do paradigma da vida afetiva, *producere*, ou por diante de si objetivando-se e alienando-se em seu produto próprio, característico da atividade individual objetivamente considerada tantas vezes denominada por Marx “força viva de trabalho”¹⁷. Trabalhar quer dizer o esforço subjetivamente vivido,

cessidade. Sem evitar o jogo das palavras, a satisfação da necessidade não advém da representação da necessidade da satisfação, isto é, da consciência da necessidade como carência disto ou daquilo. A fonte originária da satisfação é o próprio sofrimento, sua intensidade dolorosa enquanto *telos* afetivo, pois é a ele que ela se destina e dele provém sua impulsão. De modo que a intensidade, quer dizer, o peso do sofrimento, não depende em nada da necessidade objetivamente considerada. Ao contrário ela advém e só pode advir da sua subjetividade, da afetividade que impede ao sujeito tomar distância e escapar de qualquer forma que seja do seu sofrimento. Dito de outra forma, o sofrimento e o mal-estar provocado pelas necessidades insatisfeitas não estão nas próprias necessidades objetivamente consideradas, na carência do alimento, mas no fato do sofrimento provocado por ela – da fome – encontrar-se imerso em seu próprio ser, sem qualquer possibilidade de escapar de si, a menos que a situação seja transformada completamente e uma outra tonalidade afetiva venha tomar seu lugar na vida. Reside aí, segundo Michel Henry, o princípio de todo agir humano. Trata-se da atividade indeclinável pela qual a vida trabalha para transformar o mal-estar da necessidade insatisfeita em bem-estar da satisfação, quer esta atividade seja endereçada ao poder da imaginação subjetiva, ao outro como uma súplica, ou ao esforço transformador do trabalho. Cf. *Conflitividad y libertad. Una aproximación a la fenomenología social de M. Henry*, p. 103

¹⁷ Privilegiando a consciência, a interpretação clássica do agir repousava sua condição de possibilidade sobre a representação de um fim como objeto da vontade, tal como o carpinteiro tem a mesa primeiramente na consciência antes de produzi-la, ou Deus que representa o mundo para si antes de criá-lo. Feuerbach exprime essa tese de forma exemplar ao afirmar que “fazer, criar, e produzir” significam “*tornar objetivo e acessível aos sentidos o que primeiramente só é subjetivo e, nessa medida, invisível, inexistente*”. E continuando: “o que é produzir senão por qualquer coisa no exterior de mim...? Lá onde inexistente realidade ou *possibilidade do ser exterior a mim* não se pode falar de fazer ou de criar”. (FEUERBACH, L. *L'Essence du christianisme*, p. 368. *Apud*. M, I, 346. Grifados por mim.) Este texto mostra clara e suficientemente a identificação, em Feuerbach, entre as categorias da objetividade e da exteriorização, e de ambos com o processo ontológico de constituição da realidade e só assim então com a produção à qual pertence, como uma categoria subsidiária, o trabalho humano. Produzir é tornar visível o que não existe senão subjetivamente, não podendo por isso ser visto e apreendido na exterioridade do mundo como objeto de uma intuição sensível. O que a consciência imagina, pensa, deseja ou recorda, não existe porque não pode ser o objeto de uma intuição sensível, embora possam ser “percebidos” subjetivamente. O critério da realidade é, portanto, em Feuerbach, a percepção sensível que pretende, por esta via, superar a ontologia hegeliana da mera “consciência”.

Definindo-se pela manifestação da ação que nele se projeta alienando-se (já que na coisa produzida o trabalho representado é trabalho “morto”), o objeto vem se tornar, em sua exterioridade e independência em relação à praxis que o produziu, a própria essência desse ato. O objeto é o elemento determinante da realidade do ato de produzir enquanto essencial à manifestação exterior – concreta, objetiva – desse ato a si mesmo. Nesse sentido não há, de fato, produção sem objeto, porque é no objeto que se consuma a essência da produção na medida em que nega e supera a simples imaginação ou antecipação ideal e subjetiva do objeto: a passagem da sua existência meramente virtual à atualidade. *A consciência age para se objetivar, para se dar a intuição sensível das suas próprias representações e de si mesma, para se dar, enfim, realidade. A objetivação da consciência é essência mesma da ação* e quer se trate da ideia hegeliana ou da intuição sensível feuerbachiana, a estrutura ontológica é idêntica nos dois casos. A ação se define pelo processo de exteriorização em relação a si da essência da consciência que se representa na objetividade que ela mesma instaura – enquanto consciência sensível – e que, assim, se realiza.

em sua forma afetiva imediata, efetuado pelo indivíduo e, portanto, absolutamente inalienável e inobjetivável. A partir de 1844 o trabalho não mais será analisado por Marx como ato de transformação da natureza que nela incorpora formas antecipadamente representadas pela consciência que assim se objetiva e se realiza. Ao contrário, será interpretado como transformação da natureza pela vida tendo em vista a satisfação das suas ne-

Agir no sentido de produzir consiste em levar a cabo a consciência de uma coisa conferindo-lhe forma material, objetiva, exterior, sensível.

A tese de que agir significa conferir exterioridade em relação à esfera da consciência e então, efetividade a uma simples representação, como no trabalho que incorpora uma forma originariamente subjetiva numa matéria, mas também como um pensamento que se comunica ao outro através da fala ou de um gesto, ou mesmo como este desejo mudo que move meus olhos ou meu corpo na direção do seu objeto, mesmo antes que se tenha consciência disto, tende a parecer uma obviedade. Assim como parece igualmente evidente que os valores não preexistem aos atos que os encarnam e que uma intenção amorosa só existe efetivamente caso encontre sua expressão em atos concretos de amor. A tese é a de que toda ação somente atinge a efetividade na medida em que realiza seu objetivo, exteriorizando-se a si mesma. Realizar seu objetivo, produzir seu objeto e objetivar-se quer dizer para a essência da ação, a mesma coisa.

Porém a limitação desta tese consiste em não considerar fenomenologicamente a ação do ponto de vista vivido do seu desenrolar imanente enquanto sentimento de esforço, enquanto “eu posso”. Se é verdade que não há ação sem objeto e que toda ação efetiva pode ser intuída, necessariamente, na condição de objeto de um ver, de um ouvir ou de um sentir em geral, não é menos verdade que a ação implica, em sua atualidade vivida, e então em sua realidade mesma, o sentimento do esforço da força viva de um ego, independentemente do seu grau ou tonalidade próprias. Este caráter especificará, a cada vez, a individualidade radical de toda ação. Enquanto várias ações podem visar a um mesmo fim e atender a um mesmo objetivo, em indivíduos diferentes, essas ações podem ser apreendidas por um conceito, de acordo com uma essência comum que consiste precisamente no fato de visarem a realização de um só fim através, inclusive, dos mesmos meios. É o que significa cooperar ou agir em conjunto. Considerada assim a **individualidade do agir** seria indiferente à inteligibilidade da ação, posto que qualquer um poderia efetuar uma determinada ação objetivamente considerada – embora não seja possível a “qualquer um” agir. Porém o conjunto objetivo formado pela convergência das diversas ações rumo a uma finalidade comum não é, por si mesmo, capaz de agir. **Só existem ações individuais.** A individualidade surge à análise da praxis como uma categoria inultrapassável no momento em que é visada especificamente quanto ao fundamento ontológico da sua realidade na vida. Só existem ações individuais porque as ações reais são vivas e a essência da vida é monádica, conforme sua efetuação imanente e afetiva.

A insuficiência da tese Feuerbachiana radica, na verdade, nos pressupostos da ontologia hegeliana sobre os quais se apoia, ainda que pretenda critica-la e superá-la. De fato, quer tenha sido produzido pela práxis, ou seja, apenas intuído pela consciência sensível, o objeto se refere a uma mesma estrutura ontológica: à exterioridade pura da transcendência característica do que Michel Henry denomina “mundo” em geral. Esta determinação é válida inclusive para os objetos das intuições puramente intelectuais, como é o caso da memória, da imaginação, do desejo ou do pensamento. O objeto pensado, sobre o qual a reflexão se volta, não é menos exterior à consciência do que o objeto sensível e a consciência imaginante não é menos efetiva do que a percepção sensível. Na medida em que a natureza dos atos intencionais, isto é, das vivências subjetivas da consciência não possuem a mesma estrutura ontológica que os objetos por elas visado, seja qual for a modalidade de efetuação da consciência em questão, todo objeto é, como tal, exterior à consciência e, assim, existente efetivamente, de modo que a exterioridade não pode ser o critério determinante da efetividade da práxis.

cessidades. Mas a vida é subjetiva. Na medida em que viver consiste em se sentir a si mesmo como um “si”, é necessário compreender o trabalho como autotransformação da vida mediante a experiência da mudança da tonalidade afetiva conforme a qual a vida experimenta a si mesma, passando do sofrimento da necessidade ao gozo da satisfação, que somente o consumo dos produtos do trabalho pode ocasionar.

Sobre esta equivalência entre o plano subjetivo, internamente constituído pela passividade originária do sofrimento de si da vida, e o campo objetivo da ação, da necessidade como falta material, do trabalho como atividade objetivamente considerada e, por fim, do consumo como destruição do trabalho incorporado na mercadoria, esta passagem decisiva do texto intitulado “*Sur la cisme du marxisme. La mort à deux visages*” não deixa sombra de dúvida: “conforme à teleologia imanente da vida, a necessidade se assenta na atividade pela qual ela espontaneamente se transforma. Tal é o movimento da vida, seu auto movimento, segundo a sequência subjetiva elementar: sofrimento/esforço/consumo. Depois da imemorial origem da humanidade, esta sequência elementar – objetivamente: necessidade/trabalho/consumo – se investe na produção material, isto é, subjetiva, dos bens indispensáveis, no processo real de produção”¹⁸.

Deve ser notado primeiramente o emprego do termo “consumo” para designar o terceiro elemento da trilogia, no plano da historicidade originária da vida, isto é, da afetividade do seu sentir-se a si mesma, e no plano da descrição objetiva da práxis. No primeiro caso não teria sido mais apropriado, após o sofrimento da necessidade e o esforço do trabalho, falar-se de “satisfação”? A satisfação não está para o consumo assim como o esforço para o trabalho e o sofrimento para a necessidade? Em segundo lugar o texto citado aponta para uma confusão desta feita bem mais importante do que um problema de terminologia porque diz respeito ao estatuto ontológico da ação. De fato, se nos instalamos desde o início diretamente no observatório da subjetividade radical da afetividade da vida, a significação em última instância do trabalho é o apaziguamento do sofrimento da falta que ele proporciona ao produzir o objeto que será consumido para satisfazer a necessidade. A compreensão radical do sentido dos processos descritos objetivamente pela economia, de produção e consumo, não faz sentido sem a referência à teleologia vital; nem, do ponto de vista estritamente ontológico, nenhum trabalho poderia ser efetivamente realizado sem se traduzir em esforço vivido por um indivíduo na vida do qual assumirá esta ou aque-

¹⁸ HENRY, M., *Phénoménologie de la vie*, t. III, p. 144.

la tonalidade afetiva sendo vivido e experimentado assim (*condições ou da situação da instância transcendental no que ela fundamenta*). Não há trabalho nem atividade anônima, mesmo sendo o da consciência teórica diante dos seus objetos porque todo pensamento é um eu penso. Todo problema reside na passagem do auto movimento da vida à sequência elementar do processo real de produção objetivamente considerado. Em outros termos, as mediações diversas que se introduzem entre o esforço e o trabalho – atividade produtiva – o sofrimento e a necessidade, e, finalmente, a satisfação e o consumo. A começar por este último se todo consumo é satisfação, como compreender a alienação do consumo que se instaura na sociedade de consumo dirigido como dissociação cada vez mais acentuada entre consumo e necessidade no sentido material do termo – eficácia no uso instrumental da mercadoria? Porque consumo quer dizer não satisfação de uma necessidade, apropriação das características materiais do objeto, mas, ao contrário, posse. Esta designando a apropriação simbólica do objeto como referência ao padrão social que seu possuidor imagina compartilhar com todos os outros da sua “classe”.

Mas, a consideração do trabalho como esforço subjetivamente vivido não é apenas periférica em relação à crítica da economia. Trata-se de uma noção central, sem a qual a teoria do valor e do trabalho abstrato não teria sido possível e juntamente com ela toda a revolucionária filosofia da irrealidade da economia em Marx. É ela que torna possível a teoria marxiana da gênese do valor de troca e das categorias econômicas em geral, e é ela que explicará a alienação enquanto característica essencial dos fenômenos econômicos como um todo.

III

A alienação hegeliana do trabalho é um processo real, quer dizer, a transformação efetiva de uma coisa em outra¹⁹, ou no caso do trabalho, de uma totalidade de potencialidades motoras subjetivas da vida individual em características objetivas de uma coisa. Para enfatizar o distanciamento assumido pela nova análise do trabalho empreendida em “O capital”, Marx emprega para designar a atividade contida nas mercadorias, incorporada na sua forma material, o termo “trabalho morto”. Este não contém nenhum

¹⁹ Poderíamos mesmo afirmar que todo problema da dialética hegeliana reside aí, na possibilidade da alienação ser real, isto é, ser a transformação de uma coisa no contrário de si mesma de tal modo que nessa condição seja mais do que nunca, “ela mesma”, o ser outro de si mesmo como sua própria essência.

traço da realidade da atividade efetuada pelo indivíduo cujo trabalho se encontra representado em sua forma material, seja como valor de uso ou troca, do mesmo modo como o olhar não se encontra na sua imagem refletida no espelho, que é apenas um reflexo vazio e morto, ou seja, uma alienação irreal de si²⁰. O trabalho que se objetiva na mercadoria não significa a atividade originária do indivíduo que põe em ação as potencialidades motoras do seu corpo subjetivamente vividas conforme a tonalidade afetiva específica que seu esforço assume naquele momento da sua vida. Não importa aqui analisar os meandros através dos quais uma intenção consciente dirigida ao conceito de um objeto a ser produzido irá transformar-se ao final do processo da sua produção em uma coisa útil e adequada à necessidade cuja satisfação ela se destina. A atividade considerada em sua forma originariamente vivida, em sua realidade e efetividade, não pode ser objetivada e alienada, porque é em si e para si tudo o que ela pode ser como justamente “eu posso”. Da ação humana podemos dizer que, sob todas as suas formas, o que deve ser feito por ela própria, pode ser feito e que ela é, nesse sentido, originariamente, liberdade absoluta²¹. Não pode haver, neste sen-

²⁰ “O que consiste em atribuir à objetivação o poder de criar o conteúdo nela objetivado, e que ela não faz mais do que descobrir, transpassa o idealismo alemão. É contra ele que se desencadeia a crítica genial dirigida por Marx a Hegel...”. HENRY, M., *Encarnação*, p. 70.

²¹ “A liberdade é o sentimento de Si-mesmo de poder pôr em marcha por si próprio cada um dos poderes que pertencem a sua carne”. HENRY, M., *Incarnation. Une philosophie de la chair*, p. 261. O eu posso significa estar em casa junto ao seu poder ser. Essa liberdade, no entanto, definida como “pôr-se em marcha”, deve ser distinguida da liberdade de mover efetivamente qualquer órgão corporal, deslocando-o no espaço, porque mesmo existindo um obstáculo físico que impeça o movimento espacial do braço, o poder de movê-lo permanece intacto e não é maior ou menor nesse caso do que, ao contrário, quando pode movimentar-se sem obstáculos exteriores. Antes de deslocar-se no espaço o braço deve poder necessariamente fazê-lo. Trata-se aqui da liberdade em termos de **acesso imediato do “eu posso” àquilo que ele efetivamente pode**. Porque o corpo é justamente “o ser que forma uma unidade com seus próprios poderes, recebendo sua essência da sua capacidade de desenvolvê-los” (GP, 215), o que é uma outra maneira de afirmar que o corpo é um “eu posso” enquanto dimensão ainda mais fundamental do que o “eu penso”, porque este pressupõe como sua condição transcendental de possibilidade o “eu posso pensar”. Ora essa condição de possibilidade não pode ser identificada à estrutura ontológica da intencionalidade, pois um poder deve ser necessariamente o que ele é interiormente, ao passo que a intencionalidade se caracteriza pela mais pura exterioridade, pela exterioridade a si do seu ser (Sartre). “Eu posso pensar” significa também o poder de pensar sua própria condição de possibilidade, mas este poder, isto é, a reflexão sobre si, não é nem pode ser uma condição de possibilidade do poder de pensar. Não é porque podemos perfeitamente pensar irrefletidamente, como, aliás, fazemos na maior parte do tempo e não *pode* ser porque na reflexão, à distância de si, o pensamento se separa da fonte do seu próprio poder imanente, do pensamento pensante que ele é efetivamente, e que jamais pode ser nessa condição originária, transformar-se em pensamento de si.

A consciência é intencionalmente na medida exata em que abre o espaço livre para que o ente seja lá no exterior de si, o que ele é. Ela é assim a essência mesma da verdade, a condição de pos-

tido, obstáculo à liberdade de ação que se dá imediata e interiormente aos órgãos do corpo próprio que ela opera na medida em que cedem aos seus poderes sem a interposição de qualquer distância que justifique sua consideração como objeto de uma vontade qualquer. O corpo e seus órgãos não poderiam ser movidos por qualquer vontade se a condição transcendental de possibilidade do movimento já não habitasse interiormente a essência do seu poder. “A alma não pensa de antemão no objeto da sua vontade ou nos instrumentos que devem exercê-lo e que ela não conhece”²², nem esse “pensamento” é uma condição necessária do movimento. Se nosso corpo não pode mover-se por *si* mesmo anteriormente à representação do movimento pela consciência que o visa como objeto, nada poderia por em ação seu movimento nem despertar seu poder de mover-se.

Segundo Michel Henry se fenomenologia da praxis deve seguir ela própria o lema de Husserl e voltar “as coisas mesmas”, necessita desembaraçar-se dos preconceitos da metafísica da representação que identificam a condição de possibilidade do agir com a representação de um fim e a deliberação sobre os meios, incluindo-se aí a existência efetiva deles. A ação implicaria ter *consciência* do próprio ato e de todas suas condições enquan-

sibilidade de que as coisas sejam o que são, pressuposta pela sua definição clássica, de origem aristotélica, segundo a qual verdade significa dizer o que as coisas são, elas próprias. Somente esta característica da verdade não se sustenta por si mesma, exigindo uma fundamentação mais radical.

A verdade é, pois, o aparecer do ente tal como ele é, porque ser quer dizer aparecer. Mas o aparecer da verdade é a manifestação do ente. *Como o ato de aparecer poderia ele próprio então, ser, se não aparecendo a si mesmo e então como um si? A inserção do “si” enquanto determinação efetiva da essência da fenomenalidade na medida em que esta implica uma ipseidade transcendental, a ipseidade de um aparecer que não pode ser outra coisa senão o aparecer no qual o conteúdo aparente é esse próprio ato de aparecer, é o que torna possível a consideração da subjetividade e da sua estrutura fundamental – a consciência – como uma dimensão ontológica. **A inserção do ego na problemática da determinação da pura essência ontológica da fenomenalidade não teria sido possível se o aparecer não tivesse sido visado desde o início a partir da possibilidade da manifestação da sua própria essência, como aparecer da essência do aparecer.** Pensar o aparecer em sua forma purificada, na ausência de todo ente cuja manifestação ele torna possível, e da qual constitui uma condição prévia e efetiva da sua fenomenalização, isto é, pensa-lo como essência da fenomenalidade na qual o ente aparece, implica a possibilidade da manifestação de *si* da essência que torna por sua vez possível a manifestação do aparecer em sua forma pura, como horizonte do ser. O aparecer na medida em que aparece a si mesmo, em si e por si mesmo, conforme a imanência radical da essência da afetividade, é a vida. E é porque vive essa vida que o homem é um eu, e que a essência da vida egológica tem um sentido ontológico e constitui um fundamento absoluto.*

²² MAINE DE BIRAN, F., *Essai sur les fondements de la psychologie et sur les rapports avec l'étude de la nature*, p. 194. Citado por HENRY, M., *Incarnation*, op. cit., p. 123.

to condição ela mesma da ação. Esta metafísica é radicalmente contestada por Henry quando afirma que é somente se a representação se encontra ausente, como determinação efetiva, da relação original da ação ao seu ser, que ela será possível²³. Trata-se de pensar a possibilidade da ação mediante a redução de toda objetividade, ou seja, de pensar a possibilidade da relação interior do ato ao poder que o efetua enquanto independente da representação da relação deste ato ao seu objeto e à consciência do objeto em geral, pois **somente se a relação do ato à sua essência interior, na vida, não é mediatizada pela consciência, o poder de agir se torna efetivo.**

Será justamente nesse ponto, a respeito da constituição interior do trabalho como “força viva” imanente ao indivíduo que a fenomenologia material reencontrará no pensamento de Marx os mesmos pressupostos ontológicos em relação a consideração metafísica da essência da vida e da práxis.

Segundo Henry a essência da vida se caracteriza fenomenologicamente como experiência imanente de si. Através do conceito de experiência a filosofia moderna caracterizou primeiramente, como consciência de si, a essência do próprio sujeito. Antes de conhecer o ente, o sujeito conhece primariamente, e a título de condição transcendental de tudo o que existe como objeto, a si mesmo. O eu penso, afirma Kant, deve poder acompanhar necessariamente toda representação de um objeto a título de condição transcendental de possibilidade do conhecimento. No mesmo sentido Husserl afirma que a consciência de si mesma, isto é, das suas vivências, é, não só um conhecimento perfeitamente adequado, na medida em que não se dá por perfis, como também absoluto. Em que sentido então, a experiência que a vida faz de si própria difere da consciência de si?

A consciência intencional possui uma estranha estrutura. Pretende ocupar o lugar ontológico reservado ao fundamento último do conhecimento e do ser absoluto. A consciência não é apenas o único ser existente de modo absoluto, como afirmou Husserl, sendo também isso cujo conhecimento, enquanto conhecimento de si, se dá de forma absoluta. “Fundar absolutamente o conhecimento não é possível senão na ciência universal da subjetividade transcendental enquanto único ser existente de maneira absoluta”, afirma Husserl²⁴.

Não era este o sentido reservado ao cogito cartesiano, revelação imanente da existência de um pensamento que se pensa e revela a si mesmo,

²³ “L'éthique et la crise de la culture”, In *Phénoménologie de la vie*, IV, p. 32.

²⁴ *Logique formelle et transcendantale*, § 103, p. 361.

neste pensamento e no mesmo momento em que se pensa, sua existência absoluta? Mas se observamos mais de perto o cogito percebemos que não há a possibilidade de uma coincidência absoluta entre o pensamento pensado pelo pensamento que (se) pensa, e o pensamento pensante. Coincidência requerida, no entanto, para que possamos estabelecer o cogito como uma genuína experiência de si. Como a reflexão implica o distanciamento temporal alienante existente entre a efetuação do ato de pensar pensante e o pensamento pensado, objeto da reflexão do primeiro, a experiência do cogito não pode ser considerada uma efetiva experiência de si, pois o pensamento pensado é um ato já efetuado que, como passado, não contém mais nenhuma efetividade distinta do que o mantém no processo de retenção da consciência. Recordada aqui a propósito do pensamento esta estrutura ontológica caracterizada pelo distanciamento, objetivação e alienação de si caracteriza a essência mesma da consciência e de todos os seus atos. Em se tratando da percepção sensível, o olhar, por exemplo, não se vê jamais vendo, de modo que se dependesse do seu próprio poder de ver para exhibir diante de si e compreender desta forma, como objeto, sua própria essência, o olhar jamais saberia o que significa o ver que ele efetivamente é.

No entanto, como afirma Descartes citado por Henry, “sentimus videre”: o olhar que não se vê vendo se sente ele próprio vendo e é assim que ele é efetivamente o ato de um sujeito, de um eu que vê e que se reconhece em seu próprio ato como poder de agir e de ser, precisamente, consciente dos seus atos. Há assim para Henry a essência da experiência de si da vida não é a consciência intencional, mas a afetividade através de que todos os seus atos se autoafetam e mediante essa autoafecção, se reúnem ao poder da vida de tal forma que nele habitando vem a ser o que são: atos de uma força viva e subjetiva inalienável. O “eu vejo” se fundamenta necessariamente, a priori, em um “eu posso ver”.

Em segundo lugar a vida é, como “força de trabalho”, atividade produtiva, ou seja, práxis criadora do que sem ela não poderia existir jamais no mundo. A vida possui esta incrível capacidade, este poder único de “superar sempre o que é dado”²⁵ e de, no caso do trabalho, de produzir além do que precisa para satisfazer suas necessidades, transferindo no plano econômico da produção capitalista, por exemplo, mais valor aos produtos do seu trabalho do que o conjunto dos bens de que necessita para renovar-se a si mesma como força produtiva viva e individual.

²⁵ HENRY, M., *Auto-donation*, p. 225.

Por último, a vida se caracteriza como dimensão radicalmente imanente e individual da realidade. Falar portando de “vida social”, do “Estado”, de um país ou da humanidade só tem sentido se afirmados figuradamente. A vida não se conjuga no plural. Não nem pode haver duas vidas porque sua realidade é essencial absolutamente única na medida em que se trata de uma estrutura egológica. Dois indivíduos viventes vivem cada um a sua vida como vida única e é somente assim que a vida pode ser dada a ela própria em si, como si mesma, em sua realidade efetiva, como a mais radicalmente incompartilhável forma de ser, de realidade e de existência. Por isso ela também não se multiplica. Não há, nem nunca houve ou haverá mais dor em todo mundo do que a que comporta o coração de um só homem²⁶. Embora o sofrimento de muitos comporte evidentemente uma importância social e política maior em relação ao sofrimento de alguns poucos, esta consideração de ordem objetiva não aumenta ou diminui em nada, justamente porque lhe é absolutamente exterior, o sofrimento real de cada indivíduo considerado como um número. A dor que dói, todo sofrimento assim como toda alegria e, afinal todo sentimento em todas as suas formas não são, portanto, contabilizáveis²⁷. Trata-se sempre de um si mesmo transcendental que

²⁶ “Nenhum clamor de tormento pode ser maior que o clamor de um homem. Ou mais uma vez, nenhum tormento pode ser maior do que aquilo que um único ser humano pode sofrer. O planeta inteiro não pode sofrer tormento maior do que uma única alma”. (Wittgenstein citado por BAUMAN, Z. *Amor líquido*, p. 102). Esta radical ipseidade da essência do sentimento no sentido de que sentir é sentir em si mesmo, como si mesmo, o que é um si, um si que se sente sentindo e que nesse sentir-se a si mesmo é um eu e é esse UM originário de onde provém toda unidade do mundo como unidade desta autoafecção da vida em nós, se faz acompanhar de uma característica não menos essencial: sua absoluta invisibilidade, descrita como se segue por Cristoffe DEJOURS, psicanalista especializado em trabalho: “O essencial da subjetividade é da ordem do invisível. O sofrimento não se vê. Muito menos a dor. O prazer não é visível. Esses estados afetivos não são mensuráveis. *Eles se experimentam sob os olhos fechados*. Que a afetividade escape eternamente à mensuração ou avaliação quantitativa, que pertença à noite, não justifica a negação da sua realidade e que se deva rejeitar os que se referem aos afetos como sendo obscurantistas (...) Negar ou desconhecer no homem o que constitui sua humanidade, é negar a própria vida” (*Souffrances em France*, p. 33) A caracterização da esfera afetiva da existência como obscura e da filosofia que a toma por base como obscurantista tem lá sua razão de ser. De fato, fato, não residiria na “obscuridade intrínseca da força vital a explicação da cegueira dos comportamentos que provocados por nossos desejos e pulsões, por tanto tempo pelo menos enquanto a razão não vem esclarecê-los, corrigindo suas trajetórias e apaziguando a paixão - luz da razão que é, identicamente aquela do mundo.... e do Estado cuja luminosidade projetada sobre a atividade dos homens pode, ela apenas, salvá-los da desordem e desse embate”? (*Du comunisme au capitalisme: théorie de une catastrophe*, p. 217).

²⁷ Não podemos afirmar de nenhum modo que “a gente sente”. “On ne sent pas” afirma Michel Henry.

se sente a si mesmo em uma autoafecção que é, como tal, irredutível a qualquer outro si mesmo, ou a qualquer forma de realidade objetiva que se proponha representa-lo, realiza-lo ou objetiva-lo²⁸. "O que não se realiza em um indivíduo, escreve Henry segundo uma formulação lapidar – se realiza em outro"²⁹. Não admitindo a transcendência de si, a vida não admite simultaneamente a objetivação de si e alienação de si; não pode ser o que é em si fora de si em um elemento outro no qual se projetaria para, assim, existir efetivamente. *De modo que a realização em uma individualidade viva é a destinação última de tudo o que é e pode vir a ser, de acordo com a tese radical da ontologia da imanência*. Irreal é tudo aquilo a que não corresponde uma ressonância determinada na afetividade da vida, tudo o que ela não sente nem pode jamais sentir. Portanto é toda filosofia da generalidade, toda ontologia do universal, que será recusada aqui em bloco. Na perspectiva genérica a inserção das individualidades em uma totalidade que as ultrapassa, compensa as deficiências de cada uma. "Esta potência, escreve Henry, superior aos indivíduos que troca arbitrariamente entre eles os predicados do ser, que por si mesmo os possui, enquanto o indivíduo não é nada mais do que o lugar da sua atualização sempre provisória e sempre parcial"³⁰.

O que um indivíduo não pode, outro pode, de modo que a alienação do indivíduo, a não realização em si de uma propriedade genérica essencial, não significa na verdade irrealização, mas, ao contrário justamente sua realização. Neste nível entretanto, a individualidade da vida permanece um momento positivo. O que se não se realiza em mim outro pode, de modo que do ponto de vista objetivo da humanidade nada se perdeu. Sendo as individualidades as determinações da realidade dos predicados genéricos, é como um modo de vida concreto que de qualquer modo tais predicados devem ser realizar. O gênero não é totalmente indiferente às suas determinações reais. Indo ainda mais radicalmente a fundo na problemática da realização das potencialidades genéricas da essência humana, Marx recusará absolutamente essa repartição que apela para uma síntese exterior à

"Sentir é experimentar, na individualidade da sua vida única, da vida universal do universo, é ser já o mais insubstituível dos seres" (PPC, p. 148). Os outros podem saber o que eu sei ou pensar o que eu penso, mas de forma nenhuma sentir o que eu senti e sinto. E mesmo pensando o que eu penso, não podem sentir o que sinto ao pensar por mim mesmo, o que os outros pensam.

²⁸ Cf. Hegel: "Só no Estado o indivíduo adquire verdade, moralidade e objetividade". *Introdução à filosofia do direito*, p. 45.

²⁹ MARX I: *Une philosophie de la réalité*, 1978.

³⁰ MARX II, p. 15.

individualidade da vida considerada nela própria. O conceito de indivíduo total que norteará a doutrina tardia do comunismo em Marx tem a ver diretamente com essa mutação de perspectiva correspondente à superação das filosofias tanto de Hegel como de Feuerbach. O gênero é a imaginação fantástica dos predicados da essência humana, a sua realização fantasiosa, e esta ilusão é a mesma que aparece tanto sob a forma alienada da consciência religiosa, como da consciência mercantil segundo a qual o dinheiro tudo podendo comprar, tudo pode realizar *para* aquele que o possui. O que um não é, o dinheiro pode comprar. “O que não posso como homem, então o que não pode nenhuma das minhas forças essenciais como indivíduo, eu posso graças ao dinheiro”³¹.

Esta impossibilidade de sair de si, de se objetivar e de se alienar vem a ser a própria essência da vida e do trabalho, como já dissemos. Ora na sociedade capitalista o trabalho apresenta-se como essa formidável capacidade que tem a atividade dos indivíduos quando empregada na produção industrial, de produzir mercadorias e juntamente com elas “mais-valia”. As mercadorias se caracterizam segundo Marx por possuírem duas facetas, uma material, denominada valor de uso, e outra invisível e abstrata, a saber, o valor de troca. O primeiro, diz ainda Marx se caracteriza por ser o resultado do trabalho concreto e individual, de uma atividade que em determinado instante do tempo e em um lugar alguém exerceu e se sentiu agindo de tal maneira que seu esforço se desenrolou segundo uma também determinada tonalidade afetiva, prazerosa, caso o trabalhador se identifique e se reconheça no seu trabalho, ou penosa, caso ele a experimente como um fardo e como uma imposição exterior que em nada lhe convém. De modo que a duração objetiva do tempo de trabalho será necessariamente experimentada diferentemente pelo trabalhador que o efetua e o vive concretamente e pelo capitalista, o primeiro considerando-o excessivamente longo, o segundo lamentando não poder estendê-lo mais³². O trabalho concreto, portanto, não pode ser quantificado, não é comparável a nenhum outro e

³¹ *Manuscripts de 1844*, p. 210.

³² Veja-se as discussões sobre a regulamentação da jornada de trabalho na Inglaterra do séc. XIX em K, I, pp. 102-169. A natureza do capital implica que seu ciclo reprodutivo percorra de fato, e não apenas na imaginação do capitalista, as suas diversas fases desde a produção até a circulação e consumo. A acumulação dar-se-á mais intensamente quanto mais rapidamente o capital percorrer as fases necessárias do ciclo total. Na imaginação o capitalista pode usufruir dessa qualidade quase mágica das representações da consciência que se sucedem umas às outras conforme uma sequência tão rápida quanto se queira, alcançado até mesmo, como diz Marx um tempo zero. Ao confrontar sua imaginação com a realidade o capitalista se espanta, naturalmente, com a impossibilidade de acelera-la indefinidamente e com a barreira do tempo efetivo de trabalho, que o tempo da vida dos trabalhadores limita. *Grundrisse*, II, p. 42.

não admite qualquer avaliação objetiva, não podendo ser por isso o fundamento de nenhuma categoria econômica como por exemplo, o valor de troca. O que se encontra medido pelo tempo da sua duração é o duplo irreal do trabalho concreto é o trabalho médio socialmente necessário do ramo da produção em questão. Trabalho que nenhum indivíduo nunca efetuou nem o fará jamais.

De fato, a possibilidade da troca de mercadorias – sem o que não poderíamos falar de economia propriamente falando, dado que a troca é a primeiríssima condição de existência de uma sociedade mercantil e, portanto, de um sistema econômico de produção³³ – depende da sua comparação a partir de uma característica comum que não pode ser os valores de uso de ambas, necessariamente distintos neste caso. “Valores de uso idênticos não se trocam”, afirma Marx³⁴. E o que há de comum entre quaisquer mercadorias, por mais diferentes que sejam, é o fato de serem igualmente produtos do trabalho humano expendido, por sua vez, no tempo³⁵. Se temos de comparar então duas mercadorias, deveríamos fazê-lo através da

³³ Nesse sentido escreve Nietzsche que “fazer preços, medir valores, inventar equivalentes, trocar – isso preocupou o primeiríssimo pensar do homem em uma medida tal que, em certo sentido, foi o pensamento mesmo: aqui foi cultivada a mais antiga espécie de argúcia. NIETZSCHE, F, *Genealogia da moral*, p. 64.

³⁴ A teoria do valor de troca em Marx deriva dos seus estudos da obra de Ricardo. O trabalho é a fonte exclusiva do valor de troca, ainda que não da riqueza. O valor é uma idealidade desenvolvida a partir das necessidades de troca de mercadorias, o que supõe o estabelecimento de uma medida comum entre produtos de trabalho humano. A riqueza, por outro lado, reside nos valores de uso que podem inclusive serem produtos da natureza. Mas são as necessidades da troca que estabelecem o trabalho como fundamento exclusivo do valor. Nas sociedades não mercantis o estabelecimento do valor de troca e sua redução ao trabalho não teriam nenhum sentido. O valor enquanto determinação do que há de comum aos valores de troca, enquanto pura quantidade ideal, não seria determinado pelo tempo médio de trabalho socialmente necessário se a sociedade não se encontrasse organizada em termos da troca generalizada e voltada para a produção tendo em vista a troca das mercadorias (Cf. BAASSARRI, p. 156).

³⁵ De acordo com as análises anteriores a produção dos bens necessários à vida e seu consumo são determinações essenciais da história. Nas sociedades primitivas a maior parte da produção destina-se à satisfação imediata das necessidades do próprio produtor. Neste caso onde os indivíduos produzem para si o que vão consumir, não há ainda nenhuma relação de cunho econômico. **A economia surge enquanto ciência a partir do problema teórico relativo à determinação das condições de possibilidade da troca de produtos diferentes.** O valor de troca, isto é, aquilo que permite comparar duas coisas diferentes enquanto produtos do trabalho humano, a fim de, justamente, trocar uma pela outra, é segundo, Michel Henry, “o primeiro problema teórico enfrentado pela humanidade” (*La Barbarie*, p. 123), pois a análise da forma material e sensível das coisas trocadas não mostra nada que permita estabelecer uma equivalência comparativa entre elas.

comparação dos trabalhos humanos dos quais resulta sua produção. Mas o tempo vivido pelos trabalhadores que produziram as mercadorias de um intercâmbio qualquer não é jamais comparável dada sua radical subjetividade. “Considerado em si mesmo o tempo de trabalho não existe senão sob a forma subjetiva da atividade... subjetivamente, significa que o tempo de trabalho do trabalhador particular não pode ser trocado diretamente por não importa qual seja outro”³⁶.

Depois de reduzir as mercadorias ao puro trabalho humano que as produziu será necessário reduzir estes trabalhos, por sua vez, a um predicado comum, a saber, o tempo quantitativamente auferido de trabalho, desconsiderando tudo o que implica a experiência vivida pelos trabalhadores durante o tempo da produção, que inclui também a produtividade dos trabalhos individuais³⁷. Produtividade diferente devido à maior ou menor habilidade, conhecimentos técnicos etc. Dois valores de uso idênticos, mesmo desprezando-se o caráter subjetivo das atividades dos indivíduos que os produziram, podem ter sido feitos em tempos significativamente diferentes, de modo que o tempo de trabalho, ainda que reduzido à sua expressão quantitativa em tempo de trabalho medido, não pode ainda funcionar como elemento equiparativo dos valores de uso das mercadorias. Dai a necessidade de uma redução da quantidade de tempo de trabalho à média dispendida pelos trabalhadores no ramo de produção considerado. O valor de troca das mercadorias será, pois, a expressão do tempo de trabalho médio socialmente necessário para a produção das mercadorias em intercâmbio. Trabalho médio que é de todos sem ser de ninguém, pois se trata de uma representação ideal e, como tal, objetivante e alienante. O trabalho abstrato, como Marx o denomina, substância do valor de troca, é uma alienação econômica, mas não um processo real de transformação do trabalho concreto em uma atividade exterior, objetiva e alienada. O trabalho abstrato apenas representa seu fundamento real, isto é, o trabalho concreto individual, no campo dos fenômenos econômicos como, justamente, sua duplicação irreal, visto que nada produz nem poderia fazê-lo. Assim, em *A miséria da filosofia* Marx irá criticar duramente essa redução da significação da temporalidade vivida ao tempo dos relógios que mede tanto o desenrolar de um dia de trabalho quanto o deslocamento de uma locomo-

³⁶ K. MARX, *Fundamentos da economia política (Grundrisse)*, t. I, 108-109.

³⁷ “Poderíamos imaginar que se o valor de uma mercadoria é determinado pelo quantum de trabalho dispensado durante sua produção, então quanto mais um homem fosse inábil e preguiçoso, maior seria o valor da sua mercadoria, porque ele empregaria um tempo maior na sua produção”. K, p. 566.

tiva e que permite comparar e equiparar, através do tempo da sua duração, o trabalho de dois trabalhadores individuais. Através da medida do tempo de trabalho, afirma Marx, “o tempo torna-se tudo” enquanto a vida efetiva do homem que trabalha torna-se “a carcaça” desse tempo objetivado, esvaziado da sua substancialidade vivida³⁸. Ao contrário de aparecer como a temporalização originária do tempo a vida imanente do trabalhador aparece como o suporte do tempo de duração de um processo de produção objetivamente considerado que nada tem a ver mais com sua significação vivida no e pelo trabalho individual.

Surge então no horizonte do pensamento de Marx, juntamente com uma nova ontologia da praxis, que nada mais deve à dialética hegeliana da objetivação, uma também nova teoria da alienação. “A alienação, afirma Henry, é uma modalidade da vida e lhe pertence. É precisamente porque ela se produz no interior da própria esfera da subjetividade, como modalidade da vida, não como sua impossível objetivação, que a alienação é real... que ela concerne e pode concernir à realidade”³⁹. Assim a alienação real não mais se deixa determinar como perda ou falta, por exemplo, quando se retira do trabalhador a posse do seu produto ou quando ele vende ao capitalista sua força viva de trabalho. Esta perda da propriedade e do domínio sobre seus produtos e sua atividade, não constituem imediatamente uma alienação efetiva. O que torna a alienação uma determinação efetiva, uma realidade, portanto, para um indivíduo, é, ao contrário, a impossibilidade mesma de se desfazer do seu próprio trabalho de qualquer forma que seja, é a estrutura ontológica que interdita qualquer possibilidade de se distanciar da própria subjetividade radicalmente imanente da sua vida, no exato momento em que age e assim vive o trabalho que efetua, como sua força e como exercício do seu poder de ser o que é⁴⁰. A alienação não é, pois, um fato assinalável no mundo social ou econômico, ou mesmo uma forma de consciência específica desligada ou ignorante das condições de existência efetiva, porque quer o trabalhador tenha ou não conhecimento da realidade da sua exploração pelo capitalista ao qual vende seus produtos e sua força de trabalho, o que o faz alienado é sua modalidade de viver, juntamente com a tonalidade afetiva que lhe corresponde.

³⁸ *Misére de la philosophie*, p. 64. “O trabalho abstrato é o conjunto das representações das quais a economia elabora a teoria tendo como objetivo mensurar o que escapa em si a toda medida e calcular o que não se deixa nunca submeter a qualquer cálculo”. M, II, p. 247.

³⁹ M II, 132.

⁴⁰ Cf. BAASSARI, op. cit. p. 107.

Confrontamo-nos então com um conceito de alienação distinto da significação positiva que assumia na dialética hegeliana enquanto confirmação da essência no seu outro. Ao contrário a alienação da economia significa o distanciamento das determinações vividas do processo de produção na medida em que inseridas no mercado como valores de troca de que são as portadoras as mercadorias perdem a referência ao seu fundamento originário. Longe de serem o prolongamento e a confirmação das potencialidades subjetivas da força viva do trabalho individual que as produziram, as mercadorias aparecem meramente como suportes dos valores econômicos de troca.

Mas este esclarecimento não poderia se fazer de nenhuma forma na ausência de uma análise eidética do sistema econômico de trocas que rela sua origem não econômica. *O capital* não se limita ao estudo de um sistema econômico particular historicamente dado, propondo-se antes do mais como análise transcendental da economia. Deste ponto de vista a troca dos produtos diversos do trabalho humano é vista como um fenômeno transitório, cujo nascimento pode ser historicamente datado e cujas condições do desaparecimento podem ser determinadas, assim como são transitórias as formas de organização social baseadas em relações mercantis. Mas a possibilidade da troca não sofreu jamais nenhuma alteração sobre a face da terra e jamais sofrerá alguma, dado que se trata de uma pura essência: “o pensamento que a toma como objeto desvela uma verdade de ordem transcendental, ou seja, eterna. Ele ultrapassa por isso o campo abrangido por todas as ciências fatuais da realidade histórica ela mesma superável. Uma análise deste tipo, dado seu caráter transcendental, escapa à própria dimensão temporal da história sendo, por isso, não uma análise econômica, mas verdadeiramente filosófica⁴¹.

REFERÊNCIAS

ARENDT, H. *Condition de l'homme moderne*. Paris: Calmmann-Lévy, 1983.

CANTIN, S. Grandeur et Limites du Marx de Michel Henry. In: *Dialogue* XXIX, N^o. 3, 1990, 387-398.

HAARSCHER, G. *L'Ontologie de Marx*. Bruxelles: UB, 1980.

⁴¹ Cf. HENRY, M., *Marx II*, p. 140.

HENRY, M. *L'Essence de la manifestation*. Paris: Gallimard, 1988.

HENRY, M. *Marx II: une philosophie de la économie*. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, M. *Marx I: une philosophie de la réalité*. Paris: Gallimard, 1976.

HENRY, M. *Phénoménologie de la vie*. Paris: PUF, 2001, t. III.

HENRY, M. *Encarnação*. São Paulo: Realizações, 2014.

HENRY, M. *Du comunisme au capitalisme: théorie de une catastrophe*. Paris: Seuil, 2000.

HENRY, M. *Incarnation. Une philosophie de la chair*. Paris: Seuil, 2000.

HUSSERL, E. *Logique formelle et transcendantale*. Trad. Suzanne Bachelard. Paris: PUF, 1965.

JANICAUD, D. *La phénoménologie dans tous ses états*. Paris: Gallimard, 2009.

KUHN, R. Lecture de Marx e crítica de l'économie chez Michel Henry. In *Revista Portuguesa de Filosofia*, T. 65, Fasc. 1/4, (Janeiro-Dezembro 2009), pp. 87-111.

MARX, K. *Manuscritos econômicos e filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1988.

MARX, K. *Grundrisse. Elementos para uma crítica de la economia politica*. México: Fondo de Cultura Económica, 1987, VI vls.

MARX, K. *O Capital*. Rio: DIFEL, 1988, IV vls.

HEGEL, F. *Fenomenologia do espírito*. Petrópolis: Vozes, 1992.

HEGEL, F. *Phénoménologie de l'esprit*. Paris: Aubignier, 1939.

Espacialidade de Posição e espacialidade de Situação em Merleau-Ponty

Jadismar de Lima Figueiredo
(UFPB)

O ESPAÇO

A abordagem sobre o espaço presume uma discussão já iniciada por filósofos como René Descartes e Immanuel Kant, a qual Merleau-Ponty faz referência em sua obra para que se possa compreender essa nova concepção de espacialidade elaborada por ele. Diante disso, antes de tratar a noção de espaço vivido em Merleau-Ponty, propõe-se retratar a forma de contraposição em Descartes e em Kant, também sobre o espaço, afim de melhor situar o leitor no debate.

Descartes retrata a concepção de corpo como sendo “uma coisa que pensa”. “Creio que o corpo, a figura, a extensão, o movimento e o lugar são apenas de ficções de meu espírito” (DESCARTES, 2011, p. 42). Segundo ele, o sujeito seria totalmente dependente dos sentidos e do corpo não podendo existir sem eles, no entanto com a compreensão e com a proposição do “Eu penso, logo existo”, Descartes afirma poder existir, sem dúvida nenhuma, somente pelo fato de que pensou. “[...] É preciso enfim concluir e ter por constante que esta proposição, *Eu sou, eu existo*, é necessariamente verdadeira todas as vezes que a pronuncio ou que a concebo em meu espírito” (DESCARTES, 2011, p. 43). Tomando como fio condutor esta concepção, é preciso conceber a sua relação com o espaço, abordado aqui como a substância extensa, ou seja, o corpo extenso. A substância extensa constitui a substância corpórea e forma o espaço. A noção de espaço pode também ser associada com a compreensão por imaginação, pois o sujeito é capaz de representar realidades e verdades percebidas através do sonho. Desta forma, o sujeito reconhece que o que se pode “compreender por meio da imaginação pertence a esse conhecimento que tenho de mim mesmo, e que é necessário lembrar e desviar o espírito dessa forma de conceber, a fim de que ele próprio possa reconhe-

cer bem distintamente sua natureza” (DESCARTES, 2011, p. 47). O corpo em Descartes é algo capaz de pensar. É possível que ele veja, sinta através dos órgãos dos sentidos, mas segundo ele essas aparências são falsas; porém, tudo isso nada mais é do que pensar. O espaço em Descartes não é uma experiência vivida, mas uma experiência pensada. Para entender a extensão espacial em Descartes far-se-á uma breve apresentação sobre o que é o corpo para ele. Na filosofia cartesiana há o dualismo entre alma e corpo, em que na alma (*res cogitans*) está todo processo de entendimento do sujeito, ou seja, o ato de pensar; o corpo (*res extensa*) pode ser compreendido como algo que diverge da alma, isto é, o corpo físico. Este, por sua vez, está separado da alma, sendo ela independente. Também se faz necessário a abordagem das propriedades primárias e secundárias. As primárias são qualidades intrínsecas dos objetos, chamadas qualidades objectivas e as secundárias diz respeito às causas dos objectos que podem ser percebidos, dependendo de como a mente do sujeito reage quando percebe, podem ser chamadas de qualidades subjectivas. Somente estão relacionadas ao corpo, aquelas propriedades quantificadas que são as propriedades da extensão, realmente objectivas.

Para Kant, a noção de espaço está relacionada com a representação¹, pois ao colocar objetos fora do lugar de onde se está, é possível representar este espaço, considerando que ele é pensado *a priori*. No início da primeira secção quando é abordado a questão do espaço na Crítica da Razão Pura, Kant afirma que “temos a representação dos objectos como exteriores a nós e situados todos no espaço” (KANT, 2011, p. 63). É no espaço que a grandeza e a relação recíproca são determináveis e determinadas. Em Kant, “o espaço é uma representação necessária, *a priori*, que fundamenta todas as intuições externas” (KANT, 2011, p. 64), consiste na condição de possibilidade dos fenômenos, não de uma forma que dependa dele, mas como uma representação *a priori* que fundamenta os fenômenos externos. Para Kant, o espaço não passa da forma dos fenômenos dos sentidos externos, como condição subjetiva da sensibilidade, permitindo, assim, a intuição externa. Considerando que a receptividade do sujeito precede todas as intuições dos objetos, compreende-se que as

¹ O conceito de representação em Kant está relacionado quando ele trata da estética transcendental, do qual o conhecimento sensível é também conhecimento intuitivo. A representação é um processo fundamental, é através desta relação que é possível o pensamento.

formas dos fenômenos são dadas no espírito, antes das percepções reais. Deste modo, “enquanto intuição pura na qual todos os objectos têm que ser determinados, possa conter, anteriormente a toda a experiência, os princípios das suas relações” (KANT, 2011, p. 64).

Porém, nesse estudo, que se baseia nas teorias merleau-pontianas, tratar-se-á de um novo modo de compreender o espaço, não como um lugar, mas como vivência e, assim, Merleau-Ponty não aborda a noção de espaço como não tendo um *em si* como pensa a tradição e nem o *para si* como uma mera forma da sensibilidade. O mundo não se resume a um determinado lugar em que objetos são colocados ocupando espaço físico, o filósofo retrata o mundo como um espaço de situação, em que o sujeito habita e não apenas está posicionado, o espaço vivido. É o sujeito que o compreende, dá sentido e se envolve com ele. “O corpo fenomenal é espacial não no sentido de que o corpo objetivo é ‘no’ espaço, mas no sentido de que ‘nosso encontro primordial com o ser’ é de início ‘situado’ e orientado” (DUPOND, 2010, p. 22).

Considerando a geografia² como ciência do espaço, é possível encontrar argumentos para compreendermos o espaço de situação em Merleau-Ponty, pois o espaço traçado por ele diverge da noção de espacialidade apresentada pela citada ciência. Não se trata de um mundo físico em que as coisas são colocadas ocupando um lugar, fala-se de um espaço percebido em que a posição das coisas se torna possível, pois o espaço para Merleau-Ponty é como uma estrutura vivida.

Portanto, ou eu não reflito, vivo nas coisas e considero vagamente o espaço ora como o ambiente das coisas, ora como seu atributo comum, ou então eu reflito, retomo o espaço em sua fonte, penso atualmente as relações que estão sob essa palavra, e percebo então que elas só vivem por um sujeito que as trace e as suporte, passo do espaço espacializado ao espaço espacializante (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 328).

No espaço espacializado, segundo Merleau-Ponty, tanto o corpo quanto as coisas podem aparecer como uma multiplicidade irreduzível, considerando o espaço físico com suas regiões qualificadas, este se funda na presença efetiva do corpo próprio. O espaço espacializante apresenta

² Geografia como uma ciência, considerando sua atividade como a investigação de fatos.

uma forma única de traçar o espaço, é algo geométrico cujas dimensões são substituíveis, nesse sentido, é possível considerar uma pura mudança de lugar que, contudo, não modificaria o seu sentido em sua concretude, posso pensar em uma mudança de posição, esta diverge da ideia de situação do objeto.

Após mostrar a necessidade que se faz de destacar a importância dos sentidos à elaboração das reflexões sobre o espaço, apresentar-se-á agora o que Merleau-Ponty compreende por espacialidade de posição e espacialidade de situação. Considerando que o autor traça toda uma compreensão já existente do que se compreende por espaço. Este fundado na filosofia clássica; porém, é apenas uma forma de contextualizar e explicar essa nova forma de pensar desfazendo as ideias anteriores pelos argumentos filosóficos para assim construir novos conceitos.

1 ESPAÇO DE POSIÇÃO

Pode-se chamar de espacialidade de posição o que se compreende por espaço geográfico. Deste modo, far-se-á uma comparação com os comportamentos do sujeito diante das coisas que se localizam no meio externo, considerando que este espaço é o lugar de sua experiência concreta. Os olhos de um indivíduo, por exemplo, conseguem ver uma região coberta de árvores; porém, esse olhar se insere em uma paisagem da qual nós estamos sempre posicionados³. O sentido de geográfico aplica-se sempre à realidade do que podemos descrever como sendo uma realidade concreta de algum lugar do planeta. “No espaço geográfico, podemos fazer a experiência do mundo percebido, com base em um inventário detalhado dos locais onde vivemos, tomando como modelo a singularidade de suas aproximações ou de seus afastamentos” (CAMINHA, 2010, p. 194).

Os fenômenos perceptivos podem ser descritos, porque possuem uma posição determinada e estão organizados no mundo percebido, tendo em vista que através da distribuição da superfície, pode-se considerar a percepção dos objetos como isolados e ordenados em um espaço determinado. Nesse sentido, ao observar determinado objeto, presente no sistema geográfico, o sujeito designa-se este como algo estendido e

³ Posicionado está relacionado com o conceito de espacialidade de posição, em que o sujeito está localizado em algum lugar do espaço, ocupando lugar.

posicionado sobre um ambiente comum. Essas figuras perceptíveis que estão localizadas nesse espaço físico podem ser medidas através dos dados visuais.

Segundo Merleau-Ponty, a reflexão não permite a construção de um caminho inverso ao já percorrido pela constituição e a referência natural da matéria ao mundo conduz o sujeito a uma nova concepção de intencionalidade, pois já concepção clássica⁴ trata a consciência do mundo como um puro ato da consciência constituinte que só o faz na medida em que a define como um não-ser absoluto; desta maneira, é preciso aproximar essa nova forma de pensar a intencionalidade com a examinação da posição de uma forma da percepção e, de modo particular, a noção de espaço. Essa aproximação se dá não pela forma de um ato da consciência, mas através de uma experiência perceptiva, considerando que consciência para Merleau-Ponty é isso. O próprio Kant contribui na reflexão do espaço quando impulsiona uma linha de demarcação entre o espaço, enquanto experiência externa, e as coisas nesta experiência. Nisso, apontamos que o “espaço não é o ambiente (real ou lógico) em que as coisas se dispõem, mas o meio pelo qual a posição das coisas se torna possível” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 328). No sistema geográfico, considera-se o mundo separado em fragmentos objetivos dos quais se tornam unidades espaciais, que possibilitam o reconhecimento e a classificação de toda a terra, tendo em vista que esses fragmentos são definidos por fronteiras que limitam também o acesso perceptivo e, conseqüentemente, sua compreensão de modo mais abrangente. “O espetáculo visível das paisagens do mundo percebido sob nossos olhos, momento inicial de toda percepção do espaço, é anulado em nome de um sistema objetivo do espaço” (CAMINHA, 2010, p. 194).

Tomando como exemplo a inversão⁵ da paisagem proposta por Merleau-Ponty, baseado nos estudos de Stratton⁶, percebe-se que o mun-

⁴ A concepção clássica aqui abordada, segundo Merleau-Ponty, pode ser compreendida como a concepção kantiana e também de Husserl no segundo período de sua filosofia. (*Ideen*).

⁵ A inversão da paisagem pode ser compreendida como um giro a 180° ou mesmo a 90° em que as paisagens são observadas por um ângulo diferente. Essa realidade é possível quando tratamos de espaço de posição. O mundo que pode ganhar contornos físicos através da posição de localização do sujeito.

⁶ George Malcolm Stratton é um psicólogo reconhecido pelos seus estudos da percepção com o uso de óculos especiais que invertem as imagens. É o experimento dele que Merleau-Ponty utiliza para mostrar a capacidade do sujeito de se habituar em direção ao mundo percebido utilizando os óculos com as imagens invertidas.

do corporal ganha sentido diversificado do que se pode chamar de mundo perceptível. Um sujeito qualquer, que ao utilizar óculos, que inverte a posição das coisas, em 180º, tem dificuldades em perceber a realidade das mesmas. Porém depois de uns dias, o sujeito começa a caminhar corretamente para seus objetivos considerando que no início encontrou grande dificuldade. Segundo Merleau-Ponty, o sujeito se habitua à nova estratégia de percepção, pois cria associações entre as direções antigas e as novas; isso não quer dizer que o meio percebido sofreu influência, o que acontece é apenas a inversão do modo de percebê-lo. Evidencia-se, nesta questão, a prerrogativa de enfatizar o espaço de posição como necessário para pensar, posteriormente, o espaço de situação. A inversão acontece pela possibilidade de mudar as posições de percepções para as localizações de certos conteúdos. O sujeito pode fazer estas alterações, porque o mundo que o proporciona é o posicionado, que se distingue pela sua característica geográfica, mas deixa implícito também as capacidades de se habituar, ou seja, o corpo próprio desenvolve estas habilidades, porque ele toma consciência, talvez pelas suas representações metafísicas de mundo, que pode percebê-lo de modo distinto, familiarizando com o ambiente se tornando parte dele.

Não se pode considerar o mundo e o espaço orientado como dados com os conteúdos da experiência sensível ou com o corpo em si, já que a experiência mostra justamente que os mesmos conteúdos podem estar orientados alternadamente em uma direção ou na outra, e que as relações objetivas, registradas na retina pela posição da imagem física, não determinam nossa experiência do “alto” e do “baixo”; trata-se precisamente de saber como um objeto pode parecer-nos “direito” ou “invertido”, e o que querem dizer estas palavras (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 332).

Assim, compreende-se o espaço de posição como sendo um lugar onde objetos são dispostos de modo organizado e que ocupa um lugar físico no espaço, por exemplo, uma casa que está localizada em algum lugar do espaço, ocupando um terreno baldio. Não podemos pensar, enquanto posição, em subjetivar o espaço de localização desta casa. Pode-se também traçar direções para facilitar sua localização, seja norte, sul, leste ou oeste. A espacialidade de posição “designa simplesmente a condição de ser uma coisa posicionada em relação a outras coisas, em um mesmo

lugar, cuja localização pode ser determinada como eixos de coordenadas no espaço que, em última análise, não é outra coisa senão a soma de pontos justapostos” (CAMINHA, 2010, p. 237).

Para Merleau-Ponty, os termos relacionados ao espaço de posição estão associados diretamente à fenomenologia, pois, para ele, qualquer coisa que seja central só tem sentido para o sujeito se estas estiverem presentes e relacionadas com o mundo de modo direto e pré-reflexivo através da experiência. “Nossa experiência concreta do espaço é centrada em nós mesmos: ‘aqui’ é onde estou, sendo os outros objetos de minha experiência localizados em relação a esse ‘aqui’” (MATHEWS, 2010, p. 124). Percebe-se que todo sentido de localização parte de um ponto de referência, no caso o sujeito que mede as distâncias, assim, “nas coisas, bastam dois pontos para definir uma direção” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 332). É possível delimitar um pedaço de terra e cercá-lo. É possível fazê-lo medindo em uma metragem retangular em um espaço que mede 100m de comprimento por 80m de largura. Dentro desse cerco posicionam-se objetos ou até mesmo plantam-se algumas sementes. Ao fazê-lo dar-se-ão posições de localizações, sejam próximas às cercas ou centralizadas. Isso consiste na espacialidade de posição, que se utiliza como pontos de referência pontos fixos para marcar certo local. “Podemos, assim, deslocarmo-nos no mundo, indo em direção a um lugar de maneira precisa, sem que esse lugar seja visível no interior de nosso campo perceptivo” (CAMINHA, 2010, p. 195).

Considera-se o espaço geográfico como um fundamento para se compreender o espaço situado. Sendo assim, a ideia de um mundo desligado do sujeito perceptivo, mas algo que se coloca como ponto de partida para compor uma realidade já introduzida no campo da vida prática do ser humano. Merleau-Ponty se utiliza de uma forma diferenciada de explicar seus novos conceitos de mundo utilizando as ideias já existentes. A diferença consiste na inovação que é dada a estes conceitos e a elaboração de outros. Por isso que ele aborda o espaço de posição tendo por base os já elaborados da geografia para, a partir de então, desconstruir todo esse entendimento e introduzir seu novo pensamento, agora não mais como espaço de posição (geografia), mas como espaço de situação que é o que o corpo próprio se apropria em sua experiência perceptiva.

Percebendo essa forma de fazer filosofia, adentrar-se-á agora em um novo tópico de discussão que é o espaço de situação, tendo em vista

que este se estrutura quando se concebe o sujeito como sendo o seu ponto de partida; não para medir distâncias, mas como ponto de estruturação de sistemas de aparências que se orientam variando no decorrer da experiência, pois é ele que pensa a existência e é ele que está situado, em contato efetivo com o mundo. Espaço não mais como posição de coisas localizadas em algum lugar, como um éter que fundamenta o ponto de partida para a existência de outras coisas. Espaço agora como percebido, experimentado em que o próprio sujeito é habitante dele, não como coisa pensante, mas como corpo situado no espaço.

2 ESPACIALIDADE DE SITUAÇÃO

Ao se referir ao espaço situado, quando se fala do corpo que, enquanto sistema de ações, vive a experiência perceptível, considera-se este, como um tornar-se presente que nunca deixa de estar em relação a quem percebe. É também um derivado de movimentos motrizes os quais já estão presentes no sujeito, pois o movimento realizado não é o físico, mas o corporal, enquanto sujeito que se dirige a algo com a intenção de percebê-lo. Enquanto no espaço de posição, o sujeito pode delimitar esquemas para direcionar localizações, na espacialidade de situação o sujeito não tem como meta definir localizações, pois ele mesmo habita o espaço em que está inserido; ele não é um objeto que pode ser colocado em algum lugar da superfície terrestre. O corpo próprio é que define sua situação, é ele que ressignifica todo espaço situado porque, estando nele, habita-o. “A espacialidade de situação é o espaço que o corpo constitui com base em seu modo próprio de ser no mundo, já que a única maneira de ser no mundo é habitá-lo” (CAMINHA, 2010, p. 237).

O sujeito que usa os óculos que invertem a posição das coisas, a princípio sente grande dificuldade em se orientar porque está habituado com uma forma de percepção; porém, após alguns dias, ele começa nesse processo de se habituar para se lançar no processo de percepção e, conseqüentemente, direcionamentos para as coisas. “Precisamos de um [...] espaço que não escorregue nas aparências, que se ancore nelas e se faça solidário a elas, mas que, todavia, não seja dado com elas à maneira realista e possa, como o mostra a experiência de Stratton, sobreviver à subversão das aparências” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 334). O sujeito não

apenas está no espaço, mas habita o espaço, ele deixa de ser um objeto estendido para se tornar o centro de toda orientação de nossa experiência de percepção do mundo. “O corpo, então faz de todo espaço, considerado como absolutamente exterior por uma perspectiva geográfica, um espaço corporal, quer dizer, um espaço que existe para nós, como o meio pelo qual nós nos referimos constantemente ao mundo pelo nosso corpo” (CAMINHA, 2010, p. 238).

Segundo Merleau-Ponty, o corpo próprio não apenas ocupa lugar no espaço, mas está inserido no mundo percebido, ele vive em constante relação com o mundo. Toda compreensão de espacialidade de situação se dá através do processo de intencionalidade, pois os movimentos fisiológicos e físicos, como caminhar na rua, realizados pelo nosso corpo, se dão no espaço de posição, porém, todo movimento intencional se dá no espaço situado. A intenção do sujeito acontece no mundo percebido e “o poder de se situar do corpo já é mobilizado pela percepção do mundo, que se dispõe, em torno de nós, de uma maneira pré-dada” (CAMINHA, 2010, p. 239).

Pensar o corpo próprio é concebê-lo como uma “abertura para”, o corpo que se dirige para fora de si mesmo. Esse movimento, o qual Merleau-Ponty chama de motricidade, é a chave para se entender a distinção do movimento mecânico. No espaço situado, o sujeito pode movimentar-se sem sair do lugar, pois é a sua capacidade intencional que o move para o mundo percebido, pois considerando que, no espaço de posição as coisas são medidas através de pontos, na espacialidade de situação considera-se que “nós não estamos nas coisas, ainda só temos campos sensoriais que não são aglomerados de sensações postos diante de nós, [...], mas sistemas de aparências cuja orientação varia no decorrer da experiência [...]” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 332). O corpo não é, para Merleau-Ponty, um objeto ou um instrumento de percepção, ele é o sujeito perceptivo que está situado no espaço; no entanto, ele utiliza a percepção para se fortalecer enquanto sujeito. “O espaço só o é como tal se existirmos num corpo e se o dotamos de sentido, se nos comunicamos constantemente com e por ele” (LIMA, 2007, p. 69). A relação de movimento entre o sujeito e a coisa pode ser compreendida como a relação entre ambos como experiências vivas.

Para Merleau-Ponty, o corpo se insere de forma dinâmica no mundo, pois aquele que permanece em constante relação com o mundo, pelo

fato de que é um ser situado no espaço. No entanto, não se deve pensar o sujeito perceptivo como inserido no espaço, sem que haja a relação entre eles. Sendo percepção do mundo, a percepção do corpo próprio é um “aqui” que está também “ali”. Essa questão se dá pela seguinte análise: se o sujeito percebe, é possível pensá-lo como um “aqui”, no sentido de que toda percepção acontece através dele, contudo, o objeto percebido se encontra entre um espaço físico que os separa; porém, ele continua a percebê-lo, afirmando que através da sua capacidade perceptível se encontra também ali. Em contrapartida, o “ali” também se faz presente “aqui” quando é dada ênfase à ideia de que a percepção do mundo também é percepção do corpo próprio. Assim, “o ‘aqui’ do corpo próprio é, ao mesmo tempo, absoluto e contingente, no sentido de que sempre se dobra, enquanto pertença a si, permanecendo, todavia, pertença ao mundo” (CAMINHA, 2010, p. 241).

Considerando que o corpo próprio está em constante relação com o mundo, pois ele é abertura “para”, ou seja, é um ser vivido como presença no mundo, não se pode, segundo Merleau-Ponty, pensar a sua relação a si mesmo como presença em si. O corpo próprio pode ser compreendido como um para si e não como um em si. Desta forma, pode-se dizer que o corpo e o mundo formam um sistema dinâmico em que, nesse jogo de relações, torna possível a coisa percebida como sendo expressões das paisagens percebidas através do sujeito. Deste modo, o mundo se faz mundo, porque há um sujeito que o percebe e o descreve como também o corpo só se faz corpo através da experiência de estar no mundo. “Tudo nos reenvia às relações orgânicas entre o sujeito e o espaço, a esse poder do sujeito sobre seu mundo que é a origem do espaço” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 338). Assim como no campo fenomenal, a espacialidade vivida é um campo de ação em que o corpo próprio exerce influência sobre o mundo a partir do instante que se apropria dele percebendo-o e se tornando parte integrante, enquanto ser situado, de modo que, seja o cume da experiência perceptiva.

A existência do mundo percebido, portanto, dá-se na presença de um sujeito que o percebe. O que ganha destaque aqui é a motricidade, pois movimentar-se em direção a algo é “dirigir-se para”, o olhar carrega em si um caráter de subjetividade, pois se abre para o mundo constituído um espaço dinâmico. Ao sair de casa para caminhar na praia, por exem-

plo, há um deslocamento corporal até lá e isso tem um caráter de posição, porém, antes de sair o sujeito quis caminhar na praia, é essa intenção que Merleau-Ponty destaca como motricidade que coloca o corpo próprio presente no espaço situado porque ele teve a experiência efetiva de sair de casa e caminhar na praia.

Diferente de um espaço substancialista, a espacialidade de situação do corpo que percebe é um horizonte de amplitude diversificada em função da motricidade do corpo que percebe, elemento determinante da co-existência mundo-corpo. Essa espacialidade é formada aqui das relações entre a visão, enquanto experiência, entregue ao trabalho do olhar e as formas percebidas, enquanto seres que jorram da atmosfera das paisagens percebidas. Assim, o espaço derivado de nossa instalação no mundo por nossa corporeidade é, antes de tudo, vivido, em lugar de ser simplesmente pensado como um fato ou como uma representação de fato (CAMINHA, 2010, p. 243).

Pensar o espaço percebido é tratar de uma existência em um corpo perceptivo que se situa no mundo como algo inseparável. O espaço situado não é, simplesmente, um lugar onde se posicionam objetos, mas é o ambiente em que o corpo próprio se ancora enquanto sujeito para vivenciá-lo. Merleau-Ponty não pretende conceber o espaço de modo que se possam tirar conclusões físicas dele, mas aquele em que há uma relação com o sujeito. É resultado de uma interação do corpo com o mundo.

Determinado objeto, por exemplo, uma caixa de papelão, possui seis lados e essa afirmação se torna evidente quando é observada com um olhar posicionado, no entanto, o que o filósofo propõe é que esta seja observada como aparece para o sujeito enquanto fenômeno. A caixa pode ser um objeto que está em um lugar qualquer do espaço ocupando lugar, mas a partir do momento em que o sujeito a percebe e passa a ter uma relação com ela, pertence ao mundo percebido, que faz parte do “aqui” e do “ali”. O espaço, portanto, é uma natureza perceptiva e não um éter.

[...] O espaço é sempre considerado como a articulação do corpo que percebe e de seu meio. Entretanto, isso não quer dizer que ambos são duas exterioridades absolutas religadas por um laço concebido abstratamente, mas por uma relação vivida fundada em nosso enraizamento constante no mundo (CAMINHA, 2010, p. 246).

A questão colocada por Merleau-Ponty não é o aparecer da coisa como tal no espaço, pois o que se procura não é uma demonstração objetiva, mas a relação existente entre o espaço e o corpo como sendo uma parte que o constitui como espaço emergente entre si. Estando inserido e fazendo parte do espaço, o corpo experimenta uma espacialidade originária que constitui uma ligação entre ele e as coisas, enquanto presença do mundo percebido. Habitando o espaço, o corpo impõe a condição de uma realidade para si e, assim, o espaço deixa de ser algo exterior porque é vivido. Aquilo que é percebido ganha sentido novo através da situação em que se revela. Deste modo, “a espacialidade de situação, que determina nosso acesso originário ao sentido do espaço, é sinônimo do ‘ser-aqui’ da coisa, enquanto movimento de aparecer para quem vê” (CAMINHA, 2010, p. 247).

A experiência do mundo se dá na presença de um corpo que percebe e as situações inversas à normalidade de modo como as coisas se apresentam ganham nova interpretação no sujeito. Merleau-Ponty utiliza das observações de Wertheimer⁷, o qual mostra que o campo visual impõe uma orientação que não é a do corpo. Como exemplo, ele faz uso de um experimento, o qual inclina um espelho a 45° à vertical. Um homem que caminha no quarto tem a impressão de caminhar para o lado, um objeto qualquer que cai da porta parece cair em direção oblíqua, os conceitos de “alto” e “baixo” ganham nova localização que se dá pela experiência do novo espetáculo. No entanto, após alguns instantes, o sujeito começa a se habituar com o novo mundo com o qual já está em constante relação e os movimentos realizados ganham compreensão por parte do corpo que percebe, pois “a orientação é constituída por um ato global do sujeito perceptivo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 335). Existia antes da experiência, como diz Merleau-Ponty, certo “nível espacial” em relação ao espetáculo experimental, que pretendia fornecer direções privilegiadas que atraíam para si a vertical através de pontos e fazendo com que a experiência posterior oscilasse. “[...] Para nós o espetáculo experimental só é orientado (obliquamente) em relação a um certo nível e já que por si ele não nos dá a nova direção do alto e do baixo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 335).

Deste modo, o sujeito constrói um novo nível espacial quando vive a experiência virtual do espelho, este nível espacial está presente nas intenções motoras e do campo perceptivo; isso acontece, quando este se insta-

⁷ Max Wertheimer foi um dos fundadores da Teoria da Gestalt. Segundo ele a verdade determina a estrutura da experiência e não a capta por sensações e nem percepções que estão associadas.

la entre o sujeito e o espetáculo, estabelecendo um pacto que fornece conhecimento do espaço; assim também, como dá às coisas ligações diretas com seu corpo. “Meu corpo tem poder sobre o mundo quando minha percepção me oferece um espetáculo tão variado e tão claramente articulado quando possível, e quando minhas intenções motoras, desdobrando-se, recebem do mundo as respostas que esperam” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 337). Segundo Merleau-Ponty, a posse de um corpo permite mudar de nível e compreender o espaço.

A experiência perceptiva concede para o sujeito o pressuposto de que ser é sinônimo de ser situado. O sujeito se situa no interior da percepção, e isso implica que ela não diz respeito a um espaço fenomenal orientado; pois se assim o fosse, o corpo teria que se ajustar a um mundo com direções absolutas, sem exercer influência nenhuma sobre si mesmo. Portanto, pode-se dizer que a constituição de um nível sempre supõe outro que o espaço antecede a si mesmo. Essa observação “nos ensina a essência do espaço e o único método que permite compreendê-lo. É essencial ao espaço estar sempre ‘já constituído’, e nunca o compreenderemos retirando-nos em uma percepção sem mundo” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 339).

A percepção do sujeito se caracteriza pelo fato de observar os objetos; não de um modo contingente e universal, ou seja, absoluto, mas pelo ângulo que se observa tendo consciência dele pelo fato de ser um objeto particular. “Posso ter consciência do mesmo objeto em diferentes orientações e, como dizíamos há pouco, posso até mesmo reconhecer um rosto invertido⁸” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 341). Os níveis espaciais se dão no horizonte de nossas percepções e o ambiente espacial acontece em um nível previamente dado. As experiências transmitem uma espacialidade já adquirida e, assim, é preciso que o sujeito esteja operando em um mundo. No entanto, não pode ser um mundo qualquer considerando que o sujeito se situa na origem de todos. Merleau-Ponty aponta um mundo que antecede a todos os outros, não sendo uma orientação “em si”, que advém de algo mais antigo, mas apresentando a compreensão de que a história do sujeito seja a sequência de uma pré-história, que utiliza os resultados adquiridos para retomada de uma tradição pré-pessoal.

⁸ A ideia de rosto invertido é utilizada por Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* para mostrar que mesmo observando algo que se desvia do seu padrão normal de realidade como a face às avessas que modifica completamente o sentido de rosto estando irreconhecível, o sujeito é capaz de mudar, de avançar de nível e reconhecer e se habituar à cena. Isso é possível porque o corpo do sujeito é vivo e experimenta as situações como estando inserido nelas.

Segundo o filósofo, existe um sujeito abaixo de si próprio para quem também existe um mundo antes que ali ele estivesse, marcando o seu lugar. “Esse espírito cativo ou natural é o meu corpo, não o corpo momentâneo que é o instrumento de minhas escolhas pessoais e se fixa em tal ou tal mundo, mas o sistema de ‘funções’ anônimas que envolvem qualquer fixação particular em um projeto geral” (MERLEAU-PONTY, 2011, p. 342). Esse mundo às cegas seria o começo da vida do sujeito, dando sentido a toda percepção ulterior do espaço que recomeça a todo instante. Portanto, o espaço e a percepção indicam no interior do sujeito seu nascimento, a contribuição de sua corporeidade consistindo em uma comunicação com o mundo, que é mais velha que o pensamento.

REFERÊNCIAS

CAMINHA, Iraquitana de Oliveira. *O distante-próximo e o próximo-distante: corpo e percepção na filosofia de Merleau-Ponty*. João Pessoa: Editora Universitária, 2010.

DESCARTES, René. *Meditações Metafísicas*. Tradução Maria Ermantina de Almeida Prado Galvão. 3ª ed. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2011. (Clássicos WMF).

DUPOND, Pascal. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. Tradução Claudia Berliner. São Paulo: WMFMartins Fontes, 2010. (Coleção vocabulário dos filósofos).

KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Tradução Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 5ª ed. Lisboa: ISBN, 2001.

LIMA, Elias Lopes. *Do corpo ao espaço: contribuições da obra de Maurice Merleau-Ponty a análise geográfica*. Disponível em: <www.uff.br/geographia/ojs/index.php/geographia/article/.../226/218> Acesso em: 08 de Out. 2014.

MATTHEWS, Eric. *Compreender Merleau-Ponty*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010. (Série Compreender).

MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Tradução Márcia Valéria Martinez de Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006b. (Coleção Tópicos).

_____. *Fenomenologia da Percepção*. Tradução Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2ª ed. São Paulo: Editora WMF Martins Fontes, 2011. (Coleção Biblioteca do Pensamento Moderno).

Merleau-Ponty e a percepção na obra de Cézanne: a pintura como retorno ao mundo pré-reflexivo

Bruna Barbosa Retameiro
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

O presente artigo tem como principal objetivo apontar brevemente as principais características e contribuições de cada corrente de pensamento que elaboraram, ao longo da história da filosofia, teorias sobre a questão do conhecimento, apresentando, também, a proposta de Merleau-Ponty de uma fenomenologia da percepção. Tais objetivos visam encaminhar uma possível resposta ao cerne deste artigo: *qual a afinidade entre o pensamento de Merleau-Ponty e a pintura de Cézanne? Por que a pintura de Cézanne pode ser usada como exemplo de um retorno ao mundo pré-reflexivo?*

Antes de adentrarmos na problemática apresentada, faremos uma rápida digressão, na tradição filosófica, com o intuito apenas de demarcar certo discurso em torno da relação entre o sensível e o inteligível, bem como acerca da teoria clássica da percepção. Para tanto, tomemos como ponto de partida, a teoria clássica do conhecimento. Vários foram os filósofos e as correntes de pensamento que buscaram compreender a relação estabelecida entre o sujeito e o objeto, a alma e o corpo, a consciência e o mundo, a razão ou a sensação.

Ser racional é a mais truísta e também a mais completa afirmação, quando nos interrogam sobre o que supostamente nos define. É possível perceber o brio daqueles que se julgam mais cultos, mais civilizados, mais instruídos ao uso da razão, e, por isso, mais afastados da natureza e menos “selvagens”. O homem tende a padronizar, a categorizar a tudo e a todos, na tentativa de uma definição, de uma homogeneização, de uma unidade, e, porque não, de uma verdade. O que parece é que tudo o que é indefinido, múltiplo, inconstante e inacabado, inquieta o homem. Ou seja, quanto mais nos aproximamos da razão, mais “enquadramos” o mundo em regras

e em delimitações que nos coíbem de olhar adiante das amarras do cotidiano, e assim, nos tornamos presos a pressupostos e definições.

Contrário às dualidades: razão e sensação, alma e corpo, sujeito e objeto, nasce em março de 1908, o filósofo Maurice Merleau-Ponty, que teve como uma de suas principais investigações filosóficas a questão do conhecimento. Merleau-Ponty é um autor que interroga, fenomenologicamente, a teoria clássica do conhecimento e seu dualismo professo. Em geral, a marca mais cabal desse dualismo pode ser expressa por meio de duas escolas ou correntes de pensamento: o racionalismo e o empirismo.

1. AS TEORIAS CLÁSSICAS SOBRE A PERCEPÇÃO: RACIONALISMO E EMPIRISMO

O racionalismo foi uma corrente de pensamento que defendia que o conhecimento acontece ou “se dá” através da razão, e o empirismo, através da sensação. É possível dizer que essas correntes filosóficas se iniciaram com Platão e Aristóteles, respectivamente, e que se desenvolveram ao longo dos anos, cada qual, acrescentando novos filósofos, novas teorias e novas perspectivas.

Na corrente racionalista, da qual Descartes é a figura mais notável, sensação e percepção dependem de que o sujeito, por sua própria capacidade, saiba dividir um objeto em suas qualidades mais simples correspondentes à sensação, para depois recompor todo ele, de forma a organizá-lo e interpretá-lo, a fim de constituir a percepção. Ou seja, mediante esta interpretação, a passagem da sensação para a percepção acontece pelo intelecto do sujeito, já que é este quem organiza e atribui sentido às sensações. Assim, Descartes julgava que se examinarmos apenas as coisas sensíveis, sem recorrermos às investigações, é possível descobrir que nossos sentidos são falsos, e que devemos confiar apenas na inteligência. Ele exemplifica tal afirmação recorrendo à experiência da análise de um pedaço de cera:

Tomemos, por exemplo, este pedaço de cera: acabou mesmo de ser tirada do favo, ainda não perdeu todo o sabor do seu mel, retém um pouco do cheiro das flores de que foi colhida; a sua cor, a sua figura, a sua grandeza, são manifestas, é dura, é fria, pega-se-lhe facilmente e, se lhe batermos com o nó do dedo, emite um som. Enfim, na

cera depara-se tudo o que parece ser requerido para que qualquer corpo possa ser conhecido muito distintamente. Mas eis que, enquanto falo a aproximamos do fogo: os vestígios do sabor dissipam-se, o cheiro esvai-se, a cor muda-se, a figura perde-se, a grandeza aumenta, torna-se líquida, torna-se quente, mal se lhe pode tocar, e agora, se lhe bateres, não emitirá nenhum som. Subsiste ainda a mesma cera? (DESCARTES, 1976, pp. 127- 128).

Ao passo que a cera subsiste mesmo depois de perder todos os seus atributos, que primeiramente era o que a qualificava e a descrevia como cera, e tendo ela subsistido mesmo depois de perdê-los, Descartes demonstra que a realidade da cera não é revelada apenas aos sentidos, porque estes me oferecem sempre objetos com grandeza e forma determinadas. Para ele, a verdadeira cera não é vista pelos olhos, ela só é concebível pela inteligência, ou seja, pela razão.

Em contrapartida, para a teoria empirista, da qual Locke e Hume protagonizam, a sensação e a percepção dependem dos estímulos externos, que por sua vez, agem sobre o sistema nervoso de modo a receber uma resposta do cérebro e, subsequentemente, percorrer o sistema nervoso novamente, tendo como finalidade chegar aos nossos sentidos sob a forma de uma sensação. O papel da percepção, neste caso, consiste em unificar as sensações e organizá-las numa síntese. A sensação e a percepção são vistas pelo empirismo como efeitos passivos que ocorrem devido à ação de objetos exteriores sobre o corpo do indivíduo, ou seja, trata-se de uma associação de sensações, dependentes da repetição e do hábito, o que é para Hume, a “justificativa” para a ideia de causalidade. Para ele, por mais que eu venha a repetir uma experiência diversas vezes, não posso ter certeza de que, ao repetir essa experiência, ela acontecerá novamente da mesma maneira, como propuseram os racionalistas.

[...] Pois sempre que a repetição de algum ato ou operação particulares produz uma propensão a realizar novamente esse mesmo ato ou operação, sem que se esteja sendo impelido por nenhum raciocínio ou processo do entendimento, dizemos invariavelmente que essa propensão é o efeito do *hábito* [...] Mas nenhum homem, tendo visto apenas um único corpo mover-se após ter sido impelido por outro, poderia inferir que todos os outros corpos mover-se-iam após um impulso semelhante. Todas as inferências da experiência são, pois, efeitos do hábito, não do raciocínio (HUME, 2004 p. 74-75).

A leitura realizada por Merleau-Ponty acerca dessas duas tendências clássicas da teoria do conhecimento é que, em resumo, o intelectualismo acaba por apresentar-se *“como uma doutrina da ciência e não como uma doutrina da percepção, ele acredita fundar sua análise na experiência da verdade matemática e não na evidência ingênua do mundo”* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 70). A partir disso, o racionalismo acaba por fazer interpretações do percebido e não uma percepção de fato. Por outro lado, a teoria empirista volta-se à introspecção, *“nos escondem, primeiramente, o ‘mundo cultural’, ou ‘o mundo humano’, no qual todavia quase toda a nossa vida se passa. Para a maior parte de nós, a natureza é apenas um ser vago e distante, sufocado pelas cidades [...]”* (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 49). Para o fenomenólogo francês, na teoria empirista, as coisas acontecem sempre dentro do indivíduo e a percepção acaba por se resumir a *“um registro progressivo das qualidades e de seu desenrolar mais costumeiro”*. (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 50). Ou seja, a percepção é um registro passivo do mundo, como se todos os dias ao acordar, pudéssemos ter a certeza de que o mundo estará ali, como de hábito.

2. MERLEAU-PONTY: UMA FENOMENOLOGIA DA PERCEPÇÃO.

Merleau-Ponty, diversamente às teorias clássicas, explora uma reflexão que busque superar os dualismos, unindo o sujeito conhecedor ao objeto conhecido. Para ele, tais teorias parecem se equivocar quando propõem uma interpretação do mundo percebido e não a percepção deste. O racionalismo coloca a razão, e o empirismo a sensação, como principal “fonte” de contato com o mundo. Ambos retratam uma separação entre o sujeito conhecedor e o objeto a ser conhecido.

Merleau-Ponty então entende, ao contrário do que diziam as teorias clássicas, que o homem não se liga a um mundo por relações de causalidade, uma vez que faz parte do mundo. Trata-se de uma participação originária, isto é, manifesta desde sempre. Da mesma forma, a percepção não é algo que acontece no interior, no intelecto de cada um. O mundo (descreve-nos Merleau-Ponty) está “ali”, antes de qualquer introspecção que se possa fazer. Estamos no mundo, e ele é parte de nós e não algo que está fora. O mundo não se traduz em uma ideia, ou interpretação de mundo, pois o sujeito é efetivamente comprometido com o mundo, pertencendo a este:

[...] O real é um tecido sólido, ele não espera nossos juízos para anexar a si os fenômenos mais aberrantes, nem para rejeitar nossas imaginações mais verossímeis. A percepção não é uma ciência do mundo, não é nem mesmo um ato, uma tomada de posição deliberada; ela é o fundo sobre o qual todos os atos se destacam e ela é pressuposta por eles. O mundo não é um objeto do qual possuo comigo a lei da constituição; ele é o meio natural e o campo de todos os meus pensamentos e de todas as minhas percepções explícitas. A verdade não ‘habita’ apenas o ‘homem interior’, ou antes, não existe homem interior, o homem está no mundo, é no mundo que ele se conhece (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 06).

Para Merleau-Ponty, “[...] a natureza não precisa ser percebida para existir” (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 213). Sensação e percepção são atos simultâneos, pois a percepção é uma relação do sujeito com o mundo e não uma relação físico-fisiológica oriunda de estímulos externos ou de uma organização advinda do sujeito. O mundo percebido é uma relação entre o corpo, o indivíduo e o outro.

É nessa perspectiva crítica que Merleau-Ponty propõe o projeto de uma fenomenologia¹ da percepção, em que sugere eliminar tudo aquilo que, inspirado em alguma teoria científica de percepção, deixasse de ser percepção e passasse a ser uma interpretação do percebido. Para ele, o mundo “é não aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto

¹ Fenomenologia: do grego *phenomena* (aparências) – corrente de pensamento que se evidencia com Husserl, uma das principais correntes filosóficas do século XX. “Merleau-Ponty inscreve seu projeto filosófico no âmbito da fenomenologia husserliana, cujo “esforço todo consiste em reencontrar [nosso] contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe enfim um estatuto filosófico” (PP I), e que, querendo “apreender o sentido do mundo e da história em estado nascente” (PP XVI), deve tirar do jogo tanto “o universo da ciência” (pois ele “é construído sobre o mundo vivido” e é apenas uma expressão secundária dele – PP III) como a análise reflexiva (pois, em vez de fazer um relatório de nossa experiência do mundo, ela se exaure buscando as condições de possibilidade da objetividade científica)” (DUPOND, 2010, p. 33). As siglas PP correspondem à abreviatura de *Phénoménologie de la perception*.

O próprio Merleau-Ponty nos questiona no prefácio da *Fenomenologia da percepção* o que é fenomenologia e sua resposta é que a fenomenologia é “uma filosofia transcendental que coloca em suspenso, para compreendê-las, as afirmações da atitude natural, mas é também uma filosofia para qual o mundo está sempre “ali”, antes da reflexão, como uma presença inalienável, e cujo esforço todo consiste em reencontrar este contato ingênuo com o mundo, para dar-lhe um estatuto filosófico [...] É a tentativa de uma descrição direta de nossa experiência tal como ela é, e sem nenhuma deferência à sua gênese psicológica e às explicações causais que o cientista, o historiador ou o sociólogo dela possam fornecer [...]” (MERLEAU-PONTY, 2006, pp. 01-02).

ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável" (MERLEAU-PONTY, 2006, p. 14).

Merleau-Ponty encontra, pois, na fenomenologia a reconstituição de um elo que a metafísica rompeu entre a consciência e o mundo, corpo e alma, sujeito e objeto; o mundo deixa, a partir de então, de ser abstrato, pensado, interpretado e passa a ser vivido, carnal, originário. É uma forma de retomar a descrição de nossa relação primordial com os objetos, com outrem, com o mundo, antes de qualquer reflexão que se faça sobre estes, através da percepção.

Assim, em seu projeto de uma fenomenologia da percepção, Merleau-Ponty explora uma experiência *sui generis*: a de um contato direto com o mundo, *"a ideia de que o homem não é um espírito e um corpo, mas um espírito com um corpo, que só alcança a verdade das coisas porque seu corpo está como que cravado nelas"*. (MERLEAU-PONTY, 2004, pp. 17-18). Em Merleau-Ponty, o corpo deixa de ser visto como algo que afasta o homem do conhecimento, que o induz ao erro, ou ao pecado (assim como pregava, por exemplo, o cristianismo). *"Nossa relação com as coisas não é uma relação distante, cada uma fala ao nosso corpo e à nossa vida, elas estão revestidas de características humanas (dóceis, doces, hostis, resistentes)"* (MERLEAU-PONTY, 2004, p. 24).

Merleau-Ponty retoma de Husserl a metáfora da arqueologia para exprimir o sentido de um trabalho exploratório de um mundo em "estado selvagem", existente antes de qualquer reflexão que se possa fazer sobre ele. Trata-se de escavar o sentido primordial da natureza em sua origem. Daí ser preciso uma supressão de certo hábito frente ao mundo, algo que se pode comparar ao *thaumazein*² grego, uma capacidade de "espantar-se" e admirar-se com o mundo, pois estamos acostumados a olhá-lo através de signos pré-estabelecidos, e assim acabamos por fazer uma interpretação do mundo, ao invés de percebê-lo.

² *Thaumazein*: palavra de origem grega para designar *admiração/espanto* sobre a qual Aristóteles nos fala no livro A da Metafísica: "[...] De fato, os homens começaram a filosofar, agora como na origem, por causa da admiração, na medida em que, inicialmente, ficam perplexos diante das dificuldades mais simples; em seguida, progredindo pouco a pouco, chegaram a enfrentar problemas sempre maiores, por exemplo, os problemas relativos aos fenômenos da lua e aos do sol e dos astros, ou os problemas relativos à geração de todo o universo. Ora, quem experimenta uma sensação de dúvida e admiração reconhece que não sabe" [...] (ARISTÓTELES, 2005, p. 11).

3. A PINTURA COMO RETORNO AO MUNDO PRÉ-REFLEXIVO

Esse modo “ingênuo” de olhar o mundo é, para Merleau-Ponty, uma das características presentes nos artistas, pois [...] “a arte, e especialmente a pintura, abeberam-se nesse lençol de sentido bruto do qual o ativismo nada quer saber. São mesmo as únicas a fazê-lo com toda a inocência”. (MERLEAU-PONTY, 2015a, p. 17). A pintura destaca-se entre as artes à medida em que, aos olhos de Merleau-Ponty, possibilita a superação das dicotomias clássicas entre o sensível e o inteligível.

É a partir daí que se coloca a problemática central à qual nosso trabalho visa esclarecer: qual a afinidade entre o pensamento de Merleau-Ponty e a pintura de Cézanne? De que forma a pintura de Cézanne ilustra um retorno ao mundo pré-reflexivo? Ora, o que Merleau-Ponty sugere é que a arte de Cézanne ilustra, de maneira exemplar, uma “fenomenologia da percepção”. Cézanne produz uma arte que confere pleno reconhecimento à experiência sensível em sua originalidade ou primordialidade. Mais que isso: ao traduzir o mundo em pintura, o artista revela um enigma inalienável: o da transfiguração do corpo. Ao se estabelecer uma relação direta entre o pintor e o que ele pinta, o que assistimos, admiravelmente, é o mistério de uma natureza em seu “estado de origem”.

Merleau-Ponty encontra na pintura de Cézanne³ um trabalho laborioso tal como vemos descrito logo no início de *A dúvida de Cézanne*: “Eram-lhe necessárias cem sessões de trabalho para uma natureza morta e cento e cinquenta de pose para um retrato. O que chamamos sua obra não era, para ele, senão o ensaio e a aproximação da pintura”. (MERLEAU-

3 Paul Cézanne: pintor francês, nascido em Aix-en-Provence (França), em 1839. Em 1907, ao viver em Paris, o poeta Rainer Maria Rilke escreveu para sua esposa uma série de cartas. Nessas, os principais assuntos foram especialmente estéticos, principalmente, sobre sua forte admiração diante das obras de Cézanne. Numa delas ele descreve: “[...] hoje gostaria de lhe contar um pouco sobre Cézanne. No que diz respeito ao trabalho, conforme ele mesmo afirmava, teria vivido até os seus quarenta anos como um boêmio. Só então, conhecendo Pissaro, nasceria nele o gosto pelo trabalho. Mas com tanta intensidade, que nos trinta anos seguintes de sua vida só fez trabalhar. Praticamente sem alegria, ao que parece, e constantemente enfurecido, em dilema com cada um de seus trabalhos, dos quais nenhum lhe parecia alcançar aquilo que ele considerava o mais indispensável [...]. O convincente, o tornar-se-coisa, a realidade intensificada pela sua vivência do objeto, até tornar-se indestrutível, isto era o que lhe parecia ser a meta de seu trabalho mais íntimo [...]” (RILKE, 2006, p. 50).

-PONTY, 2015b, p. 125). Ao que parece, Merleau-Ponty reconhece no trabalho de Cézanne, uma fenomenologia da percepção na forma de pintura, à medida que o pintor não fazia um corte entre os sentidos e a inteligência ao pintar. No ensaio *A dúvida de Cézanne*, Merleau-Ponty escreve sobre alguns diálogos entre Cézanne e Émile Bernard⁴, em que o artista evidencia não concordar com as alternativas comumente propostas:

Em vez de aplicar à sua obra dicotomias, que aliás pertencem mais às tradições de escola que aos fundadores – filósofos ou pintores – dessas tradições, seria preferível ser dócil ao sentido próprio de sua pintura, que é o de questioná-las. Cézanne não acreditou ter que escolher entre a sensação e o pensamento, como entre o caos e a ordem (MERLEAU-PONTY, 2015, p.131).

Cézanne seria então, um pintor que colocava em prática a teoria de Merleau-Ponty sobre a fenomenologia e, além disso, um artista que, assim como ele, explorara o sentido de uma natureza anterior à reflexão, pois buscava sempre pintar um mundo primordial, ou seja, o enigma da natureza em sua origem, como observa Merleau-Ponty no ensaio acima reportado: *“Cézanne retorna justamente à experiência primordial de onde essas noções são tiradas e que nos são dadas inseparáveis. O pintor que pensa e que busca a expressão não alcança de início o mistério, renovado toda vez que olhamos alguém [...]”* (MERLEAU-PONTY, 2015, p. 135).

Carlos Drummond de Andrade, em seu poema *A suposta existência* nos conduz, de modo poético, a vislumbrar essa natureza primordial, em estado “selvagem”, pré-reflexiva, da qual nos fala Merleau-Ponty e a qual Cézanne almeja atingir em suas pinturas, ao questionar: *“Como é o lugar quando ninguém passa por ele? Existem as coisas sem ser vistas? [...] Existe o mundo apenas pelo olhar que o cria e lhe confere espacialidade?”* (ANDRADE, 1984, pp. 14-16).

A arte, para Cézanne, não se assemelha ao modelo de arte como *mimese* (imitação). Para ele, a arte não é uma cópia do mundo percebido. O mundo, aos olhos de Cézanne, assim como para Merleau-Ponty, não é algo acabado, definido, pronto – de modo que possa ser definido, conceituado. Cézanne confessa que ao pintar *“uma única emoção é possível: o sentimen-*

⁴ Émile Bernard: nascido em Lille (França) em 1868, foi pintor e escritor.

to de estranheza: um único lirismo: o da natureza incessantemente recomeçada” (MERLEAU-PONTY, 2015, pp. 137-138). Além das afinidades entre Merleau-Ponty e Cézanne, ao proporem o fim de uma cisão entre sujeito e objeto, pensamento e sensação, da procura por uma natureza em sentido bruto, pré-reflexiva, esvaziada de predefinições, ambos se convergem ao sugerirem uma capacidade admirável de olhar o mundo como se fosse pela primeira vez.

Em tal cenário, a obra de Cézanne emergiria, além disso, como uma forma tácita de pensamento por meio da pintura. Trata-se de uma obra que se coloca sempre diante de um encantamento frente ao mundo visível, propondo inclusive uma pintura que desperte o pensamento, ao invés de uma pintura a ser pensada, decifrada, compreendida. A aliança entre filosofia e obra de arte, teoria e prática, inteligível e sensível, confere, portanto, um novo estatuto a uma fenomenologia na pintura.

Para concluir, podemos dizer que há mais do que uma afinidade entre a fenomenologia de Merleau-Ponty e a pintura de Cézanne. Há o que se pode chamar de um imbricamento, ao passo que os anseios de ambos estão estreitamente ligados. Ao falar de um mundo pré-reflexivo e de *uma natureza incessantemente recomeçada*, sentimos um apelo para a necessidade do *espanto* diante do mundo. Espantar-se! Admirar-se! Assim como fizeram os primeiros homens em seu primeiro contato com o mundo, ou ainda como o primeiro olhar de uma criança ao nascer. As pinturas de Cézanne remetem sempre a um inacabamento, no mesmo sentido, como lembra Merleau-Ponty, de que, para Malebranche, o mundo é uma obra inacabada (cf. MERLEAU-PONTY, 2006, p. 544). Trata-se, portanto, de um mundo em um eterno fazer-se, uma eterna novidade, onde não há uma verdade absoluta, nem um conforto o que nos incomoda, pois nos força a pensar.

Instituir uma fenomenologia da percepção é perceber o mundo e (re) perceber-se como parte do mundo e não como algo fora dele; é, enfim, aprender a “descrevê-lo” tal como nos aparece, sem que haja uma delimitação por signos pré-estabelecidos pelo mundo cultural ou da ciência, definindo-o em termos unívocos. Esse “mundo primordial” trazido à tela por Cézanne já não é mais a natureza adornada, mas esse domínio de experiência muda, silenciosa, nua em sua expressão mais própria. É a natureza enquanto tocamos pela primeira vez, com toda a admiração e estranheza.

REFERÊNCIAS

Bibliografia primária

- MERLEAU-PONTY, M. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- _____. *Fenomenologia da percepção*. Tradução: Carlos Alberto R. de Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2006.
- _____. *Courseeries*. Paris: Seuil, 1948.
- _____. *Conversas*. Tradução: Fábio Landa e Eva Landa. São Paulo: Martins Fontes, 2004.
- _____. *L'oeil et l'esprit*. Paris: Gallimard, 1985.
- _____. *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e Maria E. Galvão G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 a.
- _____. *A dúvida de Cézanne*. In: *O olho e o espírito*. Tradução: Paulo Neves e Maria E. Galvão G. Pereira. São Paulo: Cosac & Naify, 2015 b.

Bibliografia secundária

- ANDRADE, C. D. *Reunião*. Rio de Janeiro: José Olympio, 1984.
- ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução: Marcelo Perine. 2. ed. São Paulo: Loyola, 2005.
- DESCARTES, R. *Meditações sobre a filosofia primeira*. Coimbra: Livraria Almedina, 1976.
- DUPOND, P. *Vocabulário de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- HUME, D. *Investigações sobre o entendimento humano*. São Paulo: UNESP, 2004.
- RILKE, R. M. *Cartas sobre Cézanne*. Tradução: Pedro Sússekind. Rio de Janeiro: 7 Letras, 2006.

Fenomenologia e Psicanálise: o inconsciente na obra de Merleau-Ponty

Litiara Kohl Dors¹
(UNIOESTE)

O trabalho a partir do qual propomos apresentar trata do tema do inconsciente freudiano sob um ângulo de tratamento: a perspectiva fenomenológica aberta por Maurice Merleau-Ponty.

Embora ao longo do movimento psicanalítico a noção de inconsciente tenha ganhado outros contornos e até mesmo, no âmbito mais próprio da tradição fenomenológica inaugurada por Husserl, tivera uma recepção crítica, é fato que a obra de Merleau-Ponty, ao mesmo tempo em que retoma, em parte, esse confronto, por outro lado, explora algumas consonâncias ou até mesmo aproximações.

Fato é que as teses desenvolvidas por Merleau-Ponty, desde seus escritos iniciais como *A Estrutura do Comportamento* e *Fenomenologia da Percepção* diagnosticam uma crise da psicologia clássica e sua abordagem estritamente naturalista. Essa leitura não destoa, como se sabe, das mesmas reservas que Husserl e os demais fenomenólogos mantiveram. Por outra parte, convém notar que as discussões acerca da consciência conduziram, a propósito de Descartes e, mais tardiamente, Husserl, a uma compreensão que visava ao idealismo. É aqui que também reside o ponto de inflexão de Merleau-Ponty no interior do movimento fenomenológico, uma vez que o filósofo toma um posicionamento crítico à concepção dualista entre sujeito e objeto; concepção, a seu ver, não suficientemente superada, em última análise, por Husserl. Em função disso, sua releitura de Husserl também o leva a precisar tanto o alcance quanto os limites da fenomenologia. No intuito de romper com o dualismo (seja ele qual for sua versão), o fenomenólogo francês termina por radicalizar o conceito de consciência, explorando a ideia de que esta não se encontra separada do corpo.

1 O texto em curso trata-se de uma incursão preliminar de minha pesquisa de doutoramento orientada pelo Prof. Dr. Claudinei Aparecido de Freitas da Silva (UNIOESTE).

É bem verdade que, por exemplo, Husserl, em textos como *Idées II* (1982), *Meditações cartesianas* (2013), *Sur l'intersubjectivité I/II* (2001) e na *Crise* (2008), pensa o caráter cinestético do corpo; no entanto, esse caráter só alcança pleno reconhecimento de fato e de direito, à luz de um Ego como reduto último, uma vez operada a redução transcendental. É essa prerrogativa que Merleau-Ponty também rejeitará, ao deslocar para a esfera da corporeidade (e da carnalidade) o estatuto último da reflexão (cf. SILVA, 2009). Essa reorientação do problema, aqui, sumariamente posta, trará importantes desdobramentos no tocante à questão do inconsciente.

Para situar, brevemente, o estado de questão, em seus trabalhos iniciais Merleau-Ponty elabora o conceito de consciência perceptiva para descrever justo essa imbricação entre corpo e consciência; imbricação essa que terá sua radicalização máxima naquilo que, em seus escritos tardios, o filósofo caracterizará sob a metáfora da “carne”. É neste contexto que a psicanálise passa, enfim, a tomar forma na elaboração desses registros, pois, apesar de Freud ser considerado por muitos um naturalista, sua obra amadurece consideravelmente a ponto de redimensionar a psicanálise sob novos contornos, o que, naturalmente, permite repensar a experiência inconsciente sob outras bases. Desta maneira, o ideal de subjetividade no sentido de uma consciência translúcida e soberanamente erguida como dispositivo último para o alcance das verdades inabaláveis e do conhecimento sobre o homem e o mundo, vê seu império ruir, ao ponto de Freud considerar a descoberta do inconsciente, ao lado do heliocentrismo de Copérnico e do evolucionismo de Darwin, a terceira ferida narcísica da humanidade, uma vez que a razão humana deixa de ser o centro de todo o saber.

As investigações sobre a histeria, tal como conduzidas pelo neurologista vienense, retomam a tematização do corpo o que, em termos merleau-pontyanos, se transfigura como potência intencional, instituindo-se de uma significação ontológica, não devendo, pois, ser relegado a um fator de segunda ordem, conforme a tradição cartesiana. Ademais, o pai da psicanálise lança um olhar original sobre o desenvolvimento da sexualidade, concebida como fio condutor de sua teoria, uma vez que ela seria, em grande medida, responsável pela instituição do sentido.

Essas considerações iniciais situam, ainda que brevemente, o solo comum entre a psicanálise e a fenomenologia merleau-pontyana, uma

vez que ambos os pensadores voltam-se a discutir as relações do corpo como expressão própria, viva de sentidos, em contraposição ao ideal mecanicista que supunha o corpo como um mecanismo submetido às leis da consciência. O inconsciente inaugura, portanto, a possibilidade da coexistência entre os contraditórios, como uma espécie de “desrazão” humana que se coaduna ao exercício do conhecimento.

Sendo o corpo, portador de vários sentidos, torna-se possível redefinir a consciência que, segundo Merleau-Ponty passa a ser compreendida não mais ao modo de uma reflexividade pura (no sentido husserliano de *Idéias I* (2006), mas como *consciência perceptiva*, originariamente corporal. Assim, cada ato, cada atividade de meu corpo no mundo “é” no instante e no espaço, abdicando da necessidade de reflexão prévia. Quer dizer; a *consciência perceptiva* é antepredicativa, sendo, portanto, anterior ao pensamento.

O que parece notável é o fato de que Merleau-Ponty encontra, ainda, na compreensão freudiana acerca da sexualidade, uma alternativa de significação mais própria para a existência, onde a noção de causalidade perde força visando uma compreensão mais aberta acerca da experiência do homem no mundo. Como bem apresenta na *Fenomenologia da Percepção*:

Mesmo em Freud seria um erro acreditar que a psicanálise exclui a descrição dos motivos psicológicos e se opõe ao método fenomenológico: ao contrário, ela (sem o saber) contribuiu para desenvolvê-lo ao afirmar, segundo a expressão de Freud, que todo ato humano “tem um sentido”, e ao procurar em todas as partes compreender o acontecimento em lugar de relacioná-lo a condições mecânicas (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185).

Isso significa, para Merleau-Ponty, que se tomarmos como exemplo as fases psicosssexuais do desenvolvimento, tal como descritas pelo psicanalista, elas estão longe de constituir meramente relações de causa e efeito, uma vez que apresentam uma configuração mais ampla e original, tendo como fundo, a sexualidade. A ideia central do filósofo acerca do inconsciente toma por base, inicialmente, a importância freudiana conferida à sexualidade e à libido, uma vez que Freud reedita e aprofunda a noção de “instinto”. Ou seja, a psicanálise não mais compreende o instinto a título de uma mera força que resulta da estrutura biológica orgânica, noção esta situada acerca de uma compreensão primordialmente mecanicista.

Trata-se, portanto, de se estabelecer uma “ontologia da libido”, ou uma metafísica da sexualidade, uma vez que a própria sexualidade não é, em si, uma explicação última, de cariz reducionista ou naturalista. Aos olhos de Merleau-Ponty:

A libido não é um instinto, quer dizer, uma atividade naturalmente orientada a fins determinados. Ela é o poder geral que o sujeito psicofísico tem de aderir a diferentes ambientes, de fixar-se por diferentes experiências, de adquirir estruturas de conduta. É a sexualidade que faz com que o homem tenha uma história (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 185).

Freud, enfim, para o fenomenólogo francês, passa a mostrar que não se pode conceber um “instinto sexual” no homem, mas sim, uma “história sexual”. O que há, portanto, sob a maneira de manifestação da sexualidade humana não é da ordem de um simples instinto dirigido a um objeto fixo e regular, mas o que define a forma da existência é, sim, a vivência histórica desse sujeito no mundo juntamente ao círculo das relações afetivas que este compartilha com os outros indivíduos, tornando contingente o objeto da pulsão. Percebemos também, neste ponto, a relevância da questão da afetividade.

Tal consideração ganha destaque acerca do papel da sexualidade como um fundo, ou, se quiser, como uma “atmosfera”, conforme dirá na *Fenomenologia da Percepção*, sobre a qual uma ação ou um sintoma se esboça. Como observa Silva (2009, p. 67) “o que os fisiólogos e psicólogos [clássicos] deixam de explorar, em suas análises, é o fato de que o corpo irradia uma significação mais rica, quer dizer, ele potencializa uma nova experiência: a do meio afetivo como uma zona vital ou como um aspecto concreto de existir”. Eis aqui, uma das razões pelas quais a psicanálise, em certa medida, se aproxima da fenomenologia, que será, em vários momentos de sua obra, explorada por Merleau-Ponty.

Contudo, apesar de reconhecer a psicanálise como importante contributo para com a teoria fenomenológica, Merleau-Ponty não deixa de endereçar a Freud críticas substanciais, incluindo aqui, a abordagem anunciada pelo psicanalista acerca da própria conceituação de inconsciente. Trata-se de questionar, apesar de se reconhecer o distanciamento de Freud acerca da psicologia tomada em um sentido puramente estrito, se a formulação do inconsciente freudiano, considerado como sistema de leis próprias, não estaria inserindo, no interior do psiquismo, um segun-

do sujeito, dotado de uma nova lógica de pensar, que se opõe ao sujeito da razão. Pois bem: uma vez considerado a partir dessa perspectiva, o inconsciente psicanalítico não apresenta elaboração consistente para o rompimento com a dicotomia entre sujeito e objeto, distanciando-se, em boa medida, da posição fenomenológica de Merleau-Ponty. Não por acaso, o filósofo observa que “dizer do inconsciente que ele é o inverso do consciente é seguramente errôneo se se refere à ideia de simetria, mas não é assim que se deve entendê-lo” (MERLEAU-PONTY, 2000, pp. 274-275).

O que Merleau-Ponty enuncia, nessas rápidas passagens, acerca do pensamento freudiano, é, sem dúvida, demarcar algumas de suas insuficiências, revisitando elementos e esboçando novos contornos. Essa posição se torna clara quando em *A Estrutura do Comportamento* o filósofo afirma que:

O que gostaríamos de nos perguntar, sem questionar o papel assinado por Freud à infraestrutura erótica e às regulações sociais, é se os próprios conflitos dos quais ele fala, os mecanismos psicológicos que descreveu, a formação dos complexos, o recalque, a regressão, a resistência, a transferência, a compensação, a sublimação, exigem de fato o sistema de noções causais através do qual ele os interpreta, e que transforma as descobertas da psicanálise numa teoria metafísica da existência humana (MERLEAU-PONTY, 1942, p. 192).

Por isso, o que também se observa mediante tal questionamento, a partir, é claro, dos trabalhos iniciais de Freud, é que Merleau-Ponty não deixa de identificar, mesmo no fundador da psicanálise, elementos de uma teoria causalista. Ora, ao descrever o funcionamento psíquico relacionando-o aos conflitos entre forças, aos mecanismos energéticos e à atuação do recalque, Freud estaria efetuando a descrição de um comportamento fragmentário e patológico. É neste sentido que, aos olhos de Merleau-Ponty, restam lacunas no modo de interpretação freudiano, quando este se abstém de efetuar uma análise da existência humana em sentido mais amplo, de modo a conceber consciência e inconsciência como coexistentes e não mais como fatores relacionais.

A propósito dessa observação, é digno considerar, neste momento de nossa exposição, a importante contribuição da *Gestalttheorie* no domínio da psicologia para Merleau-Ponty. A célebre proposição de que “o todo é maior do que a soma das partes” da qual se ocuparam os estudio-

tos desta escola, revela que há um fundo de totalidade indissociável sobre o qual um fenômeno se manifesta. É a partir dessa estrutura de relação entre figura e fundo que o inconsciente, aos olhos do fenomenólogo, pode ser compreendido. Conteúdo latente e conteúdo manifesto são, então, amalgamados de modo que aquilo que se mostra, só o pode fazer mediante o co-pertencimento àquilo que não se revela. “É que a consciência e o inconsciente constituem, simultaneamente, o direito e avesso, um só movimento de reversibilidade carnal”, dirá Silva (2009, p. 89). Uma ilustração didática acerca da relação figura/fundo apresentada sob o olhar da *Gestalttheorie* é descrita por Araújo ao se utilizar da seguinte metáfora:

O mar, repleto de toda sorte de seres aquáticos, ora com águas transparentes ao olhar humano, ora com águas mais profundas e opacas (inconscientes?), ora, ainda, com águas insondáveis, representa o fundo (campo perceptual cultural que compõe a história singular e coletiva do indivíduo). A onda (figura) é ondulação no mar. Ela não se destaca do mar; ela se destaca no mar. Cada experiência vivida é uma ondulação no mar, uma onda que se levanta e se faz figura, ganhando significado sob o lampejo *da awareness*². A fluidez da relação figura/fundo é como fluidez da onda no mar. A onda (figura), em nenhum momento, perde as características do mar (fundo). Nunca deixa de ser mar. Radicalizando: a figura é, no fundo (ARAÚJO, 2007, p. 114).

Sem dúvida, tal estrutura é a que será também retratada por meio da noção merleau-pontyana de “carne”. A noção de “carne” sugere uma interioridade sensível “o quiasma, entrelaço ou entrecruzamento reversível do mundo” (CHAUI, 2002, p. 57). A carne traduz o sentido de conaturalidade do homem com o mundo. É, afinal, essa relação íntima do homem com o mundo, possibilidade, pois, de fundir-se a ele e de diferenciar-se que torna também possível a produção de sentidos. Neste contexto, o que se manifesta é a possibilidade infinita de interpretações resultantes do enlace entre uma subjetividade e o mundo percebido.

O que o filósofo busca tematizar acerca da concepção do inconsciente é que este não pode mais ser concebido como um “lugar” fora da

² Conceito central da Teoria da *Gestalt* caracterizado, segundo Ginger “pela consciência de si e a consciência perceptiva; é a tomada de consciência global no momento presente, a atenção ao conjunto da percepção pessoal, corporal e emocional, interior e ambiental” (GINGER, 1995, p. 254).

consciência, mas, pelo contrário, ele torna-se aqui, parte dela. Essa compreensão acerca do inconsciente como “carne”, como instância articulada e indivisa com a consciência afasta-se da proposta freudiana na medida em que, em sua análise topográfica, parece descrevê-lo como algo “oculto” ou latente que se encontra, por assim dizer, dividido da consciência, separado dela pelos mecanismos do recalque. Isso significa também afirmar que, para Merleau-Ponty, não há mais dualidade entre consciente e inconsciente; ambos constituem um só amálgama.

É neste sentido também que o pensador francês chama a atenção para um aspecto essencial: o de que a filosofia de Freud não é uma filosofia do “corpo”, mas da “carne”. O que isso significa, mais precisamente? Na conferência “O homem e a adversidade”, Merleau-Ponty mostra o alcance adquirido pela noção de corpo em Freud. O filósofo observa que:

Pelo mesmo tanto quanto explica o psicológico pelo corpo, Freud mostra o significado psicológico do corpo, a sua lógica secreta ou latente. Logo, já não é possível falar do sexo enquanto aparelho localizável ou do corpo enquanto massa de matéria, como de uma causa última (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 258).

Isso significa, portanto, que a obra freudiana amadurece a ponto de superar certos impasses naturalistas, de início. Ou seja, a sexualidade e o corpo aqui não são mais entendidos como ciclos autônomos, causais. Mais do que isso: o corpo, em sua dimensão mais ampla, passa a ser compreendido como “o veículo, o ponto de apoio, o volante de nossa vida” (MERLEAU-PONTY, 1960, p. 259).

Como retoma uma curiosa fórmula de Merleau-Ponty em sua tese de doutoramento *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite*, Ayouch explica que, embora fenomenologia e psicanálise apresentem-se como teorias distintas sob muitos aspectos, é possível identificar entre si, “consonâncias”, mesmo que “imperfeitas”. Sobre o inconsciente, Ayouch aponta para a ideia de que:

Na sua teorização do inconsciente diretamente fundamentada sobre a impessoalidade do corpo próprio, Merleau-Ponty estabelece uma continuidade, uma indivisão entre a consciência e o inconsciente. Esta postura é diametralmente oposta ao corte, à ruptura e à barra instituída pela psicanálise entre os dois sistemas (AYOUCH, 2010, p. 500).

Nessa perspectiva, Ayouch adverte a respeito das críticas de grande parte dos psicanalistas acerca do entendimento supostamente equivocado de Merleau-Ponty sobre a questão do inconsciente, uma vez que o fenomenólogo francês falha, segundo esses psicanalistas, em compreender a especificidade do inconsciente psicanalítico, definido precisamente pela sua separação radical da consciência” (AYOUCH, 2010, p. 500). Ora, para que o conteúdo latente emergja na consciência, é necessário romper com a barreira imposta pelo recalque através de representações que são estruturadas, anteriormente, segundo a lógica da linguagem. Haveria, portanto aqui, uma inversão entre a compreensão psicanalítica e a fenomenológica sobre a manifestação do inconsciente. Tais teóricos veem a linguagem como elemento anterior às manifestações do corpo e da percepção, funcionando, desse modo, como um sistema de leis sob as quais o inconsciente se estrutura e que, após a ultrapassagem da censura e do recalque, pode manifestar-se em nível corporal. Diversamente dessa leitura, Merleau-Ponty confere à linguagem um papel mais originário e, por isso mesmo, ontológico ao lado do corpo.

Contudo, é em relação ao afeto que podemos encontrar a via de aproximação entre a abordagem fenomenológica e a psicanálise, uma vez que, como bem salienta Ayouch (2010, p. 500), “embora a crítica da indivisão seja perfeitamente justificada com relação às representações do inconsciente – psicanalítico –, ela, todavia, não se aplica à categoria do afeto, cujo estatuto é, ao mesmo tempo, consciente e inconsciente”. O afeto, portanto, não é totalmente consciente, pois há inibição em seu desenvolvimento, e não é verdadeiramente inconsciente, uma vez que existe somente num estado “rudimentar” no sistema inconsciente, estabelecendo uma “constante transição entre o soma e a psique, uma comunicação além da separação radical entre eles” (AYOUCH, 2010, p. 500). É assim que:

Surgindo do corpo, ao ser o representante o mais corporal da pulsão, o afeto é frequentemente um sentimento cujo sentido perdeu-se e que retorna no corpo, como quando estala uma crise de lágrimas, rebenta uma gargalhada ou paralisa os membros de angústia. O afeto acompanha-se então de um elemento de surpresa que torna estranha uma parte de meu corpo, escapando à minha consciência. Há muitos pontos de teorização de Merleau-Ponty que concordam com este autoescapamento do afeto (AYOUCH, 2010, pp. 500-501).

O afeto convoca, de maneiras distintas, o consciente e o inconsciente e é, enquanto consciente, uma coloração afetiva de uma situação, sendo apreensível pelo ego; quando inconsciente, o afeto apresenta-se enquanto um processo energético de tensão e descarga, permanecendo enquanto base dos movimentos somático-psíquicos inconscientes. O afeto é, em suma, “o fator de transição, de comunicabilidade entre consciência e inconsciente, apesar da separação radical entre eles” (AYOUCH, 2009, p. 82).

É advogando a favor da compreensão do inconsciente como afeto que Ayouch recorre à obra de Merleau-Ponty intitulada *L'institution / La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)* a fim de mostrar que “a fenomenologia merleau-pontyana se revela então como fenomenologia da afetividade, e ao considerar que nela, o ‘inconsciente’ tematizado por Merleau-Ponty corresponde ao afeto, pode-se responder a certas críticas de psicanalistas” (AYOUCH, 2009, p. 80). Merleau-Ponty utiliza-se do termo *instituição* para mostrar que o mundo é provido de um sentido histórico, revelando uma ordem cultural da qual a efetuação não pode ser definida por limites de “interior” ou “exterior”. Ora, esta questão histórica encontra-se, portanto, aderida ao sujeito, a ponto de influenciar várias possibilidades de sua manifestação singular e social. A instituição, então, pode ser sempre reativada, uma vez que o que é esquecido não desaparece sem deixar traços, permanecendo latente. Merleau-Ponty define que:

Nomeamos instituição estes eventos de uma experiência que lhe fornecem dimensões duráveis, a partir dos quais uma série de outras experiências terão sentido, formarão uma sucessão pensável ou uma história – ou também os eventos que depositam em mim um sentido, não como sobrevivência ou resíduo, mas chamando uma continuação, exigindo um futuro (MERLEAU-PONTY, 1968, p. 61).

A instituição é caracterizada como este elo histórico que permite aos acontecimentos apropriarem-se de seu sentido, estando intimamente relacionada à noção de passividade. Ainda para Merleau-Ponty:

Instituição [significa] então estabelecimento em uma experiência (ou em um aparato construído) de dimensões (em sentido geral, cartesiano: sistema de referência) em relação com as quais toda uma série de outras experiências terão sentido e formarão uma *continuação, uma história*. O sentido é depositado (já não está so-

mente em mim como consciência, não é recriado ou constituído no momento de retomá-lo). Mas não como objeto no guarda-roupa, como simples resto ou supervivência, como resíduo: [é {depositado}] como para ser continuado, para terminar, sem que esta continuação seja determinada. (MERLEAU-PONTY, 2003, p. 8)

Como novamente retrata Ayouch (2009, p. 84): “no ensinamento sobre a passividade, o sono, o sonho, o inconsciente e a memória são analisados para ressaltar, no mundo que experimentamos, um ser precedendo o ser objetivo”. A passividade, portanto, constitui-se neste fundo significativo do qual a percepção germina e que, na visão de Ayouch, é o que tematiza a afetividade em Merleau-Ponty. Assim, para o intérprete, “a instituição retoma uma passividade que Merleau-Ponty nomeia ‘inconsciente. Em vista disso, num sintoma, a história sedimentada ‘é contida como uma instituição presente, e não como memórias retiradas’, numa passividade sempre suscetível de ser reativada” (AYOUCH, 2009, p. 84). Pode-se dizer, então, que a instituição e a passividade atuam como um fundo perceptivo no qual a vida ganha relevo. A partir deste fundo atuante é que também um sintoma pode se manifestar, como é o caso do exemplo que Merleau-Ponty extrai de Binswanger na *Fenomenologia da Percepção*.

Trata-se do caso de uma moça que, ao ser proibida de rever o rapaz a quem amava, perde o sono, o apetite e o uso da fala. O que, em resumo, o filósofo busca examinar a partir deste caso é que a afonia não revela meramente uma existência sexual que se fixou na boca, como poderiam propor os adeptos da psicanálise; mais do que isso, o que está aqui em jogo é o rompimento das relações com o outro, da qual a fala é o veículo. Não se trata, portanto, de uma referência à sexualidade apenas, mas às diversas modalidades da existência que se manifestam, a cada momento, a partir do corpo próprio. Como descreve Merleau-Ponty:

Mas, se a cada momento o corpo exprime as modalidades da existência, veremos que não é como os galões significam a graduação ou como um número designa uma casa: aqui, o signo não indica apenas sua significação, ele é habitado por ela, de certa maneira, ele é aquilo que significa (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 188).

A afonia, neste caso, não se trata de uma “manifestação” exterior de um estado interior; é, pois, a existência mesma que vem à tona sem que se faça necessário qualquer tipo de contingência.

Como se observa, a proposta merleau-pontyana busca romper também a dicotomia entre a consciência e o inconsciente, efetuando-se, portanto, o que o filósofo chamou de “alargamento da razão” onde a compreensão do inconsciente enquanto “carne” parece ganhar especial destaque.

REFERÊNCIAS

ARAÚJO, G. Figura e fundo. In: D'Acri, G.; Lima, P.; Orgler, S. (Orgs.). *Dicionário de Gestalt-Terapia: “Gestaltês”*. São Paulo: Summus, 2007. p. 112-115.

AYOUCHE, T. *Maurice Merleau-Ponty et la psychanalyse: la consonance imparfaite*. Paris: Le Bord de L'Eau, 2012. 201 p.

_____. “Desmentindo as falsas comparações: do corpo perceptivo ao corpo fantasmático”. In: *Revista de Filosofia Aurora*, Curitiba, v. 22, nº 31, p. 495-513, 2010.

_____. “A instituição entre a fenomenologia e psicanálise: afeto, teoria e historicidade”. In: *Revista AdVerbum*, v.4, nº 2, p. 78-94, 2009.

CHAUI, M. *Experiência do pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002, 326 p.

FALABRETTI, E. S. Merleau-Ponty: o sentido e o uso da noção de estrutura. *Revista Dois Pontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 5, nº 1, p. 153-192, abril/2008.

GINGER, S. A. *Gestalt: uma teoria do contato*. São Paulo: Summus, 1995.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit, Avant-propos e Remarques sur la traduction de quelques termes. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Sur l'intersubjectivité (I)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001a.

_____. *Sur l'intersubjectivité (II)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001b.

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

____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Lisboa: Centro de Filosofia Universitas Olisiponensis, 2008 (Phainomenon Clássicos de Fenomenologia).

____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MERLEAU-PONTY, M. *La structure du comportement*. Paris: PUF, 1942. Em português: *A estrutura do comportamento*. Trad. M. V. M. Aguiar. São Paulo: Martins Fontes, 2006.

____. *L'institution / La passivité: notes de cours au Collège de France (1954-1955)*. Paris: Belin, 2003.

____. *Parcours deux (1951-1961)*. Lagrasse: Verdier, 2000.

____. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945. Em português: *Fenomenologia da percepção*. Trad. C. A. R. Moura. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

____. *Résumés de cours: Collège de France (1952-1960)*. Paris: Gallimard, 1968.

____. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960. Em português: *Signos*. Trad. M. E. G. G. Pereira. São Paulo: Martins Fontes, 1991.

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

Gabriel Marcel e a ressignificação do corpo

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(UNIOESTE)

ESTADO DE QUESTÃO

No bojo da tradição fenomenológico-existencial, a noção de corpo se consolida, sobremaneira, como um dos pilares conceituais mais corolários. Embora a questão remonte à história do pensamento (precisamente, a cultura científica e filosófica do Ocidente), é, entretanto, no seio dessa tradição, que o conceito de corpo recebe, de pleno direito, um *status* teórico laboriosamente refinado. Nesse cenário, a figura de Marcel ocupa, em primeiro plano, uma posição capital. Ele não, apenas, retoma a habitual distinção entre *Körper* (“corpo-objeto”) e *Leib* (“corpo-sujeito”; carne), partilhada, aliás, por Husserl, mas reconfigura, radicalmente, a ideia de corpo numa perspectiva que ultrapassa o próprio idealismo fenomenológico. Para além de uma definição naturalista ou mesmo idealista (egológica) do corpo, o pensador francês explora um sentido diverso e, portanto, mais profundo: trata-se de interrogar o corpo, *in concreto*, isto é, como um fenômeno investido ontologicamente. O corpo se revela noutra nível heurístico: ele é, por excelência, um mistério; um enigma fundamental pelo qual “somos” no mundo. Sob esse novo prisma, não cabe afirmar que “tenho”, mas, que “sou” corpo. Aqui, o acento sobre o “ser”, ao invés do “ter”, desloca inteiramente a questão à medida que o corpo se transfigura como uma “estrutura pivô”, ou seja, como um “existente-modelo”. Ele constitui – conforme os termos de Marcel – uma “mediação não instrumental que completaria, aliás, a mediação instrumental ou objetiva” (MARCEL, 1927, p. 265). É, enfim, esse “sentir originário” (*Ur-Gefühl*), incondicionado, por princípio, que Marcel confere um estatuto singular e decisivo.

É o que passaremos, agora, de um modo sumário, em revista.

O ESTATUTO CLÁSSICO DO CORPO

A noção clássica de corpo não traz, em princípio, nenhuma novidade a mais. É bem sabido, a partir de uma tradição de pensamento que se inicia com Platão, mas que, com Descartes, toma um assento, de fato e de direito, consolidado, que o corpo é abstraído a título de um objeto, isto é, uma “matéria extensa”. Trata-se, naturalmente, do corpo físico que figura ou (des)figura, nesse estado, como uma matéria inerte, já sem vida, conforme viria retratar Rembrandt, em 1632, na célebre *Lição de Anatomia do Dr. Tulp*¹, ou, ainda, por, ele próprio, Descartes o qual sacramenta, metafisicamente, o ideal mecanicista do corpo em seu tratado de *O Homem* (DESCARTES, 2009, p. 251). O que é o corpo, precisamente?

Este se define como um organismo vivo, material. É essa caracterização que, em alemão, a noção de *Körper* traduz. Trata-se do corpo do ponto de vista de seu agenciamento interno funcional, orgânico. Ora, até aqui, em princípio, não há qualquer problema. O problema surge à medida em que essa definição se torna um modelo exclusivo quando se trata de compreender o fenômeno da corporeidade tendo em vista outros aspectos que interagem nela. Por isso, muito embora não negligencie o caráter cartesianamente postulado do corpo, a fenomenologia, desde cedo, abre ou delimita outro terreno de tratamento. É o que veremos, agora, seja em Husserl, seja, mais particularmente ainda, em Marcel.

DO KÖRPER AO LEIB

Em Husserl, já encontramos uma sugestiva formulação crítica desse problema. Em suas linhas gerais e programáticas, o idealismo fenomenológico, para além de uma versão já consagrada pela tradição científico-fi-

¹ Caberia, apenas, observar que, em alemão, a noção de cadáver (ou corpo morto) se inscreve como *Leiche*. Existem também construções como estas: *toten Körper*; *leblosen Körper*. Marcel, por seu turno, caricaturará a noção de “corpo servidor” (*serviteur*) a fim de ilustrar, no mesmo espírito rembrandtiano, essa imagem do corpo-objeto. Ao empregar tal metáfora, de cunho utilitarista, o filósofo conota, em rigor, o caráter servil do corpo decomposto, isto é, estudado cientificamente ou, ainda, em “processo de decomposição”. Trata-se, enfim, do corpo ao qual se prestam serviços fúnebres, o corpo que não mais me pertence (Cf. GRANADE, 2011, pp. 65-66), razão pela qual “meu corpo imobilizado só pode ser meu cadáver. Meu cadáver é, por essência mesma, aquilo que não sou” (MARCEL, 1935, p. 126). Por isso, posso então afirmar, categoricamente, que “eu não me sirvo de meu corpo, mas eu sou meu corpo” (MARCEL, 1927, p. 323).

losófica que caracterizara o corpo como objeto (*Körper*), há de se vislumbrar o horizonte último da corporeidade que transcende, por assim dizer, todo registro naturalista ou mecanicista. É tendo em vista essa dupla conceptualização que Husserl retoma a procedência da distinção entre *Körper* e *Leib*, inscrita na terminologia alemã. O filósofo passa a trabalhar outro sentido do corpo ao remeter à noção de *Leib* (também germânica). Não entraremos, aqui, nos meandros ou desdobramentos semânticos por vezes, cruciais, que a noção de *Leib* pode encerrar, seja a despeito da língua alemã, seja no interior da própria fenomenologia². O que importa, a contento, são algumas nuances a serem melhor matizadas como mais reveladoras quanto à intenção em curso que é chegar até Marcel.

Em resumo, Husserl reconhece duas peculiaridades no *Leib*: A primeira é sua dimensão cinestésica. Escreve ele: “naturalmente, o corpo

² Éliane Escoubas observa sobre o quanto o termo *Leib* é quase intraduzível. É inaceitável, julga ela, verter *Leib* por, simplesmente, “corpo”. Por isso, a locução mais adequada, embora insatisfatória, seja a de “corpo próprio”: “a notação de ‘próprio’ permite tornar mais próximo, o íntimo do viver – o corpo próprio é o corpo que se vive, é o corpo que se sente de dentro [...]. *Leib* poderia também ser traduzido por *carne* quando o aspecto-estatura se faz em prol do aspecto sensível” (ESCOUBAS, in HUSSERL, 1982, p. 408). Pois bem: é essa segunda opção terminológica que Depraz se inclinará mais decididamente: “Na problemática husserliana, a esfera do próprio (*Eingenheitssphäre*), que coincide com a dimensão do *Leib* como meu é mais exatamente sinônima, aliás, de esfera primordial. Ora, a primordialidade designa a dimensão imanente da experiência onde se constituem os próprios vividos [...]. Essa compreensão do *Leib* como lugar originário ou primordial não aparente da experiência não é de nenhum modo trazido à luz pela expressão corpo próprio. Esse sentido de uma corporeidade originária irredutível à espacialidade por meio da qual seu impulso constitutivo é fornecido é o que tenta revelar a noção de carne. O *Leib* como carne é essa não manifestação sensível da origem como constitutivo de todo aparecer corporal [...] o *Leib* como carne, em efeito, não aparece, não torna objeto de uma doação intuitiva, mas envolve uma reconstrução, uma reconstituição fenomenológica” (DEPRAZ, 2001, p. 392); (cf. também FRANCK, 1981). Já Pedro M. S. Alves, conhecido pesquisador lusitano de Husserl, traduz *Leib* por “soma” (Cf. HUSSERL, 2013). Por qual caminho, então, enveredaremos? Foge de nosso escopo tomarmos partido nessas querelas hermenêuticas. Quando muito, alternaremos as duas versões anteriores até porque é o estatuto da noção de *Leib* em Marcel que aqui mais temos em vista. Fato é que ao descrever essa dualidade interior ao corpo, Marcel retoma e enfatiza, ambas as noções de *Körper* e *Leib*, inexistentes nas línguas latinas. Ele, no entanto, considera *Leib* um termo pouco satisfatório haja vista que, em geral, tem-se traduzido por “corpo-sujeito” em substituição à noção de “alma”. Marcel, inclusive, faz menção a um livro que colaboraria junto com Fischerbar-Nicol, intitulado *Leib und Tod* em que se sugere o conceito de *ZeitGestalt*. O termo, no fundo, remete à ideia “de uma estrutura na qual o tempo é incorporado: é menos uma tradução e mais uma perífrase”, nota Marcel (1974, p. 386). De todo modo, o filósofo francês emprega, por sinal, bem mais a noção de “corpo próprio”, por vezes, “corpo-sujeito” embora ressalte a ideia de “encarnação” como mote de sua filosofia.

próprio (*Leib*) é também visto como toda outra coisa, mas ele só se torna corpo próprio porque há, pelo tocar, inserção de sensações” (HUSSERL, 1982, §37, p. 214). A segunda é o aspecto originário: a noção de *Leib* só ultrapassa a de *Körper* porque adentramos um nível de sensibilidade mais radical e primordial: o corpo próprio como corpo da carne (*Leib*) é uma “localização” originária desde onde todas sensações são produzidas e se distinguem (Cf. HUSSERL, 1982, §36, pp. 207-208). A tradutora e comentadora francesa Escoubas nota: “A ‘experiência originária’ passa a ser a experiência da carne (*Leib*) – a carne não é nem o sujeito nem o objeto da experiência (em sentido empírico) [...] o *Leib* é posto como a instância matricial da constituição [...] A carne – *Leib* – é o que excede o corpo como *Körper*” (ESCOUBAS, in HUSSERL, 1982, pp. 10, 14).

O que, na verdade, Husserl chama a atenção, é para a intersecção desse movimento em sentido duplo: de um lado, cinesteticamente manifesto, há uma relação simultânea entre o tocante e o tocado; de outro, essa relação não é, apofanticamente, representativa, mas originária. Nesse instante, o inusitado paradoxo da sensibilidade revela o quanto “sujeito” e “objeto” são indiscerníveis e, nessa medida, coextensivos: formam um todo único e indivisível numa só unidade psicofísica, qual seja, a unidade pela qual o fenômeno de outrem também figura em meu campo perceptivo como um enigma³.

Sobre isso, Husserl se reporta à ideia de *Eigenheit*, um termo que, em alemão, tem o significado de “propriedade”, mas que também sugere “peculiaridade”. Na *Quinta Meditação Cartesiana*, o filósofo nota que o “soma (*Leib*) alheio, enquanto aparente na minha esfera primordial, é desde logo corpo na minha natureza primordial que é minha unidade sintética, inseparável de mim mesmo enquanto elemento integrante próprio e essencial” (HUSSERL, 2013, §55, p. 159). Além do mais, só me torno consciente do *outro*, por meio de meu *Leib*. Este é o corpo-zero no aqui absoluto, ou seja, o “*Leib* psicofísico é primordial para a constituição do mundo objetivo das exterioridades entrando, pois, nos seus modos orientados de doação como membro central” (HUSSERL, 2013, §58, p. 173). O meu *Leib*, enfim, é “uma proeminência única [...], isto é, o único em que imediatamente *ponho* e *disponho* e que não é um simples corpo”

³ Veja, a propósito, as finas análises de Merleau-Ponty (1960) em *O Filósofo e sua sombra*, bem como a instrutiva entrevista de Carbone (2004).

(HUSSERL, 2013, §44, p. 135). Afinal, de onde o *Leib* retira sua própria ascendência transcendental? A partir de qual parâmetro ele ocupa essa “centralidade”, essa localização originária?

É no quadro, pois, do ego transcendentalmente reduzido que se move toda inteligibilidade última emanada do *Leib*. É por meio dele (Ego puro) que o estatuto do *Leib* recebe sua mais legítima prerrogativa transcendental. Husserl (1982, §39, p. 216; 217) reitera: “o corpo próprio (*Leib*) está envolvido em todas as ‘funções da consciência’ [...] *Ora, é nessa camada que são ligadas as funções intencionais*” (1982, §39, p. 216; 217). Como atesta Benoist (2012, p. 289):

Para Husserl, essa “redução” (a “redução ao próprio”) não esvazia a consciência de seu conteúdo. O que resta é, precisamente, a “esfera própria”, que seria, portanto, a dos atos e conteúdos da consciência não marcados intersubjetivamente. Ora, a tese de Husserl é que esse “resto” da redução ao próprio, em vez de nos levar aquém do corpo para qualquer fundo de consciência desencarnada, é encarnado. Mais e melhor: é nesse campo e nesse campo exclusivamente da “esfera própria”, tal como a faz aparecer a “redução ao próprio”, que o que chamamos de “corpo próprio” (e que Husserl chama em alemão de *Leib*) se manifesta como tal, em sua irredutibilidade, à condição de simples corpo do mundo.

O *Leib* figura, nesse contexto, como centro ao redor do qual gravitam as coisas; ele é a referência a partir da qual as coisas se orientam. Sua dimensão transcendental como campo de gravidade tem o seu assento último no ego originário, no Eu Puro. É mediante, pois, essa cláusula que a fenomenologia pode, provisoriamente, suspender a “orientação natural” do corpo visando apreender, intuitivamente, sua essência ou significação originária. Desse modo, volta a retratar Benoist (2012, p. 289):

A natureza da “propriedade” do corpo “próprio” é clara aqui: é uma propriedade *egológica*, aquela na qual se marca a dependência da esfera do aparecer de um ego. É a propriedade da *consciência*, como instância de autoatribuição), que se reflete no próprio conteúdo da consciência, na do “corpo próprio”.

Assim, corroborando tanto o caráter fundamentalmente “subjetivo” do corpo próprio quanto “solipsista” (com base na exclusão metodológica),

Husserl acentua seu idealismo de princípio acerca da fenomenalidade corpórea. Ora, é para além dessa sintaxe fenomenológica que Marcel se investe, ao menos, em sua formulação idealista e solipsista. O que, mais precisamente, Marcel convergiria e divergiria de Husserl? Vejamos, mais de perto.

MARCEL E A RESSIGNIFICAÇÃO (HIPER) FENOMENOLÓGICA DO CORPO

O prefixo (*hiper*), não raras vezes, reportado ao longo dos escritos marcelianos, projeta um acento existencial no sentido de uma radicalização fenomenológica. É por meio desse movimento que o tema da resignificação do corpo como *Leib* pode ser melhor acompanhado. É, isso, é claro, presumindo, sempre, uma crítica àquilo que o filósofo francês caracterizara sob a rubrica “saber absoluto” e que, respingará, em certa medida, também em Husserl.

Ora, é assim que, em três trabalhos anteriores⁴, mostramos a crítica dirigida por Marcel (1961) à ideia de “saber absoluto” que tem, na “doutrina da intuição”, um de suas feições mais paradigmáticas. Marcel pretende mostrar a insuficiência, digamos, de todo “intuicionismo absoluto”, à margem de certo movimento dialético rente à experiência mais concreta, isto é, vivida, existencialmente. Essa concepção, examina ele, tornou-se tão hegemônica na filosofia, quanto o objetivismo na ciência. A ideia tradicional, portanto, de corpo está diretamente ligada a essa cosmovisão mais geral. É bem verdade que Husserl, entre outros, se levantaram contra todo naturalismo e psicologismo. E mais: puseram, em xeque, toda premissa ligada a certo discurso *standard* que o pensamento clássico edita ao definir o corpo, em termos objetivos. Daí, sem sombra de dúvida, a pertinência do avanço que Husserl, em sentido fenomenológico, promove, conforme vimos, via um questionamento radical acerca do corpo. O problema de Husserl, aos olhos de Marcel, é seu professo idealismo, questão que, logo mais, avaliaremos pontualmente.

Por ora, o que Marcel põe, em pauta, é que há um sentido diverso e mais profundo do corpo: este se compreende, *in concreto*, como um fenômeno investido ontologicamente. Por isso, o filósofo não só retoma a distinção germânica entre *Körper* e *Leib* (importada, como vimos, por

⁴ Ver SILVA (2015a; 2015b; 2015c).

Husserl) como aprofunda a ideia mesma de *Leib*, numa perspectiva que passa a infletir o debate fenomenológico-existencial posterior. É o que ele dá vazão numa elucidativa passagem de seu *Diário* de 1927:

“Não tenho meu corpo”, mas antes, “estou” ou “sou meu corpo próprio”: “meu corpo não é algo que eu tenho, pois *eu sou meu corpo*. O sentido dessa frase só pode ser esclarecido negativamente. Dizer que sou meu corpo significa, antes de tudo, que eu não estou em condições de definir um tipo de relação qualquer que uniria estes dois termos, eu, de um lado, e meu corpo, de outro [...]. *Eu sou meu corpo* é, na realidade, uma afirmação central, uma afirmação pivô que só pode ser parcialmente elucidada conforme as perspectivas que eu posso ter em adotar, alternativamente, mas sem que alguma delas possa ser admitida exclusivamente ou definitivamente. Isto é o que eu tenho em vista quando falo de um mistério da encarnação num sentido que não tem absolutamente nada de teológico (MARCEL, 1959, pp. 250-251; 251).

Marcel diagnostica a posição clássica de corpo como sintomática em nossa cultura. O ponto nevrálgico é que, uma vez abstraída à uma condição ífera, o corpo figura uma ordem de saber apenas aparente. Ora, diversamente, há um sentido do corpóreo que transcende sua aparição meramente objetiva, empírica, residual. Esse sentido renova a ideia de “concreto”, anunciando como descreve Marcel, o acento de um mistério, o mistério da encarnação. A “encarnação é o dado central da metafísica” (MARCEL, 1935, p. 11), uma vez que mais que um mero e puro fato explicativo, o corpo se revela como um ser, um fenômeno. E isso a partir de um movimento de transcendência da ordem do “ter” para a ordem do “ser”. O corpo não se “tem”, mas “é”. “Vê-se, então, que *meu* corpo é *meu* somente à medida em que ele for, tanto quanto possível, confusamente sentido. A abolição radical da cinestesia, supondo que seja possível, seria a destruição de meu corpo enquanto é meu. Só sou meu corpo enquanto eu sou um ser senciente” (MARCEL, 1927, p. 236).

Como vemos, Marcel também parece reconhecer o caráter estesiológico do corpo que merecera atenção desde *Idées II*. Sem essa dimensão cinestésica é impossível falar, em sentido estrito e pleno, de corpo. Como interpreta Saint Aubert (2003, p. 85): “Para Marcel, aquela fórmula ambígua (*eu sou meu corpo*) surge do fato de que meu corpo é *sensível*, em

dois sentidos, imanente e transitivo, do ‘sensível’: enquanto ele é *sentido* e *senciente*”. No entanto, Marcel compreende que essa ambiguidade⁵ fundamental não é regida, conforme veremos, por um poder transcendental puramente egológico. É aqui que mais precisamente podemos passar a situar um importante ponto de inflexão para com Husserl:

Esse privilégio do sentir está na raiz da afirmação *eu sou meu corpo* e é o único que pode fundá-la. Eu só sou meu corpo em virtude das razões misteriosas que faz com que esse corpo seja, ao menos em algum grau continuamente sentido de forma que este sentir condiciona, para mim, todo e qualquer sentir que seja (MARCEL, 1927, p. 252).

O que mostra Marcel é que esse sentir originário é um horizonte transcendental à medida que condiciona toda forma de experiência sensível. O conceito operado a fim de ilustrar essa fundação é *Ur-Gefühl*, recorrentes vezes, traduzido por ele como “*sentir fundamental*”. Vemos, então, que Marcel passa a falar de uma ordem de sentir como condição de possibilidade de todo sentir, de toda sensação. Trata-se de um “*sentir originário*” (*Ur-Gefühl*), um sentir incondicionado. Nesse nível, o *Ur-Gefühl* torna-se o campo transcendental por excelência. Nisso reside o núcleo da teoria marceliana da corporeidade evocado pela expressão *Leib*. O *Ur-Gefühl* é um sentido profundo do sentir que radica um modo de sentir pelo qual participamos imediatamente. Ao mesmo tempo, essa sensação ou experiência concreta comporta certo paradoxo constitutivo: ela é “não especificável”, “incharacterizável” (MARCEL, 1927, p. 320). Quer dizer: “É necessário, pois, ver melhor que este *Ur-Gefühl* não pode de nenhum modo ser sentido, exatamente porque ele é fundamental” (Idem, 1927, p. 240). Ele é o “imediato não mediatizável [...] enquanto *sentir fundamental*, é uma *qualidade não sentida* uma vez que pode não ser uma constante absoluta: esse sentir, pelo contrário, é algo que se enriquece, se acrescenta ao curso da experiência” (Idem, 1927, p. 241).

Ao pensar o corpo como *Leib*, Marcel não apenas está transpondo a terminologia de *Körper* (definido, em sua exterioridade objetiva), mas radicalizando o *Leib* (como corpo vivido) no interior de uma experiência, de fato, originária e incondicional: o *Ur-Gefühl*. Esclarece ele: “Me inclino

⁵ Cf. SILVA (2013).

a crer, decididamente, que só pode haver um corpo ali onde haja um *sentir* e, que, para que haja sentir é preciso que a distinção entre o *aqui* e *ali* deixe de apresentar um sentido rigoroso” (Idem, 1927, p. 262). “O sentir nos abre a um mundo do qual não há nenhuma fronteira verdadeira que nos separa” (Idem, 1927, p. 121). Assim, se “o corpo deve ser sentido antes de ser objeto” (Idem, 1927, p. 266), é porque inexistente uma conjunção fortuita entre eu e meu corpo. Não são âmbitos justapostos, logicamente relacionados, intuitivamente dados num labirinto transcendental. Há, antes, uma “unidade não-causal” (Idem, 1927, p. 115), isto é, uma “*intimidade* envolvida na palavra *meu, meu corpo*” (Idem, 1927, p. 305). “Uma intimidade: eis aqui, verdadeiramente, a noção fundamental”, diz Marcel (1935, p. 199). Trata-se de uma “experiência íntima e irrecusável” (Idem, 1935, p. 307).

É sob esse ponto de vista que a encarnação condiciona os demais aspectos aqui circunscritos da experiência propriamente sensível. Conferir estatuto à ideia de encarnação é aprofundar aquela “intimidade” de princípio, ou seja, explorar a unidade mais originária do sentir, não em sua feição rudimentarmente empírica, sensualista, mas em sua estrutura fenomenologicamente transcendental. Estou imerso numa experiência fundamental, o próprio “*sentir originário*” (*Ur-Gefühl*) (1927, p. 241) como prioridade real, aquém dos demais objetos ou como camada mais profunda da experiência fenomênica. Disso decorre a tarefa de “*restituir à experiência humana seu peso ontológico*” (1935, p. 149). Aqui, a noção marceliana de experiência parece realmente consentir essa dimensão mais profundamente originária que o *Ur-Gefühl* enuncia, e, de passagem, marcando um ponto de inflexão para com o programa fenomenológico do idealismo husserliano.

Nessa perspectiva, vale lembrar que, em Husserl, o *Leib* ainda está investido de um certo poder constituinte, transcendental. Tudo se passa como se a ideia de “saber absoluto” tivesse, ainda, no interior desse quadro, uma de suas expressões mais recalcitrantes. Como, atestaria o próprio autor: “a subjetividade pura é, por ela-mesma, absoluta” (HUS-SERL, 2001b, p. 135). Ora, para Marcel, não há consciência “absoluta” ou um ego puro fonte de toda claridade, depurado, de todo e qualquer lastro com a experiência fáctica. Noções como “redução”, “constituição”, “eu

puro”, por exemplo,⁶ são, metodologicamente, estranhas e sem qualquer vigor especulativo na rede conceitual marceliana. Se há uma noção fenomenológica que Marcel mais se aproxime é, seguramente, a de intencionalidade. Ele fala, por exemplo, de uma “intencionalidade concreta”:

A minha preocupação metafísica central e constante consiste em descobrir como o sujeito, em sua condição mesma de sujeito, se ar-

⁶ Em discussão com Marcel, Schaerer se surpreende por ter preciosamente descoberto na obra daquele, uma proximidade maior com Husserl do que com Heidegger. De pronto, Marcel avalia (1974, pp. 398-399): “Vos confesso, agora, que eu tenho sempre me afastado diante da leitura de Husserl. No fundo, eu me limitei às *Meditações Cartesianas* ouvidas quando foram ministradas por Husserl na Sorbonne. Ainda, não as tinha compreendido até o fim. Recordo-me, desde o início, que foi muito sedutor. Eu dissera: eis aí um pensamento que sinto próximo do meu. Mas, a partir, pois, de certo momento, eu acreditei que nada compreendera de todo”. Então, me desencorajei [...]. Eu lamento de não ter lido as *Ideias* à época em que dispunha de possibilidades de leitura que não mais tenho. Eu penso que fora um livro muito importante. Acredito, efetivamente, que ele abriu a via para além de certas antinomias do período neo-kantiano”. A par desse depoimento, Marcel alude à uma conferência de Ricœur que, em parte, confirma esse juízo. Trata-se da palestra “Gabriel Marcel et la phénoménologie”, pronunciada por ocasião do Colóquio em Cerisy-la-Salle, no período de 24 a 31 de agosto de 1973, em homenagem a Marcel que, aliás, fez-se presente, e, isso, poucas semanas antes de sua morte. Ricœur observa que entre Husserl e Marcel há “um jogo de parentesco e discordância nem sempre fácil de desnudar. Em primeiro lugar, eles parecem próximos: mas há um abismo que se descobre entre eles. Por fim, uma nova proximidade vem à tona precisamente no ponto mais extremo da divergência” (RICŒUR, 1976, p. 53). Há, evidentemente, “um tom, uma atmosfera, a recusa do sistema, corrigida por uma preocupação com distinções refinadas” (Idem, 1976, p. 54), mas as diferenças são marcantes. No limiar da fenomenologia de Husserl, há a “redução”, enquanto que o primeiro gesto filosófico de Marcel é diametralmente oposto, uma vez que começa introduzindo em sua obra, a ideia de “situação”. Treze anos após, comentando *Idées II*, a propósito da teoria do corpo, Ricœur assinalaria: “Cabe observar que o corpo que aparece assim não é aquele que os autores franceses, após G. Marcel, chamaram de corpo próprio, mas desde já uma quase realidade psicofisiológica: vale dizer, a preocupação de Husserl, em *Ideen II*, jamais consistirá em opor ‘existência’ e ‘objetividade’, mas, ao contrário, de seguir o progresso da objetivação, não sobre um fundo ‘existencial’, mas sobre um fundo ‘transcendental’” (Idem, 1986, p. 111). A bem da verdade, Ricœur contrapõe, aqui, dois registros distintos ao examinar criticamente que “a filosofia existencial não pode limitar-se a uma crítica da objetividade da caracterização, do problemático: ela deve ter como apoio as determinações do pensamento, sobre o trabalho do conceito, do qual nem a ciência nem a técnica esgotam os recursos” (Idem, 1976, p. 73). Já, a obra de Husserl busca o fundamento das ciências “nas estruturas pré-científicas, antepredicativas da intencionalidade” (Idem, 1976, p. 74). O que nos parece plausível destacar nessas conversações é que a fenomenologia inaugurada por Husserl representa um passo à frente ao idealismo crítico, ao criticismo que teve na figura de Brunschvicg, sua principal referência, na tradição acadêmica francesa. Ora, Marcel se debate o tempo todo com essa escola ao importar, pelo menos, um importante conceito fenomenológico: a intencionalidade.

ticula a uma realidade que cessa, nessa perspectiva, de poder ser representada como objeto, sem jamais deixar, por isso, de ser exigida e reconhecida ao mesmo tempo como realidade. Tais investigações somente eram possíveis sob a condição de ultrapassar um psicologismo que se limita em definir e em caracterizar atitudes, sem levar em consideração seu alvo, sua *intencionalidade concreta* (Idem, 1947, p. 318; grifo nosso).

Ao lançar mão da noção de intencionalidade, Marcel, de fato, se ocupa de um problema de primeira ordem, do ponto de vista, evidentemente, fenomenológico. Ele reconhece, aliás, que sua posição “coincide com os teóricos alemães sobre o tema da intencionalidade, isto é, os fenomenólogos atuais” (Idem, 1935, p. 279). Todavia, vejamos: ele presume uma “intencionalidade concreta” como o principal “alvo” a ser atingido quando se trata de superar o psicologismo. Marcel se explica que “se engaja numa análise toda matizada pela terminologia husserliana embora siga menos os resultados de sua pesquisa” (Idem, 1935, pp. 228-229). As conclusões não são as mesmas. Se é verdade que ele também quer “abrir caminho sobre um terreno que não é aquele da lógica, nem aquele da teoria do conhecimento” (Idem, 1935, p. 230), não é, contudo, do idealismo ao menos fenomenologicamente professado por Husserl. Marcel quer pensar algo que, à medida do possível, faça a verdadeira articulação entre sujeito e experiência.

Daí a questão nevrálgica: há um interesse, ontologicamente central, que resiste a toda e qualquer objetivação: a de como o “sujeito” se articula *com* o “real”, isto é, com a “experiência”. Esse “com” é muito importante. É que “a palavra *com* só tem sentido ali onde há uma unidade sentida” (MARCEL, 1927, p. 169). O “être-avec” ou “*Mit-Sein*” não é um ato de conhecimento (Idem, 1974, p. 405). É o “com” da “articulação”. Ora, essa articulação nos remete, de imediato, à esfera mais ampla do *Ur-Gefühl* como “sentir fundamental”, ou seja, ao *Leib*, esse existente-modelo, o pivô, por excelência, pelo qual se radica toda encarnação. Há aí, em termos marcelianos, outro estatuto do corpo, refratário a qualquer estágio de *ἐποχή*, pois o contraste ou a passagem do corpo morto (*Leiche; Körper*) ao corpo verdadeiramente vivo (*Leib*) não flerta mais com qualquer remissão subjetiva última puramente absoluta. O que modifica completamente em Marcel é o lugar do originário: este não tem o seu lócus, à maneira de Husserl, numa apreensão puramente intuitiva do Ser. Fato é que há um

deslocamento transcendental ao corpo próprio como sensibilidade originária. E isso para além, bem além não só do psicologismo, mas de todo e qualquer recurso intuitivo tal como prescrito por *Ideias I* (2006).

Nesse ponto, novamente, a diferença para com Husserl torna-se ainda mais explícita. É que, em Marcel, o *Leib* não é um “modo de doação”. O corpo vivo é presença; uma presença originária sobre o fundo da qual toda doação pode ser pensada. Quer dizer: o corpo como carne não é uma auto-afecção pura, mas presentificação de um mistério: o mistério da encarnação. Mistério porque o corpo não é mais objeto (*Gegenstand*): ele é inapreensível, inverificável, incondicionado transcendentalmente. Fazer a experiência do corpo não pressupõe mais uma relação do tipo sujeito-objeto, mas, sim, uma nova ordem fundamental de sentir, um sentir originário como presença. Se o corpo-objeto tomado em si mesmo não diz muita coisa sob um ângulo fenomenológico, é, agora, o *Leib*, esse fenômeno mutante que se torna o pivô-nuclear de toda tarefa metafísica.

Nessa direção, todo idealismo põe um problema: “há problema de tudo o que está posto *diante de mim*; este eu, por outro lado, cuja atividade entra em jogo para resolver o problema, permanece fora ou aquém” (1991, p. 61). Marcel então se pergunta se a solução seria simplesmente compactuar com a ideia familiar na filosofia kantiana e pós-kantiana, de um eu transcendental ou de um sujeito puro? Quanto a isso, a resposta é, de pronto, enfaticamente negativa:

O eu transcendental é, verdadeiramente dizendo, tão somente um monstro ou, pelo menos, uma ficção; haja vista que quando o penso, apesar de qualificá-lo como um puro sujeito, eu o trato, contudo, como um objeto, embora, paradoxalmente, eu lhe negue todas as características determinadas pelas quais se define um objeto real qualquer (1991, pp. 61-62, grifo nosso).

Nessa formulação crítica, embora Marcel tem em mira o neokantismo francês, o idealismo fenomenológico não está, de todo, imune: o idealismo (seja qual for suas múltiplas e sofisticadas versões) se mostra “ficcional”. O idealismo é mais um sintoma “teratológico” de um racionalismo levado às últimas consequências à medida que “julga-se possível reduzir a consciência ao ato de tomar consciência, ato que não se prestaria a qualificação alguma e, portanto, a nenhuma alteração. Isso corresponde-

ria a cavar um fosso impossível de transpor entre o que se pode chamar filosofia transcendental e experiência concreta” (1927, p. 87). O principal diagnóstico nesse “(ultra) racionalismo” é que “há uma impossibilidade de tratar a minha experiência como um *solo*, como uma referência absoluta” (1927, p. 285). Daí o ato de “protesto contra certo transcendentalismo” (1997a, p. 149).

Em termos marcelianos, é esse nível de experiência mais abrangente e, portanto, arquétipo no sentido de *Ur-Gefühl* que o corpo pode ser situado como uma presença sensível, viva, mas que, diversamente de Husserl, não é hipostasiada sob o cânon de um ego transcendental. Marcel reconhece tanto o caráter originário quanto cinestésico do corpo como *Leib*, husserlianamente entrevisto, mas considera uma mera solução verbal descrever essa fenomenalidade a título de uma redução ou constituição transcendental. Isso porque, em sentido marceliano, o *Leib* possui uma densidade primeira, uma espessura mais radical cuja expressão última é ser uma camada de sensação originária de todo sentir e de todo pensar. A reflexão é devedora dessa infraestrutura fundamental como *Ur-Gefühl*.

CONCLUSÃO

Em suma, a ontologia do corpo próprio, enquanto restituição da experiência em sua densidade decisiva, é marca constante nesse projeto marceliano de ressignificação (*hiper*) fenomenológica do corpo. O *Ur-Gefühl* é a expressão genuína dessa camada primordial da qual toda constituição, todo gesto transcendental ganha algum alcance. Vimos, portanto, que Marcel requalifica esse debate não pressupondo um caráter meramente realista, naturalista ou idealista do corpo. Ao mesmo tempo, não deixa de ser verdade sobre o quanto Marcel quer livrar-se, nesse programa, de categorias clássicas como corpo, sujeito. Trata-se, para ele, de subverter essa categorização o quanto possível. Daí as não raras reservas terminológicas que sua obra, recorrentemente, se debate. Ele, então, parece encontrar na noção de *Ur-Gefühl* uma estratégia diferencial, embora não inteiramente suficiente para se pensar esse outro caráter não idealista/realista do *Leib*. Qual seria, afinal, o alcance dessa estratégia conceitual?

É claro que Marcel pretende ultrapassar a categoria de corpo e remover dela todo esquema *a priori* de que fora investida. É preciso

aprofundar o corpo em sua concretude, para além, bem além, de uma mera abstração. E isso seja, do ponto de vista do idealismo, seja do realismo. O filósofo busca romper certo padrão ou formato. Pensar o corpo mesmo a título de “corpo-sujeito” ou “corpo próprio” não supera, satisfatoriamente, a dificuldade, é bem verdade, mas, ao menos, repõe a categoria de corpo numa circunscrição fenomenológica, a mais anti-idealista possível. É necessário explorar a sua essência em toda a fenomenalidade. Ao retomar o uso germânico de *Leib*, Marcel só o compreende mais, profundamente, a partir de outra construção também de origem alemã: *Ur-Gefühl*. O corpo (*Leib*) é uma figura que tem como fundo esse sentir fundamental, originário de nossa experiência.

Essa exploração temática ganha, aqui, nesse panorama, um realce gestáltico, especial. Por isso, podemos ler essa nova remissão conceitual como expressão de uma estrutura nuclear. Originário ou cinestésico é preciso descrever o corpo a título dessa junção *Leib/Ur-Gefühl* aprofundando ainda mais a crítica fenomenológica tão necessária quanto exigente. Afinal, se é verdade que a noção de *Leib* buscara compensar a carência de *Körper* como pura e simples extensão física, ela só é plenamente exequível no quadro mais amplo do *Ur-Gefühl*. É esse quadro, a nosso ver, que põe em cena, a figuração última de *Leib* e sua originariedade cinestésica.

REFERÊNCIAS

BENOIST, J. “Corpo-próprio”. In: MARZANO, M. (Org.). *Dicionário do corpo*. Trad. Lucia P. Souza et alii. São Paulo: Loyola, 2012, p. 288-291.

CARBONE, M. “Intervista: *Leib* o *Körper*, *chair* e *corpus*: la filosofia e la nozione di corpo”. A cura di Claudio Rozzoni e Matteo Bianchetti. In: *Chora*, anno IV, n° 9, luglio, 2004, p. 51-56.

DEPRAZ, N. “La traduction de *Leib*, une crux phaenomenologica”. In: HUSSERL, E. *Sur L'intersubjectivité (I)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: Épipiméthée, 2001, p. 386-387.

DESCARTES, R. *O mundo ou O tratado da luz e O homem*. Trad. César A. Battisti e Marisa C. O. F. Donatelli. Campinas, SP: Editora Unicamp, 2009 (Col. Multilíngues de Filosofia, Série A: Cartesiana II).

FRANCK, D. *Chair et corps: sur la phénoménologie de Husserl*. Paris: Minuit, 1981.

GRANADE, G. S. "Le corps propre: Gabriel Marcel et Merleau-Ponty". In: VVAA. *Philosophe de l'espérance*. Paris: Bulletin Présence de Gabriel Marcel, n° 20, 2011, p. 59-69.

HUSSERL, E. *Idées directrices pour une phénoménologie et une philosophie phénoménologiques pures: Recherches phénoménologiques pour la constitution*. Traduit, Avant-propos e Remarques sur la traduction de quelques termes. Éliane Escoubas. Paris: PUF, 1982.

_____. *Sur l'intersubjectivité (II)*. Trad. Natalie Depraz. Paris: PUF, 2001b.

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

_____. *Meditações cartesianas e Conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense, 2013.

MARCEL, G. *Journal métaphysique*. Paris: Gallimard, 1927.

_____. *Être et avoir*. Paris: Aubier/Montaigne, 1935.

_____. "Regard en arrière". In: VVAA. *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon, 1947.

_____. *Présence et immortalité*. Paris: Flammarion, 1959.

_____. *Fragments philosophiques (1909-1914)*. Paris/Louvain: Vrin/Nauwelaerts, 1961.

_____. "Dialogues e discussions". [Colloque de Dijon (1973)]. In: *Revue de Métaphysique et de Morale*, 79/3, 1974.

_____. *Les hommes contre l'humain*. Préface de Paul Ricœur. Paris: Editions Universitaires, 1991.

_____. *Le mystère de l'être (I): réflexion et mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, 1997a.

MERLEAU-PONTY, M. *Signes*. Paris: Gallimard, 1960.

RICCEUR, P. “Gabriel Marcel et la phénoménologie”. In: *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976, pp. 53-74.

_____. *À l'école de la phénoménologie*. Paris: Vrin, 1986.

SAINT AUBERT, E. “Le mystère de la chair: Merleau-Ponty et Gabriel Marcel”. In: *Studia Phaenomenologica* 3 (3/4):73-106 (2003).

SILVA, C. A. F. “O corpo em cena: Gabriel Marcel”. In: DAMIANO, G. A.; PEREIRA, L. H. P.; OLIVEIRA, W. C. (Org.). *Corporeidade e educação: tecendo sentidos*. São Paulo: Cultura Acadêmica/Fundação Editora UNESP, 2010, pp. 93-112.

_____. “A figuração do ambíguo”. In: SILVA, C. A. F. (Org.). *Encarnação e transcendência: Gabriel Marcel, 40 anos depois*. Cascavel (PR): Edunioeste, 2013, pp. 127-147.

_____. Entre o “ser” e o “ter”: a hiperfenomenologia de Gabriel Marcel. In: TOURINHO, C. D. C. (Org.). *Origens e caminhos da fenomenologia*. Rio de Janeiro: Booklink, 2014, pp. 160-176.

_____. “A mordedura do real’: Gabriel Marcel e o gesto transcendental”. In: FERRER, D. F.; UTTEICH, L. C. (Orgs.). *A filosofia transcendental e a sua crítica: idealismo, fenomenologia e hermenêutica*. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra/Coimbra University Press, pp. 323-356, 2015a.

_____. “Intuição e dialética: Gabriel Marcel, no limiar da ontologia”. In: CARVALHO, M.; TOURINHO, C. D.; SAVIAN FILHO, J; MACEDO, C. C. C; CARONE, A. (Org.). *Fenomenologia, religião e psicanálise*. São Paulo: ANPOF, pp. 115-133, 2015b.

_____. “Gabriel Marcel e a teoria da participação ontológica”. In: *Revista de Filosofia Moderna e Contemporânea (UNB)*, v. 3, pp. 123-137, 2015c.

A questão do ego e suas consequências psicológicas à luz da fenomenologia de Jean-Paul Sartre

Marivania Cristina Bocca
(UNIOESTE)

INTRODUÇÃO

A base para uma psicologia clínica fenomenológico-existencial é, antes de mais nada, o rompimento com a ideia de uma psicologia que, conforme Heidegger (2013), tomou como modelo a ciência natural, pautando-se em um método analítico-explicativo de um Ego *a priori*, para “construir a vida fática, a partir de seus elementos primários, as sensações” (p. 77). As sensações eram estudadas pela psicologia clássica, bem como, pela psicopatologia, como categorias naturalistas e, nesta mesma direção, ambas as áreas, conceituavam a *psique* como algo substancial, uma espécie de consciência (*Bewusstsein*). Segundo Simone de Beauvoir (2009), o estudo da existência fora ao longo dos anos, pautado no “monismo endócrino” do médico e psicólogo Georges Dumas. Ora, julga ele, esse monismo, “nos parecia – como à maior parte de nossos colegas – inaceitável” (p. 20), pois, se “toda consciência, como mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa, isso significa dizer que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’”. (SARTRE, 2005, p. 22).

Diante do exposto, pretendemos com este estudo, apresentar, uma maneira de se compreender o Ego, diferente do Eu psicológico, difundido pelas áreas acima mencionadas. Para tanto, esta tem como ponto de partida a afirmação de que todo sujeito é ontologicamente existência sem uma essência *a priori*, ou seja, o sujeito é aquilo que faz de si mesmo. Pautamos nosso entendimento, na premissa de que, em uma abordagem crítica no âmbito da Psicologia, faz-se necessário considerar a noção do *Ego* transcendente.

Nosso empreendimento, portanto, é realizar uma investigação da noção do Ego tal como compreendida na obra *A Transcendência do Ego* (1936) de Jean-Paul Sartre, focando inicialmente em um Ego que, partindo da fenomenologia de Husserl, é um Ego transcendental, mas que, posteriormente, encontrará sua formulação mais radical em Sartre, através de sua fenomenologia da existência. O filósofo francês trabalhará a tese da existência de um ato reflexivo, ou seja, um Ego transcendente, visado pela consciência intencional, logo, um Ego que está no mundo e não na consciência.

JEAN-PAUL E A TEORIA DO EGO TRANSCENDENTE: INCURSÕES SUMÁRIAS

Para que tal investigação seja possível, tentaremos situar a seguinte questão norteadora: quais os motivos pelos quais, o Ego, tal qual descrito por Sartre, é um Ego transcendente e não transcendental? Para melhor contextualizarmos essa questão, faz-se necessário, destacar que Sartre retoma criticamente, ao longo de sua obra, teorias que afirmam a materialidade do homem e do Universo. Antes de tudo, ele observa que frente a uma forma de desdenhar a ciência e as técnicas vigentes da psicologia analítica, “empoeirada que ensinavam na Sorbonne, trata-se de opor uma *compreensão* concreta, logo sintética, dos indivíduos”¹. Ou como bem descrevia Beauvoir, “o que o interessava antes de tudo eram as pessoas”. (BEAUVOIR, 2009, p. 33). E esse interesse, se confirmou na década de 1930, quando o filósofo francês, ainda jovem, quis conhecer e compreender os fundamentos da fenomenologia alemã, até então desconhecida, tanto por ele, quanto por seus mestres da filosofia francesa.

Parafraseando Fujiwara (2014), o maior encantamento de Sartre, pela fenomenologia, era a “possibilidade teórica de um filosofia concreta” (p. 55) e, foi a partir de uma conversa com seu amigo Raymond Aron, em um bar de Paris, que Sartre compreendeu que se ele fosse fenomenólogo, poderia fazer filosofia, falando sobre as bebidas servidas à mesa. Senão, vejamos:

1 Aqui, cabe, apenas, registrar que essa noção de uma “filosofia concreta” é um mote que toma impulso, sobretudo, a partir de Gabriel Marcel (1999) e que, por assim dizer, cria uma atmosfera no cenário filosófico (fenomenológico-existencial) e até mesmo da Psicologia na França como Politzer (2003), por exemplo, na primeira metade de século.

Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenólogo, podes falar deste coquetel, e é filosofia”. Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós (BEAUVOIR, 2009, p. 94).

É possível perceber com a afirmativa acima, que Beauvoir, aponta para um dos mais importantes temas que compõe o projeto filosófico e psicológico de Sartre, qual seja, a sua “preocupação com o problema do fundamento” (BORNHEIM, 2000, p. 26). Para tanto, cabe-nos, aqui, a seguinte reflexão: para que, exatamente, Sartre se interessava por uma “filosofia concreta”? Parece-nos que a resposta está inicialmente fundada no interesse do filósofo existencialista em esboçar sua compreensão a respeito de uma nova psicologia. Desta forma, Sartre, fundamentou-se na fenomenologia de Edmund Husserl, bem como, na filosofia de Heidegger. Da primeira, extraiu os fundamentos para uma redução fenomenológica e, da segunda, pautou-se na premissa de que para alcançarmos compreensivamente o ser, precisamos analisar existencialmente a pessoa, ou conforme descreve Heidegger, o ser-aí (*Dasein*).

Se num primeiro momento, podemos identificar que o interesse de Sartre por uma filosofia concreta, ou seja, pela fenomenologia, era a possibilidade concreta de uma nova psicologia, num segundo momento, podemos considerar que sua intenção também era a de radicalizar ontologicamente a própria fenomenologia, como bem esclarece Bornheim (2000), dizendo que o fascínio que Sartre tinha pela fenomenologia não se restringia a um mero interesse metodológico, mas um interesse em “radicalizá-la ontologicamente” (p. 31). Ainda segundo Bornheim (2000, p. 31), “no contexto da fenomenologia, dois são os temas a que Sartre se prende de imediato”: a consciência e o fenômeno.

Ambos os temas, foram pressupostos básicos na busca de Sartre no afã de traçar linhas gerias de uma Psicologia de verve existencialista. E, foi movido por esta busca que Sartre identificou tanto no pensamento de Husserl, quanto no de Heidegger, algo em comum, qual seja, o papel ativo do homem, como construtor de seu próprio destino. Nessa direção,

os apontamentos feitos até aqui, nos levam para os caminhos trilhados por Sartre em prol da realização de seus projetos filosófico e psicológico, tendo como ponto central de discussão a noção de Ego. Para tanto, esboçaremos um breve recorte desse itinerário. Durante sua estadia em Berlim (1933/34), Sartre passa a estudar a fenomenologia de Husserl, que, influenciado pela tese de Brentano, buscou fazer dessa disciplina uma ciência pura dos fundamentos do conhecimento da filosofia e de todas as demais ciências.

Nas primeiras páginas da obra *A Transcendência do Ego*, Sartre afirma:

Para a maioria dos filósofos o Ego é um “habitante” da consciência. Alguns afirmam sua presença formal no seio das “*Erlebnisse*”, (vivências) como um princípio vazio de unificação. Outros – na maioria psicólogos – pensam descobrir sua presença material, como centro dos desejos e dos atos, em cada momento de nossa vida psíquica. Gostaríamos de mostrar aqui que o Ego não está nem formalmente nem materialmente na consciência: está fora, no mundo; é um ser do mundo, como o Ego do outro (SARTRE, 2013, p. 13).

Em última análise, o que Sartre quer dizer nas primeiras páginas de seu escrito é que ele rejeita a noção de um ego como habitante da consciência, uma vez que, se a consciência é fluxo, um para fora, para o mundo, ser consciente de algo, é estar diante da presença concreta do que não é a consciência. Logo, não faz sentido introduzir na consciência um Ego, sendo este, para Sartre, um objeto transcendente, aparecendo, como qualquer outro objeto, ao nível da reflexão e não como unificador da consciência e do mundo, pois a consciência já se unifica com o objeto no próprio ato de transcender. Assim, ao invés de um Ego transcendental, o que há é a transcendência do ego. Em virtude disso, o Ego não está dentro da consciência, uma vez que é um objeto visado por ela.

FUNDAMENTOS FENOMENOLÓGICOS PARA UMA PSICOLOGIA EXISTENCIAL

O pai do movimento existencial moderno, desde o início de seus estudos filosóficos, intencionava elaborar uma nova psicologia, como visto acima. Conforme Schneider (2011) esse interesse era oriundo de múltiplos fatores, entre eles, o repúdio de Sartre à sociedade burguesa,

por seus hábitos e costumes. Tratou-se, em especial, de “uma rejeição à moral e à lógica psicológica que a sustentava, como o apego ao individualismo” (p. 65). Sartre pretendia, com sua nova psicologia, superar as concepções filosóficas, antropológicas, bem como, psicológicas vigentes, as quais “embasavam a racionalidade dominante” (p. 65). Outro fator preponderante para a construção de uma nova psicologia fora a experiência do filósofo francês em estudar Psicologia no curso de Filosofia. Essa experiência acabou por instigá-lo a estudar mais sobre a ciência em questão, bem como, “superar os equívocos” (2001, p. 65) que compunham as teorias psicológicas vigentes, as quais compreendiam o homem de forma “abstrata e despregadas da realidade” (p. 65) e, ainda, “mecanicistas e causalistas” (SCHENEIDER, 2011, p. 65).

Em sua maioria, os biógrafos de Jean-Paul Sartre, “fazem questão de salientar a importância da psicologia em seu projeto intelectual” (SCHENEIDER, 2011, p. 65). Vejamos o que a biógrafa Cohen-Solal aponta neste sentido:

A filosofia seria, de certa maneira, uma introdução à e à criação romanesca. Na revisão das provas de *Psychopathologie Générale* de Jaspers, nas visitas às apresentações dos doentes no hospital Sainte-Anne, aonde vais aos domingos de manhã, em companhia de Nizan, Aron e Lagache, em seu diploma de estudos superiores [...], Sartre deslinda sobretudo, o campo da psicologia (COHEN-SOLAL, 2008, p. 100).

Esse interesse de Sartre pela Psicologia o coloca, no caminho da fenomenologia. Isso acaba por justificar a necessidade de se partir da fenomenologia de Husserl para falar da Psicologia Existencial, pois, aos olhos sartrianos, o conceito de consciência intencional se torna programático em sua obra alinhada, portanto, à mesma tradição iniciada pelo projeto husserliano. No entanto, como frisamos sumariamente, o pensador francês diverge de Husserl quanto à questão do Ego transcendental. É que para este último, a fenomenologia se apresentava como um método de investigação capaz de,

[...] colocar a filosofia em um novo patamar rumo “ao concreto”, possibilitando romper com as concepções abstratas, metafísica, desde que feita uma profunda revisão nos caminhos adotados por

Husserl, recolocando sua filosofia, novamente, em direção “às coisas mesmas”, na medida em que a realidade exterior havia sido “esquecida” entre parênteses, quando esse filósofo transformou sua “redução fenomenológica” na constatação apodítica do “eu transcendental”, preservando, com isso, o idealismo que tentava contestar (SCHENEIDER, 2011, pp. 75-76).

Ou seja, Sartre converge com Husserl quando este supera a dicotomia entre aparência e essência. Pelos atos da consciência intencional a ideia que fazemos de algo quando de sua aparição, não oculta outro algo por detrás de sua aparência. Sartre, contudo, coloca que quando temos consciência de algo (fenômeno), este algo concreto não deixa de existir no mundo, quer dizer, não se resume à essência que a consciência lhe atribui sendo, pois, aquilo que a consciência (como negatividade) não é (positividade). O conhecimento é uma das maneiras possíveis da consciência intencional algo, a exemplo, dos afetos e das emoções.

Como já mencionado, o pensamento existencial sartriano sustenta-se também, nos fundamentos da filosofia de Heidegger. Este último elaborou, em *Ser e tempo*, uma analítica do ser, isto é, lança as bases de um novo projeto: o de uma ontologia fundamental tendo como contraponto a metafísica tomada em sua acepção clássica. Heidegger parte de uma pergunta programática: a busca pelo sentido do ser. Em resumo, essa é a questão de fundo que caíra, sintomaticamente, no “esquecimento”, isto é, permanecera, ao longo da tradição, como uma questão escamoteada e, portanto, não devidamente tratada de um ponto de vista ontológico. É verdade também que anos mais tarde, na década de 1950, por iniciativa do médico psiquiatra Medard Boss, Heidegger realiza uma série de seminários em Zollikon visando, por meio desses encontros, repensar a possibilidade de uma perspectiva terapêutica à luz da proposta clínica que ficou conhecida como Daseinanalyse tendo como pano de fundo teórico a analítica existencial de *Ser e tempo*, de 1927. Um dos conceitos mais marcantes da filosofia heideggeriana é, sem dúvida, o conceito de *Dasein*, traduzido para o português como ser-aí, que permite o entendimento do ser, a partir do próprio ser, ou seja, o homem tem a possibilidade de apresentar-se enquanto tal, pois seu modo de ser se traduz na própria existência, é um ser que se mostra no tempo e, por ser dotado de linguagem, tem a condição necessária para a manifestação do próprio ser no tempo. De

todo modo, sem adentrar nesse terreno, até porque é um registro completamente diverso da perspectiva sartriana aqui em pauta como, por exemplo, de uma psicanálise existencial, o que cabe, tão somente, indicar é o caráter fáctico e originário da existência que esteve presente tanto num fenomenólogo quanto no outro.

Nessa medida, pode-se considerar que Sartre contribuiu de maneira singular para uma nova compreensão da consciência e sua relação com o mundo, cuja liberdade de eleição desse mundo, pesa o fardo sobre o ombro do homem, uma vez que vê-se frente a angústia da escolha e responsável por ela e, embora empregando as terminologias das filosofias alemãs de Heidegger e de Husserl, Sartre não foi um mero discípulo desses pensadores, pelo contrário, com certa frequência em suas obras, encontramos contestações à filosofia de Heidegger e uma certa crítica a fenomenologia de Husserl.

No período em que Sartre esteve em Berlim, dividiu seu tempo entre os estudos sobre a fenomenologia, bem como, a redação de seu romance *A Náusea* (1938), e um artigo maior que leva o nome de *A Transcendência do Ego* o qual foi escrito em 1934 e publicado em 1936. Foi nessa obra que Sartre dá início ao seu projeto filosófico, combatendo as teses da presença formal e material do Eu na consciência, postuladas, sobretudo, por Husserl. Vejamos, então, as indagações, bem como, as posições a este respeito, do próprio Sartre, nas primeiras páginas de sua obra:

Existe aí lugar para um Eu em uma consciência [...].? A resposta é clara: evidentemente não. Com efeito, esse Eu não é nem objeto [...] nem tampouco *da consciência*, já que é alguma coisa *para a consciência* [...]. Com efeito, o Eu, com sua personalidade, é tão formal, tão abstrato que o supomos como um centro de opacidade [...]. Uma consciência pura é um absoluto tão somente porque ela é consciência de si mesma. Ela permanece portanto um “fenômeno” no sentido muito particular em que “ser” e “aparecer” compõem uma unidade. Ela é completa leveza, completa translucidez. É nisso que o *Cogito* de Husserl se difere do *Cogito* cartesiano. Mas se o eu é uma estrutura necessária da consciência, esse Eu opaco é elevado ao mesmo tempo à posição de absoluto. Eis-nos, portanto, na presença de uma mônada. E é exatamente essa, infelizmente, a orientação do novo pensamento de Husserl [...]. A consciência tornou-se pesada, ela perdeu o caráter que fazia dela o existente absoluto *por força da inexistência*. Todos os resultados da fenomenologia ameaçam ruir

se o Eu não for, tanto quanto o mundo, um existente relativo, significa dizer, um objeto *para* a consciência (SARTRE, 2013, p. 23-25).

Portanto, diferentemente de Kant e de Husserl que, respectivamente tratavam de compreender a passagem do Ego da consciência transcendental para o Ego empírico, aos olhos de Sartre, o que importava era mostrar que o Ego não está na consciência nem formal nem materialmente, mas sim fora, no mundo. Pois bem: a fim de esclarecer a constituição do Ego, Sartre retorna ao pai da fenomenologia, Husserl, e ao rejeitar a noção de um Ego como habitante da consciência, ele (Sartre), em primeiro lugar, retoma as características que definem a consciência, para, num segundo momento, compreender como o próprio Eu se constitui. Assim, tendo em vista que, se o movimento da consciência é para fora, para o mundo, emerge a questão: como se caracteriza a consciência? Vejamos o que Sartre propriamente coloca:

Toda consciência, como mostrou Husserl, é consciência de alguma coisa. Significa dizer que não há consciência que não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’”. (SARTRE, 2005, p. 22)

Podemos, com base nas palavras de Sartre, afirmar que a lei de toda consciência é ser consciência *de alguma coisa*, ou seja, relação a um objeto transcendente e consciência *de si*, logo, ser consciência *de* significa ser sempre posicional de alguma coisa, ou seja, estar posicionada frente a algo diferente dela, que está fora. Logo, a consciência não posiciona a si própria como objeto, uma vez que ela é não posicional de si. E ainda, conforme Sartre,

Ao mesmo tempo, a consciência é, pura, ela é clara como um grande vento, não há nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, pela impossibilidade, vós entrareis “numa” consciência, vós seríeis agarrado por um turbilhão e rejeitado para fora, perto da árvore, na plena poeira, pois a consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência (SARTRE, 1939, p. 106).

Assim, a consciência pode ser entendida como uma explosão, um movimento em direção a algo. Em suma, por ser posicional de um objeto e consciência *de si*, ela, a consciência não possui um lugar dentro dela, onde habitaria, a princípio, um Eu. Como qualquer objeto transcendente, o Eu é um centro de opacidade e necessita estar fora, no mundo.

Isto posto, a ruptura com a filosofia de Kant, bem como, com a fenomenologia de Husserl foi de grande relevância para que Sartre pudesse dar início a uma nova ontologia do Ego que, o distinguisse da consciência, pois, para ele, vale reiterar, o Eu não está nem formalmente nem materialmente na consciência, mas fora, como o Ego do Outro. Desta forma, não faz sentido introduzir na consciência um Ego, pois este é um objeto transcendente, que aparece, como qualquer outro objeto, ao nível da reflexão e não como unificador da consciência e do mundo. Ao invés de um Ego transcendental, o que há é a Transcendência do Ego. Nessa direção, o primeiro passo de uma filosofia deve ser, portanto, descreve Sartre (2005, p. 22):

[...] expulsar as coisas da consciência e restabelecer a verdadeira relação entre esta e o mundo, a saber, a consciência como consciência posicional do mundo. Toda consciência é posicional na medida em que se transcende para alcançar um objeto, e ela esgota-se nesta posição mesma: tudo quanto há de intenção na minha consciência atual está dirigido para o exterior.

Para Husserl (1988), a consciência manifesta-se sempre como um constante movimento em direção ao ser, no intuito de nadificá-lo. O filósofo alemão denominou essa característica de *intencionalidade*, ou seja, a consciência dirige-se para alguma coisa, visa sempre alguma coisa. Assim, podemos dizer que a intencionalidade é a característica fundamental da consciência, pois é por meio dela que aquilo que um objeto é, se constitui espontaneamente em consciência. A esse modo, com o termo intencionalidade, Husserl mais uma vez, se contrapôs ao pressuposto básico da Psicologia Clássica, que se referia à consciência como um depósito de imagens ou representações dos objetos que afetam nossos sentidos. Aceitar tal concepção, seria o mesmo que postular que a consciência atua como mera passividade, quando na verdade, ela é liberdade, cabendo-lhe, por isso mesmo, dar sentido às coisas.

Assim, conforme o próprio pai da fenomenologia coloca: Toda consciência é consciência *de e para* alguma coisa (HUSSERL, 1988), ou seja, to-

dos os atos da consciência tendem para um objeto, que pode ser inclusive um objeto imaginado, como é o caso do próprio pensamento, em que, pela reflexão (PERDIGÃO, 1995), podemos dizer que não há consciência sem o objeto ao qual ela se dirige intencionalmente.

O princípio de intencionalidade funciona como um dispositivo capaz de restituir o ser dos fenômenos em sua exata aparição à consciência, consciência entendida como Nada, como um vazio absoluto, uma negatividade, um movimento de transcendência para fora de si mesma, ou conforme Perdigão (1995), sendo um Nada sobre um fundo de Ser; o Para-Si só pode existir perseguindo o Ser, fazendo um “apelo ao Ser”. Ora, é verdade que, antes de Sartre, Heidegger já dissera que a realidade humana é um “dirigir-se para fora de si”, uma abertura para o mundo. (PERDIGÃO, 1995, p. 46). Nesse horizonte, comenta Sartre: Ser

[...] é ser no mundo. Compreendeis este “ser-no” no sentido de movimento. Ser, é manifestar-se no mundo, é partir de um nada de mundo e da consciência para de repente se manifestar-consciência-no-mundo. Que a consciência tente se recuperar, de coincidir enfim com ela mesma, imediatamente, se fecham às janelas, ela se aniquila. Essa necessidade para a consciência de existir como consciência de outra coisa que ela, Husserl a nomeia de “intencionalidade” (SARTRE, 1939, p. 106).

Com o intento de responder a questão que emergiu nos primeiros passos deste estudo, a qual busca compreender o Ego na perspectiva aberta pela fenomenologia sartriana, como um Ego transcendente e não transcendental, podemos dizer que, quando Sartre parte do princípio husserliano da intencionalidade e aponta que o *Para-Si* precisa do *Em-Si* para existir, para ele, a consciência é um deslizamento, um movimento de explosão, no sentido de ser uma metáfora da consciência² que se recusa a tornar-se um ser substancial, pois sentimentos, significações e o próprio Ego, não aparecem como mera soma de reações subjetivas. É que eles são todos atos intencionais dirigidos ao mundo, pela consciência que parte *de e em* direção às coisas, as quais podem ser reais ou imaginárias. Desta forma, a transcendência, no discurso sartriano, não tem nenhum significado metafísico ou espiritual, mas tem a ver com a *intencionalidade* pela

² Ver BARATA (2000).

qual o Ego é lançado para fora e inscrito pela consciência como um *objeto do e no mundo*.

Para Sartre, é a consciência que permite a unidade do Ego de uma pessoa, por este ser tal qual tudo que está no mundo, passível de captação e significação. Para explicar a referida afirmativa, faz-se necessário, segundo Sphor (2009), compreender os diferentes níveis de consciência, tais quais foram descritos por Sartre.

O primeiro nível de consciência é chamado *consciência de primeiro grau*. Esta consciência é uma relação imediata com seu objeto, é uma vivência espontânea, irrefletida, ou conforme Sphor (2009) apud Bertolino (1979) uma vivência “sem previsão reflexiva de resultado, sem justificativas (p. 16). Esta consciência de primeiro grau ou *cogito pré-reflexivo* possui, ainda, uma prioridade ontológica em relação à *consciência de segundo grau* ou também chamada de *cogito reflexivo*, ou seja, ela é o fundo sobre o qual se dá a reflexão.

O outro nível de consciência é chamado *consciência de segundo grau*. Este ato é operado por uma consciência dirigida sobre a consciência, que toma a consciência como objeto o que significa que esta consciência é consciência posicional de alguma coisa (objeto) e consciência *de si*, tal como toda e qualquer consciência. A diferença é que esta consciência de *segundo grau*, também chamada *reflexionante*, toma uma consciência anterior como objeto estabelecendo, sobre ela, uma posição reflexiva e crítica. Em primeiro lugar, a pessoa vive suas experiências; se vê completamente absorvida nelas, sem se posicionar frente a elas (consciência de primeiro grau), para, na sequência, poder se voltar sobre o que viveu e se posicionar frente a tais experiências (consciência de segundo grau). É, neste momento, que o Ego aparece (SPHOR, 2009).

Ainda conforme a autora mencionada, podemos dizer que o Ego nada mais é do que um objeto para esta *consciência de segundo grau*, de modo que a *consciência de primeiro grau* pressupõe a *de segundo grau*, dando sustentação ontológica ao Ego. Embora a consciência de primeiro grau é não posicional de si, isso não quer dizer que o que se vive espontaneamente não afete uma pessoa ou não tenha significado para ela. Muito pelo contrário, é neste plano que se vive concretamente quem se é, onde se é psicofisicamente atingido pelas experiências da vida. Sartre chamará este aspecto do Ego de *Moi* porque é sua face passiva que repre-

senta “o ser inteiro movendo-se para o futuro, sendo seu projeto de ser” (EHRLICH, 2002, p. 45). Tais vivências, que são espontâneas, poderão ser apropriadas pela consciência, ou seja, poderão servir de objeto para uma consciência de segundo grau. Há aqui um movimento ativo do Ego que nada mais é do que a apreensão reflexiva de seus diferentes perfis; esta face do Ego é chamada de *Je*. Importante destacar que o *Je* e o *Moi* “são dois aspectos de uma mesma realidade”, sendo a diferenciação entre eles apenas uma questão “funcional” ou “gramatical” (SARTRE, 2013, p. 37).

Se, para Sartre, é pela consciência *reflexionante* que o Ego transcendente e não transcendental, passa existir, uma vez que não é ele que capta o mundo, e sim, é captado pela consciência como objeto, podemos dizer, afim de ilustrar a explicação acima, que o leitor ao captar o que está sendo lido neste artigo, poderá pensar sobre o conteúdo. Porém, o conteúdo é pensado sem a existência da consciência de um Ego que reflete sobre, ou seja, esse Ego só será “criado pela consciência por meio do ato reflexivo, quando uma nova consciência volta-se à consciência impessoal” (BOCCA & FREITAS, 2011, p. 106), constituindo, assim, o Ego.

Podemos exemplificar ainda, com uma situação vivenciada por um cliente em psicoterapia, dentro de uma compreensão da Psicanálise Existencial, quando este coloca que as pessoas se afastam dele, que não o querem por perto, que o rejeitam. O sentido da rejeição está no mundo, nos outros. Aqui fica evidente a *consciência de primeiro grau*, uma consciência espontânea que acusa o outro pela vivência da rejeição, mas com o passar do processo psicoterapêutico, esse cliente poderá afirmar que,

[...] ele próprio se coloca ao outro como uma pessoa inadequada, que muito reclama da vida, que não sabe ser independente, por isso, ocupa as pessoas pedindo conselhos do que fazer, e ele que se julgava rejeitado, sem perceber (consciência de primeiro grau) [grifos nossos] provocava no outro um comportamento de rejeição para consigo – e a verdade, agora, para o cliente, é que ele se percebe (consciência de segundo grau) [grifos nossos] com sentimento de rejeição (BOCCA & FREITAS, 2011, pp. 106-107).

Com o exemplo acima, podemos perceber que, num segundo momento, a *consciência* do cliente em questão, quando volta para si de maneira pessoal, faz surgir o Ego, enquanto que, no primeiro momento, ao falar sobre os outros, a consciência se faz impessoal, por não intencionar

um Ego. O Ego, portanto, é o objeto de um ato refletido e a reflexão é o ato fundante do Ego. Para Sartre, muitas pessoas confundem a questão do Ego, pensam que o Ego produz os estados que emana a consciência, mas para ele, o processo é ao contrário, a consciência constitui os estados e por meio destes, o Ego. O Ego é, portanto, produto da consciência e não o produtor. Por isso, Sartre pode dizer que “[...] tudo está fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, entre os outros” e, onde nos descobriremos? É na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (SARTRE, 2005, p. 107). Eis aqui o motivo pelo qual, em sua filosofia, o Ego é transcendente e não transcendental.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O presente estudo objetivou realizar uma investigação da noção do Ego tal como compreendida na obra *A Transcendência do Ego*, ou seja, da consciência como não sendo sinônimo de psíquico. Trata-se de um Ego que se constitui de maneira transcendente à consciência, ou seja, o Ego é objeto para a consciência, de tal forma que é a consciência reflexionante, que permite que o Ego exista.

Nosso empreendimento foi, portanto, o de focar em um Ego que, partindo da fenomenologia das essências de Husserl, é um Ego transcendental, mas que, posteriormente, encontra sua radicalização máxima em Sartre. Assim, por meio de sua fenomenologia da existência, no ato reflexivo, como *consciência de segundo grau*, um Ego transcendente, visado pela consciência intencional, mostra-se como um único e mesmo Ego, porém, com duas faces, sendo elas: *Je* a face ativa e *Moi* a face passiva. O Ego, é objeto para a consciência. Eis aqui o momento em que há a radicalização fenomenológica em Sartre: sua ontologia afirma que o Ego é resultante da unidade das consciências. Ora, esta unidade é realizada pelo objeto transcendente. Um Ego que não está na consciência, é o produto da consciência e não o produtor, logo, *o Ego está no mundo*.

Diante do exposto, podemos dizer que Sartre, no âmbito de sua fenomenologia existencial, reformulou os conceitos de Ego, de consciência e de mundo, logo, construiu uma nova ontologia, ou seja, uma nova compreensão sobre a realidade humana, a qual se abriu para uma nova antropologia e se desdobrou em novas perspectivas epistemológicas, es-

pecialmente para o campo da Psicologia. Desta forma, sua filosofia torna possível a compreensão das vivências paradoxais da condição humana bem como, de sua complexidade psicopatológica.

REFERÊNCIAS

ALVES, Pedro Manuel. É a autoconsciência uma forma de intencionalidade?. *Ekstasis: Revista de Hermenêutica e Fenomenologia*, 3, dez. 2014. Disponível em: <<http://www.e-publicacoes.uerj.br/index.php/Ekstasis/article/view/15180/12109>>. Acesso em: 10 Ago. 2016.

BARATA, André. *Metáforas da consciência: da ontologia especular de Jean-Paul Sartre a uma metafísica da ressonância*. Porto: Campo das Letras, 2000.

BEAUVOIR, Simone de. *A força da idade*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

BERTOLINO, Pedro. *Sartre: ontologia e valores*. 1979. 155p. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul, Porto Alegre.

BOCCA, Marivania Cristina; FREITAS, Sylvia Mara Pires de. O eu está no mundo! A psicoterapia existencialista como uma das vias para a consciência do eu. In: LAURINDO, Michaela Carla (Org.). *Temas para pensar a psicologia*. Curitiba: Champagnat, 2011.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: metafísica e existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Perspectiva, 2000.

COHEN-SOLAL, Annie. *Sartre*. São Paulo: L&PM Editores, 2008.

EHRlich, Irene Fabrícia. *Contribuições do “Projeto de Ser” em Sartre para a Psicologia da Orientação Profissional*. 2002. 232p. Dissertação (Mestrado em Psicologia) – Universidade Federal de Santa Catarina, Florianópolis.

FUJIWARA, Gustavo. Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em “La transcendence de l’ego”. *Sapere Aude - Revista de Filosofia*, Belo Horizonte, v. 5, n. 10, p. 84-100, nov. 2014. ISSN 2177-6342. Disponível em: <<http://periodicos.pucminas.br/index.php/SapereAude/article/view/7260>>. Acesso em: 08 Ago. 2016.

HEIDEGGER, Martin. *Ontologia: (Hermenêutica da facticidade)*. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

MARCEL, Gabriel. *Essai de philosophie concrète*. Paris: Gallimard, 1999.

HUSSERL, Edmund. Elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento. In: *Investigações lógicas*. São Paulo: Nova Cultural, 1988. (Coleção Os Pensadores).

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade*. Porto Alegre: L&PM, 1995.

POLITZER, Georges. *Critique des fondements de la psychologie: la psychologie et la psychanalyse*. Paris: PUF, 2003.

SARTRE, Jean-Paul. *A transcendência do ego: esboço de uma descrição fenomenológica*. Petrópolis/RJ: Vozes, 2013.

_____. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1965.

_____. *O ser e o nada: ensaio de ontologia fenomenológica*. 13ª. ed., Petrópolis/RJ: Vozes, 2005.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris. Gallimard, 1943.

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. 1939. Tradução de Ricardo Leon Lopes. VEREDAS FAVIP: Revista Eletrônica de Ciências/FAVIP, Caruaru, vol. 2, n. 01, pp. 102–107, jan./jun. 2005. Disponível em: <https://gmeaps.files.wordpress.com/2012/05/uma-ideia-fundamental-da-fenomenologia-sartre.pdf>. Acesso em: 05 Ago. 2016.

SCHNEIDER, Daniela. *Sartre e a psicologia clínica*. Florianópolis: Editora da UFSC, 2011.

SPOHR, Bianca. *A compreensão do psíquico na teoria do imaginário de Sartre*. 2009. 122f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Programa de Pós-Graduação em Filosofia, UFSC, Florianópolis.

O papel dos valores na análise do fenômeno da empatia em Edith Stein

Maria Cecilia Isatto Parise
(USP)

INTRODUÇÃO

O que considero um valor para mim? Ou melhor, de que modo eu “sinto” que algo tem valor? Como caracterizo essa minha vivência? O valor de outra pessoa pode “contagiar-me” a ponto de eu não conseguir mais perceber que ele não se originou em mim? Posso acatar valores que, em outras circunstâncias, seriam antivalores para mim? Qual a influência dos valores na formação da minha própria personalidade? Essas questões são abordadas por Edith Stein por meio da análise fenomenológica do fenômeno da empatia. Suas respostas remetem-se a outra problemática mais ampla concernente à constituição do ser humano como pessoa espiritual, sua liberdade individual e responsabilidade pelas decisões que toma em sua existência.

Nesse trabalho será apresentada a compreensão steiniana dos valores no contexto de sua análise fenomenológica da empatia, especialmente na vivência dos sentimentos [*Gefühlen*]. Tal análise tem por objetivo assegurar a importância da intersubjetividade para a constituição dos indivíduos sem negar a irreduzível singularidade de cada sujeito que se encontra em relação, fundamentando a liberdade e a responsabilidade individual sem cair numa proposta egocêntrica e solipscista. Na base dessas questões encontra-se a problemática central do ato empático: identificar onde termina a minha vivência individual, originária, e começa a minha compreensão da vivência alheia.

Edith Stein, em sua tese doutoral sobre *O problema da empatia* (1916)¹ feita sob a direção de Edmund Husserl², empreende a análise

¹ STEIN, E. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010.

² O fenômeno da empatia havia sido definido por Edmund Husserl no primeiro livro das *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*, publicado em 1913: *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einfühlung in die reine Phänomenologie*.

fenomenológica desse ato experiencial que está na base da intersubjetividade humana. Ela parte da constatação de que “o fenômeno da vida anímica alheia existe e é indubitável”³, com o intuito de “olhá-lo mais de perto”⁴. Ela aprofunda e amplia a descrição desse fenômeno por meio de uma análise fenomenológica minuciosa do ato empático. Tal mapeamento refinado, além de descrever com mais detalhes o fundamento das relações intersubjetivas, visa trazer à luz aspectos essenciais da constituição do ser humano, não apenas a sua estrutura geral essencial, mas também a dimensão única e irreduzível, própria a cada indivíduo em sua singularidade pessoal⁵. A tripla dimensão constitutiva do ser humano: corpo próprio vivenciado [*Leib*] - psique (alma psíquica) [*Psyche*] - espírito (alma espiritual) [*Geist*] é utilizada como fio condutor para a exposição steiniana de análise do fenômeno da empatia⁶.

Na primeira parte do texto (Parte II)⁷ Edith Stein cita o método fenomenológico de Edmund Husserl como pressuposto em sua análise e apresenta o que permanece da esfera da consciência após ter-se operado as reduções fenomenológicas. Em seguida, compara o ato empático com outros atos ou vivências da consciência e chega a uma primeira definição da empatia como um ato *sui generis*: “a experiência que um Eu em geral pode ter de outro Eu em geral”⁸. Essa definição geral é confrontada com outras teorias sobre a empatia, especialmente a de Theodor Lipps, Moritz

³ STEIN, E. ESGA 5, p.13 [Parte II, Seção1]. Edith Stein utiliza aqui o termo vida anímica, no sentido da vida psíquica em geral.

⁴ Idem.

⁵ ALFIERI, F. trata desse tema da singularidade, abordado de modo original por Edith Stein, em sua obra, já traduzida para o português: *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein* – a questão da individualidade, a originalidade da perspectiva de Edith Stein, principalmente nas pp. 81 a 149.

⁶ Ao mesmo tempo em que Edith Stein descreve o fenômeno empático em sua essência contrapondo-o a diferentes âmbitos ou dimensões da consciência, ela deixa bem claro que não existe uma real divisão ou separação entre tais dimensões no ser humano, apenas uma distinção captada pela análise fenomenológica. De modo semelhante, o ato empático pode ser percebido em cada uma dessas dimensões de um modo diferente, como se fosse possível “escavar” uma camada em cada dimensão analisada, embora se trate de um mesmo e único ato da experiência que o Eu tem de outro Eu.

⁷ O texto da empatia chegou até nós a partir da segunda parte, visto que a primeira foi perdida. Na edição crítica e nas diferentes traduções dessa primeira obra de Edith Stein foi mantida a numeração original. O texto é dividido em partes, começando pela segunda (II, III e IV) e essas se subdividem em seções (números arábicos) e itens (letras).

⁸ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 20 [Parte II, Seção 2, c].

Geiger e Max Scheler, com o intuito de captar a estrutura essencial do ato empático. Edith Stein, ao criticar a teoria de Max Scheler, apresenta a análise empática da vivência dos valores como um modo de fundamentar a intersubjetividade no âmbito puro, atestando a autonomia e a singularidade do indivíduo em sua relação com o outro (Parte II, Seção 6).

Após esses esclarecimentos Edith Stein analisa a vivência empática propriamente dita, começando pelo âmbito do indivíduo psicofísico, onde se manifestam as dimensões do corpo próprio vivente e da alma psicofísica (Parte III). Ela aborda o campo dos sentimentos para mostrar que os seres humanos não apenas sentem sensações sensíveis, mas essas também podem ser apreendidas no modo de um sentimento [*Gefühl*]. Isso ocorre quando a sensação é vivenciada de modo consciente e intencional, vinculada a um valor.

A análise dos sentimentos é tratada inicialmente no âmbito psicofísico, mas ela já aponta para a dimensão espiritual, onde os sentimentos se vinculam à ação intencional e livre do intelecto e a vontade. Quando o Eu⁹ não apenas sente, mas também percebe que está vivenciando um determinado sentimento, ele manifesta uma dimensão que não pode mais ser explicitada apenas pela sua constituição psicofísica, pois é capaz de associar seu sentimento a um conceito universal, passível de ser apreendido por todos. Por exemplo, o sentimento de tristeza ou de alegria não se limita apenas a algo que é “sentido” de modo sensível pelo Eu, mas quando ele o vivencia de modo consciente, intencional, é capaz de lhe atribuir um sentido, uma essência, ao que está vivenciando: a tristeza ou a alegria. Esse sentido pode ser aprendido pelo outro, mas sempre ao modo da própria singularidade, ou seja, de um modo originário para quem sente, mas não originário para quem o empatiza no outro. Por meio da análise do fenômeno da empatia pode-se inferir que o outro é capaz de perceber o que eu estou sentindo, apesar de nunca conseguir vivenciá-lo do mesmo modo, em “primeira pessoa”.

Por fim, a investigação fenomenológica do ato empático conduz Edith Stein a dar um passo a mais em sua análise: a compreensão que a singularidade irreduzível a cada sujeito não contradiz, mas fundamen-

⁹ O Eu será escrito com letra maiúscula quando empregado como um substantivo, diferenciando do seu uso como pronome pessoal. Nesse uso o Eu significa o sujeito consciente de si mesmo, que pode também ser chamado simplesmente de “consciência”.

ta a intersubjetividade por meio do ato empático permite concluir que “a constituição do indivíduo alheio é condição para a plena constituição do próprio indivíduo”¹⁰. É preciso fundamentar essa constatação de fato analisando o âmbito da constituição das pessoas espirituais (Parte IV) para ver de que modo se dá o inter-relacionamento entre a constituição individual e a constituição alheia: o indivíduo que se percebe como pessoa é capaz de empatizar a vivência do outro e ter consciência de que compartilham uma mesma estrutura comum, mas também compreende que preenche essa estrutura de um modo único e singular por meio daquilo que se identifica como tendo valor para si. Constata-se a possibilidade do compartilhamento e o enriquecimento das visões de mundo onde cada Eu, por meio da vivência empática da visão de mundo do outro, apodera-se de um modo mais ou menos profundo daquilo que está de acordo com a sua própria hierarquia de valores. Por meio das vivências no mundo dos valores é possível o reconhecimento de valores próprios que o indivíduo não tinha plena consciência até então. Resta agora verificar no âmbito espiritual, quando se integra conscientemente a forma da intencionalidade, de que modo a percepção da vivência compartilhada dos valores do outro é possível sem que se abra mão da singularidade.

Ao aprofundar a análise dos valores Edith Stein identifica o campo da motivação como a legalidade da vida espiritual que inclui a reflexão da consciência. O campo axiológico se manifesta como seu fundamento, e visto no âmbito do Eu puro revela uma legalidade mais profunda, capaz de assegurar, ao mesmo tempo, a identidade do fluxo de vivências de cada Eu, que não pode se confundir com a do outro, e a real capacidade de compreensão da vivência alheia singular. A análise dos valores no âmbito eidético demonstra a irreduzibilidade do Eu e o seu protagonismo na formação da própria personalidade, que só se desenvolve de modo pleno na intersubjetividade do mundo humano.

A ESSÊNCIA DOS ATOS DE EMPATIA: UMA PRIMEIRA ABORDAGEM FENOMENOLÓGICA DO CAMPO DOS VALORES

O método fenomenológico de Edmund Husserl é apresentado por Edith Stein como pressuposto na consideração do problema da empatia

¹⁰ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 106. [Parte III, Seção 5, p].

com o intuito de perscrutar a sua essência. Ela reenvia o leitor ainda não familiarizado com este método às *Ideias I*, mas não se isenta de definir, em poucas palavras, a “redução fenomenológica”, atitude essencial de investigação requerida:

(...) Em tal modo, todo o mundo que circunda o sujeito é reduzido ou colocado fora de circuito, tanto o mundo físico quanto psicofísico, tanto os corpos quanto as almas dos seres humanos e dos animais (além da pessoa psicofísica do próprio investigador).¹¹

Resta, depois dessa redução, um campo infinito a ser investigado em sua essência: tanto “o fenômeno do mundo em sua totalidade”¹² quanto a *minha* experiência das coisas, ou seja, o campo das vivências puras da consciência:

(...) Mas “eu”, o Sujeito da vivência, que considero o mundo e a minha pessoa como fenômenos, “eu” estou na vivência e somente nela permaneço, pois não é possível cancelar ou colocar em dúvida, nem eu, nem a própria vivência¹³.

Edith Stein retoma as reduções propostas por Husserl – a redução eidética e a redução ao sujeito transcendental – para olhar as coisas nelas mesmas, captando a sua essência ou seu sentido, excluindo de suas considerações todas as particularidades. Após as reduções fenomenológicas a própria experiência vivida da coisa não pode ser posta fora de circuito, tampouco o seu correlato, restando assim “o fenômeno da coisa em sua plenitude”¹⁴.

Edith Stein reconhece que “é difícil entender como se pode suspender o ato de por a existência e ao mesmo tempo conservar o caráter da percepção em sua plenitude”¹⁵, mas essa operação de redução é satisfatoriamente explicitada por Husserl e por isso ela pode ser pressuposta em sua análise. Não se nega existência do mundo simplesmente por não se fazer uso da experiência natural, mas apenas se procede a uma suspensão do juízo ou *epoché* dos conhecimentos de tal experiência. Por meio da

¹¹ Ibidem, p.11 [Parte II, Seção1].

¹² Ibidem, p.12. [Parte II, Seção 1].

¹³ Idem.

¹⁴ Ibidem, p. 11. [Parte II, Seção1].

¹⁵ Ibidem, p. 12. [Parte II, Seção1].

epoché, depara-se com um campo de conhecimentos absolutos que fundamenta os fenômenos: o terreno das vivências puras com tudo o que a elas pertence, o campo das vivências puras da consciência¹⁶.

As vivências puras do sujeito apontam para um dado objetivo, correlato ao Eu, o mundo. Esse mundo é imediatamente percebido pelo Eu como não apenas povoado de corpos físicos, mas também de outros sujeitos dados externamente ao Eu. Surge assim a questão que está na base da análise da empatia: como se dá, no campo das essências, a percepção do outro? Como é possível descrever essa vivência pura?

Por meio do método fenomenológico percebo que, ao relacionar-me com os corpos físicos que se encontram diante de mim, sou capaz de reconhecer “um mundo de sujeitos alheios, de modo que sou consciente dessa vivência”¹⁷, pois percebo quando estou diante de um ser semelhante a mim. O outro ser humano é apreendido como um sujeito psicofísico já em sua dimensão mais externa, a da corporeidade, percebida imediatamente como essencialmente diferente da que encontramos em outros seres vivos e nos objetos.

Quando nos damos conta de que estamos diante de um indivíduo psicofísico, imediatamente percebemos que ele possui um corpo que não é puramente físico (*Körper*), mas próprio e vivenciado (*Leib*):

[...] um corpo dotado de sensibilidade, ao qual pertence um Eu, um Eu que sente (tem sensações) [*empfindet*], pensa [*denkt*], sente (tem sentimentos) [*fühlt*], quer [*will*], e cujo corpo vivente próprio não está incorporado apenas no meu mundo fenomenal, mas é o centro de orientação de tal mundo fenomenal; está frente a ele e estabelece relação comigo.¹⁸

Além da dimensão psicofísica, percebo uma dimensão encontrada apenas nos seres espirituais: esse corpo pertence a um Eu

¹⁶ Visto que toda consciência é sempre “consciência de algo” (HUSSERL, E. *Ideias I*, §87), nesse campo de conhecimentos absolutos encontramos dois âmbitos distintos, que Husserl chamará de *noesis* e *noema*: (1) no dado subjetivo da vivência – *noesis* –, que chamamos de intenção, o ato do sujeito que percebe um objeto individual existente, com um conteúdo determinado, e dirige-se a ele; (2) no dado objetivo – *noema* – temos o objeto a que se refere a vivência, aquilo que está em oposição ao sujeito e em relação com ele, ou seja, um objeto que se manifesta, de tal ou tal modo, ao sujeito; em outras palavras, o âmbito do fenômeno.

¹⁷ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 12 [Parte II, Seção 1].

¹⁸ *Ibidem*, p. 13 [Parte II, Seção 1].

consciente da vivência de seu corpo como próprio. Logo, a partir da corporeidade empatizada o ser humano é capaz de perceber a constituição psicofísico-espiritual, tanto no seu próprio Eu quanto nos outros seres humanos. Tal constatação servirá de base para a análise da empatia ao mesmo tempo em que será perscrutada ao longo de todo o texto.

Edith Stein parte da definição de empatia de Edmund Husserl em *Ideias I*¹⁹, como a *percepção não originária* que um Eu tem do outro, para apreender a sua estrutura, enquanto um ato experiencial *sui generis*: “(...) um ato que é originário enquanto vivência presente, mas não originário pelo seu conteúdo”²⁰. O conteúdo de um ato ou experiência pode ser vivenciado de diversas formas, tal como ocorre, por exemplo, na recordação, na espera e na fantasia, mas na empatia, diferentemente dos demais casos, o conteúdo é identificado pelo Eu como pertencendo a outro Eu sob a forma de algo transcendente, fora do sujeito, na forma de um objeto intencionado. Por exemplo: a alegria ou a tristeza que empatizo no rosto de alguém.

Por meio das características que diferenciam a empatia de outras vivências do sujeito Edith Stein apresenta três graus ou momentos que podemos identificar na análise eidética da estrutura do ato empático. (1) No primeiro momento dá-se a “aparência da vivência alheia”²¹: apreendo a vivência de outrem por alguns sinais, do mesmo modo que percebo um objeto externo a mim. Percebo um determinado estado de ânimo que “leio” no rosto de alguém (por exemplo, de tristeza). O ato empático pode parar nesse primeiro ou progredir para o segundo. (2) Depois se tem o momento da “explicação preenchedora”²²: à medida que procuro apreender de modo mais claro o estado de ânimo daquele Eu, a vivência deixa de estar para mim como um objeto, pois ela é transferida para o meu interior, enquanto sujeito. Eu a vivo, em primeira pessoa, apenas o que vejo que o outro está vivendo. Esse segundo grau do ato empático manifesta a

¹⁹ Husserl define a empatia, mas não se estende muito no que entende por essa vivência em *Ideias I*. Ele retoma esse tema em *Ideias II* e mais tarde investigará longamente o tema da intersubjetividade. Edith Stein, como aluna e depois assistente de Husserl, sabia da importância desse tema para o seu mestre.

²⁰ *Ibidem*, p. 18 [Parte II, Seção2, c].

²¹ *Ibidem*, p. 19 [Parte II, Seção2, c].

²² *Idem*.

originariedade apenas na vivência presente do sujeito da experiência do ato empático e não no seu conteúdo: por mais que eu consiga apreender o que o outro está vivenciando, eu nunca o vivo do mesmo modo que ele, mas apenas de modo cooriginário. (3) Pode-se acrescentar ainda um terceiro grau do ato empático, o da “objetivação compreensiva da vivência explicitada”²³. Quando consigo abarcar o sentido da vivência empática, ela torna-se mais uma vez um objeto para mim: compreendo, sei e experimento o que outro está vivendo, mas não da mesma forma como ele o vive. Apenas compreendo o conteúdo daquilo que ele vive²⁴.

Por meio da empatia, a consciência consegue apreender a essência ou o sentido do que está sendo vivenciado por uma consciência alheia, apesar de nunca conseguir penetrar no interior dessa consciência a ponto de vivenciar, em primeira pessoa, o que ela está sentindo. Por exemplo, sabe-se pela expressão fisionômica se alguém está triste, cansado ou alegre, embora não seja possível saber de que modo ele vivencia, em primeira pessoa, essa tristeza, cansaço ou alegria. Tal capacidade revela que é possível apreender, mas de modo limitado e não originário, o conteúdo da vivência de outra consciência.

Por meio da explicitação dos graus do ato empático Edith Stein evidencia, de modo geral, que tipo de experiência um Eu é capaz de ter de outro Eu: cada indivíduo se relaciona com suas próprias vivências de um modo único e pessoal, mas esse modo não é tão individual a ponto de impedir que um outro indivíduo empatize a vivência do primeiro, muito embora o faça sempre de modo não originário. Para investigar o que realmente existe de específico no ato empático Edith Stein confronta a definição geral da empatia obtida por meio do método fenomenológico com outras teorias do mesmo fenômeno, especialmente com as de Theodor Lipps (1851-1914), Moritz Geiger (1880-1937) e Max Scheler (1874-1928).

O tema dos valores aparece pela primeira vez na Seção 6, a penúltima da parte II, quando Edith Stein confronta a teoria de Max Scheler sobre a consciência alheia com a sua compreensão fenomenológica da essência do ato empático. Ela identifica um problema na teoria de Scheler por ele

²³ Idem.

²⁴ Edith Stein esclarece que o ato empático completo possui esses três momentos, mas nem sempre se dá nessa forma plena. Muitas vezes verificam-se apenas o primeiro ou os dois graus inferiores. O primeiro e terceiro graus correspondem à dimensão da percepção, ao passo que o segundo grau corresponde à atuação presente da vivência.

conceber o Eu apenas com o indivíduo psicofísico, prescindindo da esfera do Eu puro, tratando o que é essencial no ser humano – a estrutura geral comum a todo Eu obtida após as reduções fenomenológicas– como se fosse apenas fenomênico:

É somente pelo fato de que Scheler não conhece o Eu puro – e quando diz “Eu” entende sempre por “indivíduo anímico” – que ele poderá falar de uma vivência que antecede a constituição dos “Eus”. Obviamente ele não consegue demonstrar uma tal vivência enquanto privada de um Eu. Todos os casos que ele traz pressupõem tanto o Eu puro próprio quanto o alheio e de modo algum servem para justificar a sua teoria. Esses casos só possuem algum sentido se se prescinde da esfera fenomenal.²⁵

Por causa dessa confusão entre o indivíduo psicofísico e o Eu puro, Scheler pôde afirmar que quando vivencio um pensamento não tenho como saber se ele tem sua origem em mim, em um Eu alheio, ou em nenhum dos dois; para ele existe originariamente um “fluxo indiferenciado do vivenciar”²⁶ de onde, gradualmente, exteriorizam-se e cristalizam-se vivências “próprias” e “alheias”. Como alternativa a Scheler, Edith Stein apresenta a análise eidética da percepção interna no âmbito dos sentimentos, na qual foram excluídos do campo de investigações o mundo da percepção interna, nosso indivíduo e todos os demais, assim como o mundo exterior. Depois dessas reduções, permanece a constatação de um fluxo de vivência próprio a cada Eu, vivenciado apenas por ele:

Mas naquela esfera [do dado absoluto e da consciência pura] o “Eu” tem outro significado. É tão somente o sujeito do vivenciar que vive esse vivenciar. Assim, torna-se sem sentido a dúvida a respeito de quem é a vivência. O que sinto – o que sinto originariamente – sou eu quem sente, precisamente, e é indiferente qual papel desempenha esse sentimento no conjunto do vivenciar individual e como foi originado (isto é, se por contágio de sentimento ou não).²⁷

Quando oriento a minha consciência de modo fenomenológico e digo que estou vivenciando algo, é impossível pensar em um ato de

²⁵ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 44 [Parte II, Seção 6].

²⁶ *Ibidem*, p. 42-43 [Parte II, Seção 6].

²⁷ *Ibidem*, p. 44 [Parte II, Seção 6].

vivência do Eu que não pertença a ele: “essas vivências próprias – as vivências puras do Eu puro – me são dadas na reflexão, no retornar a si em que o Eu, afastando-se do objeto, dirige-se para a vivência desse objeto”²⁸.

Tem-se aqui uma definição geral de valor, no âmbito eidético ou puro, tal como deveria ter sido compreendida por Max Scheler para que ele não caísse numa interpretação errônea da empatia incapaz de assegurar a individualidade do Eu. Não existe a possibilidade de se vivenciar algo que já não esteja no meu próprio fluxo de vivência. Se existe algum tipo de “contágio de sentimentos”, esse só ocorre quando o Eu acolhe o que é percebido no outro como um valor para si. Como, então, é possível que o Eu tenha uma experiência geral de outro Eu e que exista uma efetiva relação entre eles? Não teríamos apenas indivíduos singulares aparentemente se relacionando entre si, mas na realidade apenas se relacionando consigo mesmos? Como evitar cair em um solipcismo?

Por meio da vivência empática do sentimento o Eu é capaz de reconhecer uma estrutura semelhante comum a outros Eus, ao mesmo tempo em que reconhece a sua própria estrutura como vivenciada de modo único, individual. Quando a reflexão sobre o seu ato empático o leva a compreender que o outro Eu possui uma estrutura semelhante a sua, ele é capaz de reconhecer essa mesma capacidade reflexiva no outro. Isso permite o que Edith Stein chama de compartilhamento e enriquecimento das “visões de mundo” entre os Eus. O compartilhamento das diferentes visões pressupõe, necessariamente, que o mundo apreendido e compartilhado é um mundo real, independente de sua apreensão pelas consciências.

A EMPATIA E O PAPEL DOS VALORES NA CONSTITUIÇÃO DO INDIVÍDUO PSICOFÍSICO

A apreensão ao modo do Eu puro das vivências dos sentimentos revela uma primeira aparição do campo dos valores no âmbito psicofísico. Aqui eles são captados inicialmente sob uma forma geral como aquilo para que toda consciência se volta quando apreende um fenômeno, ou ainda, o fato dele lhe chamar a atenção²⁹. Sem essa primeira forma de captação que assegura que tudo o que vem à datidade no interior do Eu

²⁸ Ibidem, p. 45 [Parte II, Seção 6].

²⁹ Assim como o ato empático, existem outros estágios na percepção dos valores, que serão abordados no âmbito espiritual, quando Edith Stein fará referência a Scheler e sua obra *Der Formalismus in der Ethik*. (STEIN, E. *O Problema da Empatia*, p. 119 [Parte IV, Seção 3, nota 115]).

só passa a ser objeto de reflexão quando é visto por ele como dotado de valor para si, o Eu não poderia apreender o valor no âmbito espiritual da reflexão. Os valores vivenciados pelo Eu condicionam a apreensão intencional de suas próprias vivências.

Edith Stein exemplifica essa abordagem geral dos valores com o caso de um jovem que acredita estar perdidamente apaixonado. Se mais tarde ele reconhecer que não estava tão apaixonado assim, ou que a pessoa amada não era como ele pensava, essa sua reflexão dependerá de uma “valoração originária fundante”³⁰ que não perde seu valor original puro pelo fato da constatação de um engano no campo dos fenômenos. Tudo o que não recebe valoração por parte do Eu se torna ato inexistente para ele, não faz parte de seu fluxo de vivências e por isso não é objeto da análise fenomenológica. Por meio da constatação de uma dimensão originária pessoal de captação dos valores Edith Stein revela a individualidade como a esfera mais fundamental na constituição do Eu, ancorada no seu extrato mais interno e profundo. Cabe agora ver como é possível captar a vivência empática sem negar a individualidade do Eu.

Na análise da constituição do sujeito apreendido como uma *ipseidade* [*Selbstheit*]³¹ vivenciada – que constitui a base de tudo o que é “meu” – percebe-se que ele sofre influências quando se confronta com outro Eu que, por sua vez, também é apreendido como uma *ipseidade*, independentemente de suas qualidades. O outro Eu não é reconhecido apenas como um “Tu”, mas igualmente como outro “Eu puro”, que experimenta as suas vivências de modo originário, só dele. Ele é percebido como uma unidade psicofísica que possui uma estrutura peculiar, com uma alma essencialmente interligada a um corpo próprio vivenciado [*Leib*] que não apenas tem sensações [*empfindet*], mas pensa [*denkt*] e tem sentimentos [*fühlt*]. A apreensão de uma estrutura peculiar no outro desvela o âmbito que é específico do espírito. Começando pela dimensão mais exterior, a do corpo material [*Körper*], o Eu percebe no outro a capacidade de mover-se livremente e realizar ações. Dessa capacidade originam-se outros modos de consciência perceptiva, sob a

³⁰ STEIN, E. *O Problema da Empatia*, p. 48 [Parte II, Seção 6].

³¹ No léxico da língua portuguesa, podemos contar com o vocábulo “ipseidade”, termo consagrado no meio filosófico. Optamos por utilizá-lo embora saibamos que o termo equivalente em alemão utilizado por Edith Stein, *Selbstheit*, não se originou do latim.

forma da intencionalidade³². A forma livre de expressão identificada no outro me leva a reconhecer, tanto nele quanto em mim, a capacidade de refletir sobre as próprias ações.

A capacidade de reflexão reconhecida no outro por meio do ato empático pode ser aplicada a várias situações concretas, entre elas a possibilidade que temos de empatizar com a “visão de mundo” do Eu alheio:

A visão de mundo que empatizo com o outro não é apenas uma modificação de minha imagem sobre a base de uma orientação distinta, mas varia segundo as características apreendidas do seu corpo próprio vivente.³³

Desse modo, Não obstante a incapacidade de se ir além da visão de mundo da consciência individual, é possível enriquecer a própria visão de mundo por meio da visão de mundo dos Eus alheios com quem empatizamos. Se por um lado cada indivíduo é único, por outro a estrutura eidética comum permite o compartilhamento de sensações, pensamentos, sentimentos, ações e visões de mundo. A capacidade que todo ser humano tem de empatizar a visão de mundo de um Eu alheio e compartilhar valores assegura que as relações intersubjetivas que não se reduzem a um simples contágio ou fusão de impressões ou sentimentos: a experiência da individualidade alheia leva ao enriquecimento da própria individualidade sem que essa seja negada em sua identidade essencial.

Edith Stein conclui a análise da empatia no âmbito psicofísico explicitando que tal fenômeno aponta para uma relação essencial entre a constituição do indivíduo alheio por meio do ato empático e a constituição plena do próprio indivíduo. Apesar da apreensão do meu próprio Eu não se configurar originariamente por meio do ato empático, a apreensão empática de outro Eu – semelhante e, ao mesmo tempo, diferente de mim – e a percepção interna do meu próprio Eu estão intimamente relacionadas. A empatia representa um importante meio auxiliar para a apreensão do indivíduo próprio, “e assim trabalham de mãos dadas a empatia e a

³² A forma específica da existência humana é a da intencionalidade, a de “ter consciência de algo” e por isso ser capaz de formar-se segundo um fim, partindo do seu interior, refletindo sobre si. É a “forma do *cogito*” segundo Husserl (*Ideias I*, §36).

³³ STEIN, E. *O Problema da Empatia*, p. 80 [Parte III, Seção 5, e].

percepção interna para dar meu Eu a mim mesmo”³⁴. Como isso ocorre no campo dos valores?

OS VALORES E A EMPATIA NA CONSTITUIÇÃO ESPIRITUAL E NA RELAÇÃO ENTRE PESSOAS

O campo dos sentimentos manifesta-se em sentido pleno na constituição dos sujeitos espirituais, na autopercepção do Eu como pessoa, que origina a compreensão de um novo reino de objetos, o mundo dos valores: “Todo o mundo da cultura, tudo o que foi modelado pela mão do homem, todos os objetos de uso, as obras do artesão, da técnica e da arte são ‘correlatos do espírito’ que se tornam realidade”³⁵.

A análise eidética do mundo dos valores remete à capacidade da consciência de agir sob o influxo da motivação³⁶ e não ao modo de uma causalidade física natural, manifestando-se como um sujeito livre espiritual, cujos atos não apenas constitui um mundo de objetos, mas ele próprio cria objetos por força de sua vontade. A motivação, não possui um fundamento natural, tampouco psíquico, pois reside no movimento reflexivo da consciência quando atua de modo intencional ao reconhecer algo como tendo um valor para si.

Os valores determinam o sentido dos atos espirituais. Sua motivação se encontra no nexos significativo de vivências atribuído ao espírito e deixa transparecer a “legalidade da vida espiritual”³⁷. Tal legalidade não se esgota nas leis da razão, pois está fundamentada em outra legalidade que só pode ser apreendida na forma do Eu puro, a “legalidade eidética”³⁸, que revela o sentido [*Sinn*] dos atos psíquicos e espirituais, não acrescentando nenhum conteúdo específico a eles. Ela manifesta que

³⁴ Ibidem, p. 107 [Parte III, Seção 5, p].

³⁵ Ibidem, p. 109 [Parte IV, Seção I].

³⁶ A motivação nos coloca no âmbito do sujeito espiritual, pois implica num ato de compreensão que se dá sob a forma da objetivação que é típica da consciência nos atos teóricos, da forma da intencionalidade. Ela pode ser aplicada ao pensar, sentir um sentimento, querer e agir.

³⁷ Ibidem, p. 114 [Parte IV, Seção 2]. A legalidade espiritual é o modo como a alma racional se manifesta, e a legalidade psíquica o modo de manifestação da alma psíquica, animal.

³⁸ Ibidem, p. 115 [Parte IV, Seção 2].

tudo aquilo que é percebido, sentido, querido pelo Eu deve ser algo que “tenha valor”³⁹ para ele.

Os sentimentos sempre são “sentimentos de algo” e sentidos por um Eu. Quando apreendidos nessa forma, manifestam o sentido mais próprio dessa vivência da consciência. Ao se revestirem da objetivação, indicam que esse “algo” é apreendido como um objeto, o que se dá por um ato teorético, intencional. Os sentimentos necessitam de atos teoréticos para a sua constituição, mas eles vão além: eles revelam estratos mais ou menos profundos do Eu uma vez que ele vivencia o valor daquilo que se dá como objeto de seu sentimento. Para exemplificar, Edith Stein cita o caso da perda de uma joia, cujo sentimento de aborrecimento deve penetrar menos profundamente no interior do Eu do que a dor pela perda do mesmo objeto dado como lembrança pela pessoa amada, sendo esta última dor mais superficial em relação à dor pela perda da própria pessoa⁴⁰.

Aqui se manifestam as conexões essenciais entre a hierarquia de valores, o ordenamento na profundidade dos sentimentos de valor e a ordem dos estratos da pessoa que ali se revelam. Por isso, todo avançar no reino dos valores é, ao mesmo tempo, um ato de conquista no reino da própria personalidade.⁴¹

O conhecimento da própria hierarquia de valores permite à pessoa um maior ou menor aprofundamento na consciência dos seus próprios estratos e de suas características pessoais. Para Edith Stein a estrutura pessoal está sempre delimitada a um âmbito de variações que já é dado na constituição de toda pessoa singular, cuja expressão real pode se manifestar mais ou menos segundo as circunstâncias, tanto internas quanto externas. Cada estrato do Eu não se desenvolve ou regride, mas apenas se revela quando percebe um valor ancorado em seu estrato correspondente. Essas conexões essenciais aparecem sob a forma de uma legalidade: a

³⁹ Edith Stein utiliza dois sentidos de valor: (1) no sentido amplo, como o modo de apreensão de algo que “direciona a atenção do indivíduo”; (2) no sentido específico, quando se passa de algo simplesmente sentido para uma objetivação desse “algo” na forma da intencionalidade. Por meio dessa objetivação o sujeito pode originariamente criar e reconhecer-se vivenciando uma “hierarquia de seus valores”, assim como empatizá-las cooriginariamente no outro. O primeiro sentido refere-se à legalidade eidética, e o segundo à legalidade espiritual.

⁴⁰ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 119, [Parte IV, Seção 3].

⁴¹ Idem.

“legalidade racional dos sentimentos”⁴²: o Eu, por meio dos valores percebidos e reconhecidos como próprios, é capaz de vivenciar seus sentimentos “no ponto nuclear de seu Eu”⁴³, decidindo sobre o que lhe parece correto ou errado.

A legalidade racional dos sentimentos revela o núcleo de cada indivíduo, inclusive se o sentimento é vivenciado ao modo de uma inversão do que seria uma hierarquia de valores típica de uma pessoa espiritual. Mesmo nesse caso, a profundidade, o raio de ação e a duração dos sentimentos estão todos submetidos a uma legalidade da razão, pois não é possível que uma pessoa deseje o que para ela não tem um valor. Existem situações em que uma pessoa pode ser induzida a dar valor a algo que, originariamente para ela não teria valor. Edith Stein diz que nesse caso constata-se que a “legalidade racional se torna vulnerável”⁴⁴, mas ela nunca pode ser vista como inexistente, visto estar fundamentada em uma legalidade mais profunda, a legalidade eidética.

Após ter esboçado as linhas principais da constituição da personalidade, Edith Stein afirma que nela encontramos uma unidade de sentido que se constitui plenamente no vivenciar subordinado às leis racionais. Nas correlações gerais entre a pessoa e o mundo nos deparamos com o mundo dos valores, e por isso não se pode elaborar uma doutrina sobre a pessoa sem antes elaborar uma doutrina dos valores. A hierarquia completa dos valores corresponderia para ela à pessoa ideal, que possui todos os valores, adequadamente, segundo sua ordem hierárquica⁴⁵. Mas isso não é possível, pois o que temos são pessoas concretas que sentem, pensam, têm sentimentos, querem e agem de acordo com uma hierarquia limitada de valores. Tal “limitação” da própria hierarquia de valores é positiva, pois desse modo o Eu adquire, na interação com outras pessoas, uma complementação ou uma alteração da sua própria visão de mundo, desenvolvendo assim de modo mais pleno a sua própria personalidade.

Ao analisar mais profundamente as relações interpessoais, percebe-se que os atos espirituais se constituem de modo semelhante ao que

⁴² Idem.

⁴³ Ibidem, p. 120, [Parte IV, Seção 3].

⁴⁴ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 123 [Parte IV, Seção 3].

⁴⁵ Ibidem, p. 126 [Parte IV, Seção 3].

já foi explicitado quanto às relações entre indivíduos no âmbito psicofísico: os originários se constituem na própria pessoa e os atos espirituais alheios são vivenciados cooriginariamente de modo empático. Da mesma forma que posso identificar originariamente as correlações existentes entre o que sinto como um valor, o que quero e o que faço, vivencio a ação do outro como procedendo de um querer que está baseado em seus próprios valores. Logo, com a apreensão empática do outro como pessoa já apreendo, a cada estrato empatizado, um domínio de valores que servem como princípios para ele. Por meio da empatia sou capaz de apreender o outro Eu não apenas como um sujeito psicofísico, mas como sujeito puramente espiritual⁴⁶, que sofre influências do meio, da sua relação com outros sujeitos e da sua própria constituição psicofísica, mas nunca é totalmente determinado por tais influências, pois sempre lhe resta “um núcleo próprio imutável: a estrutura pessoal”⁴⁷.

Edith Stein exemplifica essa dupla característica do sujeito puramente espiritual evocando novamente o mundo dos valores: tal sujeito sente um valor e vivencia nele o estrato correlativo à sua essência. Mesmo se levarmos em consideração o indivíduo como psicofísico, veremos que ele não consegue ser levado pelo hábito a sentir um valor que para ele não é um valor, ou seja, um valor que não corresponde a nenhum estrato correlativo de sua essência, que não faz parte de sua vivência axiológica. Os estratos de uma pessoa não progridem ou regridem em razão de sua vivência axiológica, mas apenas desvelam-se menos ou mais, determinando assim quais ações possíveis se tornarão reais.

Toda pessoa desenvolve sua personalidade à medida que toma consciência de seus estratos por meio da vivência do que para ela é um valor. Esse desenvolvimento é maior ou menor devido a uma série de fatores, como a duração de sua vida, seu estado de saúde, o meio onde é formada etc. Edith Stein observa que existem pessoas que não desenvolvem plenamente sua personalidade, tal como acontece com uma obra de arte inacabada, mas é muito difícil encontrar alguém que não realizou de modo algum sua personalidade. Seria o caso de alguém que não possui nenhum valor para si, pois pensa, tem sentimentos, quer e age apenas

⁴⁶ Ibidem, p. 127 [Parte IV, Seção 5].

⁴⁷ Ibidem, p. 128 [Parte IV, Seção 5].

por meio de uma espécie de contágio, de influências de outras pessoas⁴⁸. Excetuando esse caso extremo, em nenhum outro momento podemos dizer que a pessoa existe empiricamente, mas não espiritualmente, ou seja, não se pode colocar em um mesmo plano o não desenvolvimento [*Nicht-Entfaltung*] e a não-existência [*Nicht-Existenz*] da pessoa⁴⁹. Logo, toda pessoa é uma pessoa espiritual, mesmo quando não se desenvolva como tal, pois pertence a ela a forma do espírito. Sendo assim, ela possui um valor infinito, como pessoa, independentemente do modo como vive, permanecendo sempre uma, única e irrepetível.

A constituição do ser humano enquanto indivíduo psicofísico e sujeito espiritual, indica que ele participa igualmente “dos reinos da natureza e do espírito”⁵⁰, e toda concepção do ser humano deve considerar esses dois domínios. Mas afirmar que o ser humano é, ao mesmo tempo, natureza e espírito, não significa negar a distinção de princípio que existe entre eles. O que nos assegura essa unidade na diversidade de nossa constituição são as conexões de nossas vivências sob uma forma geral: possuímos uma estrutura vivencial, comum a todo ser humano, mas cada indivíduo a preenche de modo único, mantendo-a como uma unidade de sentido⁵¹. A unidade de sentido se manifesta por meio da legalidade formal ou eidética a qual todo indivíduo está submetido em sua estrutura vivencial, preenchida de modo único por cada um, de acordo com a sua hierarquia de valores.

CONCLUSÃO

A vivência empática atua na formação da constituição do próprio Eu de duas maneiras: (1) uma pessoa pode, ao empatizar a vivência de outra, experimentar valores e descobrir estratos correlativos de sua pessoa que ela ainda não tinha tido ocasião de apreender de modo originário; (2) uma pessoa também é capaz de apreender empaticamente valores e

⁴⁸ Somente nesse caso poderíamos dizer que tal pessoa não é livre, pois não exerceu nunca a sua liberdade. Mas para Edith Stein é muito improvável que exista uma pessoa que não reconheça nenhum valor para si. Lembramos que aqui não se trata de valores morais, mas apenas daquilo que é valorado pela pessoa, não importando se é algo bom ou ruim em si mesmo.

⁴⁹ STEIN, E. *O problema da empatia*, p. 129 [Parte IV, Seção 5].

⁵⁰ *Ibidem*, p. 131 [Parte IV, Seção 6].

⁵¹ *Idem*.

estratos de outra pessoa que se opõem à sua estrutura vivencial própria, mas apenas “no modo da representação vazia”⁵². Sou capaz de compreender a vivência de um Eu alheio à medida que empatizo o valor daquela vivência para aquele Eu, mesmo sem poder preenchê-la com o conteúdo de uma vivência própria.

A pessoa é capaz de ampliar sua visão de mundo e sua própria constituição por meio das relações interpessoais – sem perder sua identidade própria – à medida que apreende empaticamente o outro como “uma pessoa cujas vivências se associam numa unidade inteligível de sentido”⁵³. Tal unidade inteligível de sentido permite que o outro seja percebido como uma pessoa única e irrepetível, a ponto de não poder ser considerada apenas como uma variação individual dentro de sua espécie.

O ato empático nos leva ao autoconhecimento e ao reconhecimento do outro como pessoa espiritual, por meio da vivência dos valores, pois nos ensina a nos tomarmos por objeto: na relação com pessoas do mesmo tipo, desenvolve estratos do Eu que estão como que adormecidos em minha estrutura; com pessoas formadas de outra maneira, nos permite compreender de modo mais claro o que não somos, e o que somos mais ou menos com respeito a todos os outros. Desse modo, além de aumentar o nosso conhecimento próprio, a empatia nos auxilia em nossa “autoavaliação”⁵⁴.

A constituição espiritual da pessoa humana manifesta que o ser pessoa é essencialmente o poder fazer-se, formar-se, o que se dá plenamente na relação entre outras pessoas igualmente percebidas como tal. Cabe a cada pessoa escolher livremente entre os estímulos internos e externos, especialmente na sua relação com os outros, aqueles que para ela têm realmente um valor, e assim formar e deixar amadurecer a própria personalidade.

REFERÊNCIAS

STEIN, E. *Aus dem Leben einer jüdischen Familie und weitere autobiographische Beiträge*. ESGA 1. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

⁵² Idem.

⁵³ Ibidem, p. 133 [Parte IV, Seção 7, b].

⁵⁴ Ibidem, p. 134. [Parte IV, Seção 8].

_____. *Zum Problem der Einfühlung*. ESGA 5. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. ESGA 6. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Einführung in die Philosophie*. ESGA 8. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

_____. *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg–Basel–Wien: Herder, 2010.

HUSSERL, E. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch: *Allgemeine Einfühlung in die reine Phänomenologie*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. III/1. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1976.

_____. *Ideen Zu Einer Reinen Phänomenologie Und Phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch: *Phänomenologie Untersuchungen zur Konstitution*. Husserliana, Edmund Husserl Gesammelte Werke, Bd. IV. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1952.

ALES BELLO, Angela. *A fenomenologia do ser humano: traços de uma fenomenologia no feminino*. Trad. Antonio Angonese. Bauru, São Paulo: Edusc, 2000. (2ª edição)

_____. *Fenomenologia e ciências humanas*. Org. e trad. Miguel Mahfoud e Marina Massimi. Bauru, São Paulo: Edusc, 2004.

_____. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Ir. Jacinta Turolo Garcia e Miguel Mahfoud. Bauru, São Paulo: Edusc, 2006.

ALFIERI, F. *A presença de Duns Escoto no pensamento de Edith Stein: a questão da individualidade*. Trad. Juvenal Savian Filho, Clio Francesca Tricarico. São Paulo: Ed. Perspectiva, 2016.

_____. *Pessoa Humana e singularidade em Edith Stein*. Org. e trad. Clio F. Tricarico. Prof. Juvenal Savian Filho. São Paulo, Perspectiva: 2014.

DE RUS, E. *A visão educativa de Edith Stein: Aproximação de um gesto antropológico integral*. Belo Horizonte: Artesã Editora LTDA, 2015.

A distinção entre essencialidade [*Wesenheit*] e essência [*Wesen*] em Edith Stein

Rafael Carneiro Rocha
(UFG)

Há dois pontos de partida distintos que Edith Stein escolhe para investigar o sentido do ser. O primeiro ponto de partida é denominado por ela de via *agostiniana*, que procede daquilo que é mais próximo de nós: a vida do eu [*Ichleben*], enquanto o segundo ponto de partida é denominado de *via aristotélica*, que procede daquilo que compele a nossa atenção: o mundo das coisas sensorialmente percebidas [*sinnenfällige Dinge*]. Contudo, Edith Stein aponta para uma preeminência do domínio da vida do eu. Eu penso que isso se deve ao fato de que é o domínio da vida do eu que doa sentido não apenas para a realidade transcendente, mas mesmo para as duas grandes formas ontológicas básicas: objeto e ser [*gegenstand* e *sein*] que a constituem. Edith Stein afirma que o domínio do sentido, cuja unidade terminal constitutiva é a “essencialidade”, funda a possibilidade do “mundo real”, em seu sentido de ser real. Há dessa maneira uma preeminência da “essencialidade” em relação à “realidade”. Porém, “essencialidade” não pode ser confundida com “essência”. Em minha comunicação procuro explicar que a distinção que Edith Stein faz entre “essencialidade” [*Wesenheit*] e “essência” [*Wesen*] oferece subsídios para uma interpretação segundo a qual a autora, embora do ponto de vista epistemológico construa um método de compatibilização entre o transcendentalismo e o realismo, do ponto de vista metafísico irá se distanciar tanto do idealismo transcendental de Edmund Husserl quanto daquilo que seria um realismo metafísico aos moldes daquele praticado por Tomás de Aquino.

VIA AGOSTINIANA E VIA ARISTOTÉLICA EM EDITH STEIN

O livro *Endliches und Ewiges Sein* (Ser finito e Ser Eterno), tido por muitos como a principal obra filosófica de Edith Stein, foi publicado pos-

tumamente em 1950. O subtítulo da obra expõe o seu propósito: “*Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*” (que pode ser traduzido como “uma tentativa de ascensão ao sentido do ser”). Trata-se de uma obra que a própria Edith (STEIN, 2006, p. 11) insere no âmbito do problema levantado por Aristóteles no Livro Z da *Metafísica* (1028b1):

E na verdade, o que desde os tempos antigos, assim como agora e sempre, constitui o eterno objeto de pesquisa e o eterno problema: ‘que é o ser?’, equivale a este: ‘que é a substância¹ [οὐσία]?’ (ARISTÓTELES, 2005, p. 289)”

Embora o ponto de partida de Edith Stein para a sua investigação sobre o sentido do ser se dê fenomenologicamente, a partir do fato do meu próprio ser [*Tatsache des eigenen Seins*], isto é, do fato do ser do eu (Cf. STEIN, 2006, p. 40) – afinal, conforme ela mesma afirma, filosoficamente a sua língua materna [*Muttersprache*] é a linguagem de Husserl e dos pensadores da fenomenologia (p. 19) – a via da certeza do eu (que ela chama de “agostiniana”) se dá em conjunto com a via que ela denomina de “aristotélica”, que procede daquilo que nos é intrusivo [*Aufdrängen*] ou se impõe por primeiro, a saber, o mundo das coisas sensivelmente percebidas [*sinnenfällige Dinge*] (p. 239). Dessa maneira, Agostinho surge como o paradigma geral da via concernente à interioridade do eu, ou do sujeito, como lugar privilegiado de investigação filosófica², enquanto Aristóteles representa a via que coloca os itens da realidade exteriores ao sujeito como ponto de partida da filosofia.

Para Edith Stein, aquilo que nos é mais próximo se identifica com o fato do próprio ser do eu [*die Tatsache des eigenen Seins*]. Em *Ser Finito e Ser Eterno*, ela afirma que sempre que a mente humana em sua busca pela verdade encontra um ponto de partida indubitável, ela encontra o inescapável fato de seu próprio ser (STEIN, 2006, p. 40). Para explicar essa indubitável constatação, a autora cita uma passagem de Agostinho, em *De Trinitate (A Trindade)*³:

¹ Ainda há disputas entre os aristotélicos sobre qual é a melhor tradução de οὐσία. Nas citações procurarei manter-me fiel ao que está publicado na obra que eu fizer referência; porém sempre mencionarei o termo em grego quando ele surgir.

² No trecho que encerra as *Meditações Cartesianas*, o próprio Husserl cita *A verdadeira religião*, de Agostinho: “*Noli foras ire, in te redi, in interiore homine habitat veritas*”, que pode ser traduzido como: “Não saias fora de ti, volta-te a ti mesmo; a verdade habita no homem interior (Meditações 5, § 64. In: HUSSERL, s.d., p. 198)”.

³ Optei por transcrever o trecho correspondente da tradução em língua portuguesa (Livro XV, 21b), feita por Agustino Belmonte, publicada pela Paulus (1994), ao invés de traduzir para o português a tradução de Edith Stein do original de Agostinho.

Excetuadas as coisas que chegam a nós pelos sentidos, quantas outras restam que conhecemos com certeza, como por exemplo o fato de sabermos que estamos vivos. Neste pormenor, não tememos absolutamente ser enganados por falsa verossimilhança, pois aquele mesmo que se engana, vive, e também tem certeza disso (AGOSTINHO, 1994, p. 510).”

Adiante, em sua tentativa de elucidar a indubitabilidade acerca do nosso próprio ser ou existência, Edith Stein faz referência à obra *Meditationes de prima philosophia (Meditações sobre filosofia primeira)* de René Descartes. Segundo a autora, em tal obra Descartes realizou a tentativa de reconstruir a filosofia enquanto uma ciência segura, fundada por uma certeza indubitável e, neste esforço, teve início a metodologia da dúvida universal, onde o sujeito elimina tudo aquilo que – sendo possivelmente capaz de enganá-lo ou iludi-lo – seria, portanto, objeto de dúvida. Dessa maneira, “o que permaneceu como um dado irredutível foi o fato da dúvida mesma e, de um modo geral, o fato do pensamento mesmo e do ser pensante, ou do ser no pensamento [*in dem Denken das Sein*]: *Cogito, sum* (STEIN, 2006, p. 41)”. Por fim, Edith Stein explica brevemente o método desenvolvido por Husserl para alcançar, pela exclusão de tudo aquilo que possa levantar dúvidas, um conjunto de dados absolutamente evidentes. Na ideia de fenomenologia desenvolvida por Husserl, o percurso filosófico pode ser caracterizado pela busca de um conhecimento verdadeiro e radicalmente fundamentado no voltar-se sobre si mesmo, enquanto eu puro.

Dessa maneira, enquanto pode haver interrogações a respeito da existência ou não do objeto que percebo com os meus sentidos como real, não pode haver dúvida sobre a existência da minha percepção. Posso duvidar se as conclusões que extraio de certas premissas são corretas, mas meu raciocínio silogístico enquanto tal é um fato indubitável. E o mesmo se aplica a todos os meus desejos e volições, meus sonhos e esperanças, minhas alegrias e tristezas. Tudo se manifesta em si mesmo enquanto parte do eu auto-consciente. Este *eu sou* não é uma conclusão, como parece estar sugerido pela sentença *Cogito, ergo sum*, mas algo implicitamente dado: eu *sou*, enquanto penso, ou desejo, ou em qualquer outro modo em que ajo espiritualmente [*Geistig mich regende*] (Cf. STEIN, 2006, p. 41).

Para Edith Stein, a certeza de que sou é o meu conhecimento mais primordial, não em sentido temporal, muito menos no sentido de um pri-

meio princípio do qual outras verdades são deduzidas a partir dele, mas no sentido de conhecimento mais imediato de que disponho. Dessa maneira, será a partir de questões apresentadas pela própria imediatez do conhecimento, isto é, do conhecimento evidente do eu que se dá na base do agir intelectual, que Edith Stein começará a sua investigação filosófica. Segundo a autora, quando o intelecto renuncia sua atitude natural de se ocupar com objetos exteriores (como é o caso na via aristotélica), e volta para si próprio, três questões podem ser levantadas a partir da certeza do *eu sou*: (1) O que é o *ser* do qual sou consciente? [*Was ist das Sein, dessen ich inne bin?*] (2) O que é o *eu* que é consciente de seu ser? [*Was ist das Ich, das seines Seins inne ist?*] (3) O que é o impulso espiritual [*Geistige Regung*] no qual eu sou e no qual eu sou consciente de mim mesmo e do próprio estímulo? (STEIN, 2006, p. 42). Disso se segue que em seu itinerário pela via agostiniana, Edith Stein irá se interessar respectivamente pelo *ser*, pelo *Eu* e pela *unidade da experiência* (em que eu sou).

O eu procede de uma experiência a outra, de modo que sua vida seja um único e constante fluxo. Edith Stein afirma ainda que a vida consciente depende, dessa maneira, não apenas do mundo imanente e imediato, mas do mundo transcendente: “quando, por exemplo, um barulho me atinge de fora, o barulho obviamente não se origina no eu, mas o eu é apenas afetado [*Betroffenwerden*] (STEIN, 2006, p. 56)”. Quando a autora diz que “obviamente” o barulho não se origina no eu, é porque ela está a admitir, inferencialmente, que uma causa de uma dada realidade demanda uma investigação que transcende o domínio da vida do eu. Do ponto de vista causal, a vida do eu depende também do mundo transcendente e uma tal relação de causalidade, eu penso, ao ser explicada pela via do pensamento inferencial faz com que executemos o “salto”, do ponto de vista metafísico, para a realidade e, do ponto de vista epistemológico, para a “via aristotélica”.

O que nos afeta na experiência é o objeto [*Gegenstand*]. Tudo o que nos sucede, surge como objeto. Para Edith Stein, o objeto [*Gegenstand*], enquanto forma ontológica mais geral, tem dois aspectos: (1) o aspecto de “algo” [*aliquid*] e (2) o aspecto de “o que é” [*quod quid est*]. *Aliquid* e *quod quid est* são, portanto, duas formas ontológicas básicas que abrangem todos os entes, sem os quais não poderíamos pensar ou descrever nada. Além dessas duas formas, Edith Stein ainda faz referência ao “ser”

[*Esse, Sein*]. As três formas ontológicas [*aliquid, quod quid est e esse*] se relacionam de maneira que, enquanto unidade concreta, se constituem como ente [*ens*].

A experiência do ente que nos é permitida pela via aristotélica só é possível se admitirmos que o procedimento investigativo deve também ser uma “ontologia”. Edith Stein afirma: “não podemos descrever nada, em qualquer área, sem usarmos expressões ontológicas e sem pressupormos formas ontológicas (STEIN, 2009, p. 26)”. Por outro lado, a perspectiva transcendental recomenda a si mesma como uma abordagem inicial, porque ela se propõe a uma consideração de origens, descrevendo as “estruturas de consciência em que e pela qual o mundo transcendente é construído a partir da imanência (STEIN, 2009, p. 25)”. Isso quer dizer que sem a perspectiva transcendental, a ontologia permanece inexplicável e seus problemas constitutivos são todos eles negligenciados. Ou seja, para Edith Stein, a ontologia e a filosofia transcendental, respectivamente as ciências da via aristotélica e da via agostiniana, não se contradizem; pelo contrário, devem se complementar.

Se na via aristotélica, a unidade concreta das formas ontológicas gerais é o ente [*ens*], na via agostiniana a unidade da experiência é determinada pelo seu conteúdo ou essência. Retoma-se aí, a meu ver, a antiga preocupação de Tomás de Aquino, segundo a qual importa descobrir o sentido daquilo que é concebido primeiro pelo intelecto (o ente e a essência) para que não se erre por ignorância.

Contudo, por mais que estejamos a destacar a necessidade de uma complementação entre as vias agostiniana e aristotélica, a própria Edith Stein parece nos remeter a uma certa preeminência do domínio da vida do eu. Penso que isso se deve ao fato de que é o domínio da vida do eu que doa sentido para a realidade transcendente e, mais ainda, as duas grandes formas ontológicas básicas [*Gegenstand e Sein*] que a constituem enquanto realidade. Edith Stein diz que embora a análise da imanência não nos ensine nada sobre o algo ou o objeto e que, portanto, para que alcancemos as categorias aristotélicas e escolásticas devemos executar um salto para o domínio transcendente é preciso que nos engajemos primeiramente numa consideração genuína das origens (Cf. STEIN, 2009, p. 15). Isto é, se desejarmos compreender o que é onticamente posterior (a saber, o domínio transcendente) devemos começar por aquilo que nos é mais próximo.

ESSENCIALIDADE [WESENHEIT]: A EXPRESSÃO FENOMENOLÓGICA DA IDEIA OU FORMA

Ao partirmos pela via agostiniana, ou seja, do inerradicável fato de meu próprio ser, encontramos algo mais, que desponta em meu ser fugaz e flutuante e que, após ter surgido e desenvolvido, pode ser captado e firmemente sustentado por nós como uma unidade da experiência. Edith Stein analisa uma unidade da experiência em que o eu experimenta uma alegria. Ela diz que o eu experimenta uma alegria derivada de um trabalho bem sucedido. Durante a execução do trabalho, o eu também experimentava uma certa alegria, mas as duas experiências de alegria são diferentes e ela parte dessa diferença para enfatizar que há um determinante invariável para duas unidades de experiência alegria variantes.

Vou ilustrar mais concretamente o exemplo da autora. Suponhamos que o trabalho que alegrava a vida do eu dizia respeito a um jogador de futebol que disputava uma final de Copa do Mundo. O atleta conferia grande valor àquele momento, de maneira que enquanto ele disputava a partida, vivenciando as diversas realidades do jogo, simultaneamente experimentava uma alegria por fazer parte de um momento que dezenas de milhares de pessoas no estádio de futebol e mais um bilhão de pessoas em todo o planeta assistia pela televisão com grande emoção e interesse. Suponhamos que esse atleta tenha ainda realizado o feito de marcar o único gol da partida, que aconteceu trinta minutos antes do fim do jogo. A experiência da alegria de ter feito o gol, enquanto uma unidade experiencial, se difere da alegria que ele sentia, até então, por “somente” participar da partida. A alegria do gol pode ser descrita como mais intensa, o seu surgimento foi mais repentino e nela a vida do eu confere um sentido de importância maior do que a importância de “somente” participar do jogo. Porém, essas duas unidades experienciais de alegria que podemos mapear no atleta ainda são, de alguma maneira, abafadas por um temor dele em perder a partida, de um tal modo que quando o juiz apita o fim do jogo, o atleta experimenta uma alegria ainda mais intensa do que aquelas das outras duas unidades experienciais que exemplifiquei, uma vez que agora se trata de uma alegria não mais abafada por nenhuma tensão ou temor. Essas três unidades de alegria surgem e desvanecem no tempo, mas há para Edith Stein uma determinante invariável para cada unidade de experiência de alegria variável, afinal

embora sejam diferentes o eu pode muito bem compreendê-las enquanto uma unidade de experiência que seja especificamente de alegria, e não de tristeza. Desse modo, podemos diferenciar a minha alegria de ter sido bem sucedido na execução de um trabalho da alegria enquanto tal, que não surge e nem desvanece no tempo e que determina qualquer experiência de alegria do eu, de maneira que se não pudéssemos falar em “alegria enquanto tal” seria impossível inteligir uma alegria variável enquanto alegria. O jogador reconhece como “alegre” a experiência de marcar um gol em final de Copa do Mundo não por causa dessa alegria específica, mas porque ele entende o sentido da alegria, ou seja, ele sabe, de alguma maneira, o que é a alegria enquanto tal.

Ao diferenciar a unidade de experiência da alegria, que surge e desaparece no tempo, da alegria enquanto tal, Edith Stein afirma que encontramos aí aquelas “formas” [*Gebilde*] que Platão tinha em mente com as suas ideias [*Ideen* (ἰδέα, εἶδος)] e que reapareceu na filosofia de Aristóteles sob os nomes de εἶδος ou μορφή⁴. Porém, ao afirmar a sua escolha terminológica, ela diz que prefere usar a expressão fenomenológica *Wesenheit* (Cf. STEIN, 2006, pp. 63-64), que vou traduzir a partir daqui como “essencialidade”.

Numa consideração metafísica, o termo mais próximo do sentido de *Wesenheit* me parece ser “quiddidade”. Na tradução alemã que Edith Stein propôs ao opúsculo *De ente et essentia*, de Tomás de Aquino, ela utiliza *Wesenheit* apenas no parágrafo 52, onde o autor coloca os termos latinos *essentia* e *quiddidade* como sinônimos. Tomás explica que essência ou quiddidade podem ser entendidos sem que algo seja entendido em seu ser real. Ele utiliza o exemplo de homem e de fênix: posso compreender o sentido de ambos sem conhecer o ser deles na realidade. Abaixo, os textos latino e alemão, de Tomás e Edith, respectivamente:

Omnis autem **essentia vel quidditas** potest intelligi sine hoc quod aliquid intelligatur de esse suo: possum enim intelligere quid est homo vel phoenix, et tamen ignorare an esse habeat in rerum natura. Ergo patet quod esse est aliud ab **essentia vel quidditate**, nisi forte sit aliqua res cuius quidditas sit ipsum suum esse (AQUINO, 1981, p. 53).

⁴ Edith Stein traduz εἶδος como “Urbild” (termo que poderíamos transpor para o português como “arquétipo) e μορφή como “Form” (“Forma”).

Es kann aber jede **Wesenheit oder Washeit** einsichtig erfasst werden, ohne dass man dabei etwas über ihr Sein erfasst; denn ich kann einsichtig erfassen, was der Mensch oder der Phoenix ist, ohne zu wissen, ob es so etwas in Wirklichkeit gibt. So ist offenbar das Sein etwas anderes als die **Wesenheit oder Washeit**: wenn es sich nicht um ein Ding handelt, dessen Sein selbst seine Washeit ist⁵.

Trata-se da única passagem da tradução de Edith Stein que ela utiliza *wesenheit* (para traduzir *essentia*) e, mais ainda, trata-se da única passagem em que o termo latino *essentia* não é traduzido como “wesen”. Por sua vez, o termo alemão *washeit* é sempre utilizado por ela quando é o caso de traduzir *quidditas* ou *quidditate*. O que podemos inferir a partir disso é que ela compreende essência (*wesen/essentia*) enquanto quiddidade (*washeit/quidditas*) a partir do termo *wesenheit*. Daí, eu penso que se seguiriam duas possibilidades de tradução para *wesenheit*, que também devem condizer com o sufixo alemão *heit* – que constitui, por sua vez, uma derivação para *wesen* (*wesenheit*) que denota estado ou condição: “essencialidade” ou “quiddidade”. Contudo, opto pelo primeiro, porque ele mantém o sentido nuclear e axial de “essência” [*Wesen*] no pensamento de Edith Stein. Além disso, o termo *quiddidade*, que ela reporta a “*washeit*” não tem o acento fenomenológico que ela mesma afirmou quando preferiu utilizar *wesenheit* a outros termos da tradição metafísica. Sabemos que fenomenologia é a linguagem filosófica materna da autora e a sua preocupação com o problema da constituição só poderia levá-la a trabalhar com um termo que fizesse sentido fenomenologicamente, como é o caso de *wesenheit*. “Essência”, para Edith Stein, deve cumprir um papel tanto fenomenológico (enquanto essencialidade) quanto metafísico (a essencialidade tem um ser próprio que é condição de possibilidade da realidade mesma) e, conforme vou apresentar a seguir, a distinção que Edith Stein propõe entre “essência” [*Wesen*] e “essencialidade” [*Wesenheit*] é uma importante chave de compreensão para elucidarmos o seu posicionamento (se não de discordância, pelo menos de concordância com restrições) em relação ao que ela mesma considera como o idealismo de Husserl, uma vez que seu mestre, justificadamente sem preocupações metafísicas e preocupado em diferenciar “fato” de “essência”, não

5 Disponível online in: http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/26_EdithSteinGesamtausgabe_DeEnteEtEssentia_UeberDasSeiendeUndDasWesen.pdf.

se interessou pelo sentido multifacetado de “essência”, de maneira a não considerá-la enquanto núcleo de um eixo de significações, mas apenas enquanto universalidade terminal, invariável e não real, ou seja, enquanto a “coisa mesma” dada imediatamente pela consciência.

A essencialidade de algo é um “estado” ou “condição” que determina todas as experiências individuais, sendo que cada uma delas deve o seu nome mesmo à essencialidade. Não poderia, por exemplo, haver experiência de alegria do eu sem que houvesse uma essencialidade preeminente à experiência. Não se trata de uma alegria minha ou sua, que seja agora ou posteriormente, nem que tenha duração mais longa ou mais curta: ela não tem ser no tempo e no espaço, mas onde quer e quando quer que a alegria é experimentada [*erlebt*], a essencialidade da alegria é realizada [*verwirklicht*] (STEIN, 2006, p. 64). Há, portanto, leis da essencialidade que determinam o curso da experiência em que a unidade estrutural surge em mim. As essencialidades carregam consigo mesmas a possibilidade de serem plenamente inteligíveis, transmitindo assim inteligibilidade e sentido aos objetos da realidade.

Ao considerar o sentido de ser das essencialidades, a autora afirma que, em correspondência ao procedimento fenomenológico de esclarecer o sentido do ser no domínio da vida do eu, ou seja, naquela região de ser que nos é imediatamente próxima, encontramos um tipo de ser que, embora à parte, condiciona o fluxo da vida do eu: as essencialidades experienciadas [*Erlebnis-Wesenheiten*]. Se as essencialidades não se realizassem na vida do eu, este seria um labirinto caótico em que nenhuma estrutura formal poderia se distinguir. As essencialidades transmitem à vida do eu unidade, multiplicidade, ordem, sentido e inteligibilidade (Cf. STEIN, 2006, p. 65).

A via agostiniana é, portanto, o caminho investigativo que nos permite encontrar as unidades de sentido das vivências do eu, isto é, as essencialidades que, ao transmitirem inteligibilidade às unidades de experiência do eu, transmitem sentido à própria realidade transcendente, uma vez que esta só é compreendida enquanto realidade pelo eu que lhe doa tal sentido⁶.

⁶ Embora para Edith Stein sentido[λόγος], enquanto razão última, seja de alguma maneira indefinível e inexplicável, podemos considerá-lo a partir de sua relação com o entendimento [*Verstehen*]. Sentido e entendimento são conceitos que pertencem um ao outro [*Sinn und Verstehen gehören zueinander*]. Sentido é o que pode ser entendido e entendimento é a captura do sentido [*Sinn-erfassen*] (Cf. STEIN, 2006, p. 65).

Contudo, não podemos conceder às essencialidades o mesmo estatuto de ser das essencialidades experienciadas. O ser da essencialidade não é como aquele das experiências - afinal as experiências são um tornar-se e um desaparecer - tampouco é como o ser do eu, que é uma vitalidade que se renova de momento em momento. O ser da essencialidade é imutável e eterno, embora para Edith Stein haja grande diferença entre o ser eterno de Deus e o ser das essencialidades. A essencialidade, enquanto tal, é ineficaz [*Unwirksames*] e irreal [*Unwirkliches*], enquanto Deus é absolutamente primeiro em eficácia e realidade, conforme a autora verifica pelo pensamento inferencial ao considerá-Lo como causa primeira de todo o ser (Cf. STEIN, 2006, p. 67).

A realização da essencialidade não significa, portanto, que ela se torna real enquanto tal, mas que o algo [*Etwas*] a que ela corresponde se torna real. Dessa maneira, a possibilidade do ser real tem seu fundamento no ser da essencialidade. E, mais ainda, por essa razão, seu ser irreal [*unwirkliches*] não pode ser considerado como não-ser (Cf. STEIN, 2006, p. 68).

Aqui estamos no ponto de *Ser Finito e Ser Eterno* em que a autora assume o compromisso metafísico de admitir que o sentido do ser não se esgota em ser na realidade. Porém, para que ela esclareça melhor o sentido de ser irreal da essencialidade, ela considera recomendável eliminar possíveis equívocos. A seguir, apresentarei como a autora procede as distinções entre essencialidade, essência e conceito. A distinção entre essencialidade e essência é crucial, a meu ver, para compreendermos como a autora oferece subsídios para uma interpretação segundo a qual ela, embora do ponto de vista epistemológico construa uma método de compatibilização entre o transcendentalismo e o realismo, do ponto de vista metafísico irá se distanciar tanto de Husserl quanto de Tomás de Aquino.

A DISTINÇÃO ENTRE ESSENCIALIDADE [WESENHEIT] E ESSÊNCIA [WESEN]

Edith Stein enfatiza que “essencialidade” não pode ser confundida nem com “conceito” [*Begriff*] e nem com “essência” [*Wesen*], que cumpre a função de mediadora entre uma dada essencialidade e sua realidade. Segundo Edith Stein, “nós formamos [*bilden wir*]” conceitos, colocando em relevo certas notas características de um objeto [*Gegenstand*]. Temos uma

certa liberdade na formação de conceitos. As notas características que coloco em relevo para o meu conceito de “pássaro” certamente não são as mesmas que aquelas elencadas por um ornitólogo. Por outro lado, não formamos essencialidades, mas as *encontramos* [*finden*]. Desse modo, o encontro não depende da nossa liberdade, ou seja, a essencialidade encontrada independe da maneira como formamos o seu conceito. Essencialidades são simples e últimas e não há nada nelas que possa ser colocado em relevo, não cabendo, portanto, uma definição. As palavras que utilizamos para *encontrarmos* uma dada essência têm apenas um sentido de apontamento (Cf. STEIN, 2006, p. 66).

Para Edith Stein, a essencialidade da alegria pode ser definida, por exemplo, como uma paixão da potência apetitiva da alma, como Tomás de Aquino expõe na II parte da Suma Teológica. Isso pode ser correto e altamente esclarecedor, mas trata-se de um conceito, uma vez que “a essencialidade da alegria não é um estado da alma [*seelischer Zustand*]; não tem graus de intensidade, não se manifesta em fenômenos de expressão corporal e não impele a palavras e ações” (STEIN, 2006, p. 69).

Há diferença, portanto, entre essencialidade e conceito. Mas e a denotação de essência? Em que sentido ela se difere de essencialidade e conceito? Para Edith Stein, essência denota algo que não coincide com a essencialidade, porque a essência sempre é encontrada, como que realmente, num objeto [*Gegenstand*] e também se difere de conceito, porque este é uma formação separada do objeto, sendo apenas intencionalmente referido a ele (STEIN, 2006, p. 70). Ela explica sua concepção citando o primeiro princípio da essência [*Hauptsatz vom Wesen*] de Jean Hering⁷:

Todo objeto [*Gegenstand*], qualquer que seja o seu modo de ser, tem uma e somente uma essência que, enquanto tal, o constitui plenamente em sua particularidade individual. (...) Toda essência é, por sua própria essência, essência de algo e precisamente essência deste e não de outro algo (HERING apud STEIN, 2006, p. 70)⁸.

⁷ Filósofo e teólogo franco-alemão que viveu entre 1860 e 1966. Pertencente ao círculo de discípulos de Husserl em Göttingen, Jean Hering exerceu grande influência nas considerações fenomenológicas de Edith Stein sobre conceitos metafísicos, especialmente na distinção entre essência e essencialidade.

⁸ O trecho que propus tradução é: “Jeder Gegenstand (welches seine Seinsart auch sein möge) hat ein und nur ein Wesen, welches als sein Wesen die Fülle der ihn konstituierenden Eigenart ausmacht (...). Jedes Wesen ist seinem Wesen nach Wesen von etwas, und zwar Wesen von diesem und keinem andern Etwas”.

Embora a essencialidade, enquanto analisada fenomenologicamente, seja o fator de transmissão de ordem e inteligibilidade à vida do eu, a realização de uma experiência que tenha uma dada unidade de sentido não significa que a essencialidade constituinte, enquanto tal, se tornou real. Porém, como a essência é essência de algo, a concepção de essência em Edith Stein irá comportar uma dualidade de sentido (que não é o caso da essencialidade), de modo que abrange em si tanto a irrealidade constitutiva da essencialidade quanto também, intrinsecamente e por sua própria “natureza”, a mediação real entre a essencialidade e um objeto individual que é “este” e não outro. Edith Stein afirma que Hering utiliza ainda o termo *sosein* (correspondente ao grego ποῖον εἶναι), que podemos traduzi-lo para o latim *haecceitas*, para designar a essência, sendo que o fato de essência ser essência de objeto a denota, enquanto ser, ser dependente do objeto real (Cf. STEIN, 2006, p. 70). Em resumo, a essência é o que determina o “quid” ou o “o quê” do objeto, de maneira que ela cumpre a função mediadora entre uma dada essencialidade e sua realidade.

Ao apresentar a sua compreensão acerca do sentido de essência, Edith Stein, que procedia sua investigação até então pela via agostiniana, isto é, a partir do domínio da vida do eu, assume que não será mais possível ignorar o tratamento de *objetos* [*Gegenständen*]. Ela afirma: “embora no domínio do eu também encontremos essências e essencialidades, já temos evidências suficientes de que ambas não são encontradas apenas naquele campo particular, mas em todos os entes [*Seienden*] (STEIN, 2006, p. 70). Conforme apresentei no capítulo anterior, o sentido da vida do eu não se explica apenas a partir da imediaticidade do domínio transcendental, mas também, do ponto de vista causal, a partir do domínio transcendente: “quando, por exemplo, um barulho me atinge de fora, o barulho obviamente não se origina no eu, mas o eu é apenas afetado [*Betroffenwerden*] (STEIN, 2006, p. 56)”.

Objeto [*Gegenstand*] é uma forma ontológica geral, ou ainda a estrutura mais geral de sentido de tudo aquilo que é na realidade. A compreensão da distinção entre essencialidade e essência necessita do salto da via agostiniana para a via aristotélica. A compreensão de essencialidade, enquanto determinante da inteligibilidade do objeto não tem qualquer relação de dependência com o objeto real (e uma tal compreensão pode se dar no domínio investigativo fenomenológico, da vida do eu); porém,

quando analisamos o objeto, mesmo enquanto estrutura de sentido, encontramos ou descobrimos nela uma dada essência, que faz com que ele seja um “este” e não um outro. A essência portanto se vincula à realidade do objeto, enquanto a essencialidade não tem um tal vínculo, sendo a sua condição mesma de possibilidade de ser real. Enquanto a condição constitutiva da essencialidade demanda uma investigação estritamente fenomenológica, por mais que a investigação sobre a essência do objeto deva ser esclarecida do ponto de vista constitutivo, o seu vínculo com a realidade demanda um “salto” para a metafísica. Isso esclarece a necessidade metodológica da autora em compatibilizar a fenomenologia com uma ontologia ou metafísica.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Edith Stein geralmente emprega “Ser Próprio da Essência” [*Wesenhaftes Sein*]⁹ para designar o “Ser das Essencialidades” [*Sein der Wesenheiten*], mas ela diz que embora tais modos de ser sejam bastante próximos, há uma diferença que se fundamenta na diferença mesma entre essencialidade e essência: o ser próprio da essência é o único tipo de ser que a essencialidade possui, enquanto, por sua vez, devido ao sentido dual de essência, esta abrange o ser próprio da essência mais o ser da sua atualidade adicional em relação ao objeto (Cf. STEIN, 2006, p. 81). Dessa maneira, se reforça ainda mais a tese da autora segundo a qual a dualidade no ser da essência corresponde à função mediadora que ela exerce entre a essencialidade e a realidade.

Para Edith Stein, a compreensão de Husserl da essência, que leva em consideração apenas o aspecto constituinte do ser próprio da essência, faz com que se elimine aquela conexão com a realidade que, na concepção dual, se anexa à essência não apenas externamente, mas que é intrinsecamente pertencente a ela. Portanto, tendo como base o corte que separa fato de essência, se torna compreensível, segundo Edith Stein, por que Husserl chegou a uma interpretação idealista da realidade, enquanto

⁹ Opto por traduzir “Wesenhaftes Sein” como “Ser próprio da essência” – tradução proposta pelo professor, tradutor e pesquisador steiniano Juvenal Savian Filho – e não como “Ser Essencial”, para eliminar a ambiguidade que a tradução de caráter mais literal poderia trazer consigo. Trata-se de enfatizar que se trata de Ser *da Essência* e não de *Ser* em sentido essencial.

vários de seus associados e discípulos como Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad-Martius, Jean Hering, e outros, guiados pelo sentido pleno do termo *essência* se confirmavam cada vez mais em seus modos realistas de pensamento (Cf. STEIN, 2006, p. 82).

O sentido dual de essência em Edith Stein me parece o recurso apropriado para ela levar em consideração, como legítimo ponto de partida filosófico, a forma ontológica geral do objeto [*Gegenstand*], uma vez que, conforme já foi apresentado, para a autora “não podemos descrever nada ou dizer nada, em qualquer área, sem usarmos expressões ontológicas e sem pressupormos formas ontológicas (STEIN, 2009, p. 26)”. Dessa maneira, uma vez que não se poderia chegar a uma conexão intrínseca com a realidade apenas pela investigação do ser próprio da essência - uma vez que este é independente não apenas do “mundo real”, mas mesmo das formas ontológicas que constituem a realidade - Edith Stein me parece encontrar no ser dual da essência um elemento chave para seu interesse filosófico em compatibilizar uma genuína abordagem das origens com uma ontologia.

A distinção que Edith Stein faz entre essência e essencialidade é um exemplo de como a autora procura compatibilizar a fenomenologia transcendental com uma ontologia formal. Embora a essência seja considerada numa “irrealidade” constitutiva da realidade e, portanto, ocupe uma posição metafísica preeminente, o fato é que, conforme a própria Edith Stein defende, não podemos abrir mão das formas ontológicas mais básicas e gerais, uma vez que sem elas não podemos pensar ou dizer nada.

Portanto, a partir de um duplo comprometimento de Edith Stein com aquilo que poderia ser motivo para uma tomada unilateral de posição em outros autores; ou seja, em sua filosofia ela lida tanto com o aspecto “irreal”, quanto com o aspecto “real” do ser, podemos de antemão chegar a algumas conclusões. A primeira delas é que a querela clássica entre idealismo e realismo parece ser dissolvida pela sua linha de pensamento, uma vez que ela poderia tomar como problemática a questão se a filosofia deve começar a partir do objeto ou a partir do eu. Para Edith Stein, conforme temos apresentado, a filosofia deve começar tanto a partir de uma ontologia (ou seja, do objeto) quanto a partir do eu que dá sentido de realidade para o objeto.

A segunda conclusão que podemos chegar é que o sentido de ser em Edith Stein não se esgota em ser real, sendo que nesse ponto pode

haver uma forte tensão entre a sua concepção com aquela de Tomás de Aquino.

Segundo o comentador Gerald Gleeson, em artigo sobre a noção de ideias modelares e essência em Tomás de Aquino e em Edith Stein, para esta, a noção que Tomás tem de essência é inadequada, uma vez que ele fala de essência como algo que pode existir apenas num ser real ou na mente de um conhecedor (Cf. GLEESON, 2015, p. 293).

Outra comentadora, Sarah Borden Sharkey, afirma que para Edith Stein, ao falarmos de uma essência (por exemplo, ser humano) à parte da realidade de Sócrates ou daquilo que alguém conhece como Sócrates – ou seja, daquilo que Tomás chama de “consideração absoluta” da essência, ao qual nada corresponde na realidade – é, não obstante, verdadeiramente falar de “algo” como uma estrutura não arbitrária de sentido, ou ainda algo que deve realmente ter ser em seu próprio direito. Sendo que “tudo aquilo que é algo [*Etwas*] deve também ser [*auch ist*]”, as essencialidades devem de alguma maneira ser, isto é, no modo de “ser próprio de essência (Cf. BORDEN, 2001, pp. 74-75)”.

Enfim, ao diferenciar “essência” de “essencialidade”, Edith Stein parece se afastar tanto de Husserl quanto de Tomás de Aquino. Para Husserl, há uma desconexão entre fato e essência. Por sua vez, Edith Stein concebe a essência a partir de uma dualidade de ser, abrangendo o ser próprio da essência mais o ser da atualidade adicional em relação ao objeto. Dessa maneira, em relação a Tomás, Edith Stein não poderia aceitar a noção de “essência” do escolástico, que enquanto quiddidade não é um “algo”.

REFERÊNCIAS

AGOSTINHO. *A trindade*. Tradução do original latino e introdução de Agustino Belmonte. São Paulo: Paulus, 1994.

AQUINO, Tomás de. *O ente e a essência*. Texto latino e português. Introdução, tradução e notas de D. Odilão Moura, OSB. Rio de Janeiro: Editora Presença, 1981.

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução para o português de Marcelo Perine. São Paulo: 2ª Edição, Edições Loyola, 2005.

GLEESON, Gerald. *Exemplars and Essences: Thomas Aquinas and Edith Stein*. In: LEBECH, Mette; HAYDN GURMIN, John (eds). *Intersubjectivity, Humanity, Being: Edith Stein's Phenomenology and Christian Philosophy*. New York: Peter Lang Publishing Group, 2015, p. 289-308.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: Introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto-Portugal: RÉE-Editora, s.d. Edições 70, 1990.

SHARKEY, Sarah B. *An Issue in Edith Stein's Philosophy of the Person: The Relation of Individual and Universal Form in Endliches und ewiges Sein*. Dissertation, Fordham University: 2001.

STEIN, Edith. *De ente et essentia – Über das Seiende und das Wesen* übersetzt von Edith Stein. Disponível em: http://www.edith-stein-archiv.de/wp-content/uploads/2014/10/26_EdithSteinGesamtausgabe_DeEnteEtEssentia_UeberDasSeiendeUndDasWesen.pdf. Acesso em: 14 de novembro de 2016.

_____. *Endliches und ewiges Sein*. Freiburg: Herder, 2006. Tradução para o inglês: *Finite and eternal being*. Tradutor: Kurt F. Reindhart. Washington, DC: ICS Publications, 2002.

_____. *Knowledge and faith*. Ensaios selecionados traduzidos para o inglês por Walter Redmond. Washington, DC: ICS Publications, 2000.

_____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. Freiburg: Herder, 2006. Tradução para o inglês: *Potency and act*. Tradutor: Walter Redmond. Washington, DC: ICS Publications, 2009.

O tema da palavra na obra “*O problema da empatia*” de Edith Stein

Eduardo Dalabeneta
(UNIFESP)

A reflexão de Edith Stein sobre o tema da palavra – sua origem, aparecimento e descrição – aparece preponderantemente em alguns momentos de sua produção filosófica: em sua tese de doutorado *O problema da empatia* (1916), no manuscrito *Palavra, Verdade, Sentido e Linguagem* (1922) e nas obras *Potência e Ato* (1931), *A estrutura da pessoa humana* (1932) e *Ser finito e eterno* (1936).

Edith Stein ao analisar as vivências empáticas em seus estudos de doutorado sob a orientação de Edmund Husserl se ocupa dos fenômenos de expressão psíquica e corporal (percebidos e copercebidos no/por meio da corporeidade) e na terceira parte de sua tese, no contexto do § 5, *letra l* (*Transição ao indivíduo alheio; O corpo vivo alheio como portador de fenômenos de expressão*), insere o tema da palavra.

O tema da palavra aparece nesse contexto porque sendo a empatia um modo de apreensão e conhecimento, aparecem dúvidas sobre a possibilidade se por meio da expressão verbal se pode ter acesso apresentativo à consciência alheia ou não. Nesse mesmo contexto estão as compreensões do senso comum, onde a palavra acaba por ser sinônimo de símbolo, de signo. Portanto, esclarecer a relação entre signo, símbolo, expressão e a palavra ao interno do problema da empatia (a consciência da consciência alheia) acaba por ser uma necessidade investigativa com a qual a orientanda de Husserl precisa se ocupar.

1. SIGNO, SÍMBOLO E EXPRESSÃO E SUA RELAÇÃO COM O TEMA DA PALAVRA

O ponto de partida da investigação se concentra na relação entre a corporeidade e os fenômenos de expressão. O sujeito humano “colhe e apreende” intencionalmente por meio dos fenômenos de expressão manifestos por outro sujeito humano, mediados por sua corporeidade e por

outras mediações, algo de sua vida anímica, de sua vida espiritual e vida cognoscente.

Quando ‘vejo’ a vergonha ‘no’ ruborizar-se, o desgosto no franzir da testa, a cólera no punho fechado, então se trata de um fenômeno distinto de quando observo o corpo vivo alheio em seu estrato sensível ou copercebo as sensações e os sentimentos vitais do outro indivíduo. Ali apreendo um ‘com’ o outro, aqui vejo um ‘através’ do outro. No novo fenômeno está o anímico não somente copercebido com o corporal, mas também expressado através dele [...]¹.

O interlocutor que Edith traz para o debate sobre os fenômenos de expressão é Theodor Lipps (ela cita Friedrich Theodor Vischer, mas não se ocupa e nem analisa a posição desse esteta e poeta). A relação entre vivência e expressividade é entendida por Lipps, segundo Stein, sob duas perspectivas: num primeiro momento sob o horizonte de signos que servem à interpretação (por meio de um se recorda o outro) e num segundo momento segundo a filósofa, depois de 1903, Lipps rompe com a ideia de associação e propõe uma distinção entre signo, símbolo e expressão, muito semelhante do ponto de vista do esclarecimento conceitual com aquilo que Husserl expõe do ponto de vista descritivo em *Investigações Lógicas* na *Primeira Investigação* (1900).

Para Stein, a partir de 1903, Lipps compreende o signo (*Zeichen*) como “algo percebido me diz que outra coisa existe”², por exemplo, a fumaça e o trovão são signos de fogo e de um raio respectivamente. O signo contém uma exigência factual, uma estabilidade e continuidade associativa, um “deve ser” ao modo de uma causalidade empírica, pois se houver alteração, deixa de remeter para aquilo ao qual originariamente está associado. Segundo Urkiza, embora Stein utilize o termo “signo” (*Zeichen*)

¹ “Wenn ich ‘im’ Erröten die Scham, im Stirnrunzeln den Verdruß, in der geballten Faust den Zorn ‘sehe’, so ist das noch ein anderes Phänomen, als wenn ich dem fremden Leibe seine Empfindungsschicht ansehe oder die Empfindungen und Lebensgefühle des andern Individuums mitwahrnehme. Hier erfasse ich das eine mit dem andern, dort erblicke ich das eine durch das andere. In dem neuen Phänomen ist das Seelische mit dem Leiblichen nicht nur mitwahrgenommen, sondern dadurch ausgedrückt, das Erlebnis und sein Ausdruck stehen in einem Zusammenhang [...]”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 93 (Parte III, § 5, letra I).

² “Etwas ist ein Zeichen – heißt: ein Wahrgenommenes sagt mir, daß ein anderes existiert”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 94 (Parte III, § 5, letra I).

de modo geral para explicar esse primeiro momento da compreensão de Lipps, do ponto de vista husserliano o comentador crê ser mais apropriado utilizar o termo “índice” (*Index*)³ porque além de servir à indicação o signo também pode estar unido a uma significação e sem essa distinção técnica poderia haver uma confusão terminológica no texto steiniano⁴ (“algo só pode ser denominado índice quando e no caso de servir efetivamente como indicação de uma coisa qualquer para um ser pensante”⁵).

No caso do símbolo (*Symbol*), em algo percebido, há a existência de outro algo distinto do primeiro, há uma copercepção (por exemplo, a vergonha no rosto ruborizado)⁶. O símbolo também remete para além de si, oferece uma direcionalidade, mesmo que ele não a queira. Diferente do signo, o símbolo não é fixo, mas pode ser flexível quanto à continuidade, sucedido as variações da vida psíquica e suas distintas intensidades porque indica movimentos de atividade interna e suas flutuações (causalidade psíquica); Ele acaba por ser o lado externo de uma realidade interna.

Em ambos os casos (signo e símbolo), existe um denominador comum que é a percepção externa de um objeto que serve de mediação: no caso do indivíduo, os eventos corporais estão alinhados com os signos e os eventos psíquicos estão alinhados com os símbolos e ambos despertam uma relação de trânsito e transição, de movimento e de passagem de uma realidade A para uma realidade B.

Diante desse cenário, Stein reconhece que embora o termo “expressão” seja usado tanto como conteúdo explicativo dos termos signo e símbolo, tal uso é um equívoco, pois em sentido fenomenológico “expressão” não está associada à causalidade empírica ou psíquica, mas essencialmente a um princípio de motivação⁷ (o que está em harmonia com a compreensão husserliana de que a expressão preenche uma função de

³ Cf. HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*: I. Teil., pp. 23-25 (Parte 1, §§ 1-3).

⁴ Cf. URKIZA, Julien. Sobre el problema de la empatía – nota 107. In STEIN, Edith. *Obras completas – Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*, p. 159.

⁵ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*: I. Teil., pp. 24-25 (Parte 1, § 2).

⁶ “Symbol bedeutet: in einem Wahrgenommenen liegt ein anderes und zwar ein Seelisches, wird darin miterfaßt”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, pp. 94-95 (Parte III, § 5, letra l).

⁷ “Hier fehlt aber das, was wir für das Spezifische des Ausdrucks halten: seine Motiviertheit”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 70 (Parte III, § 5, letra d, nota 64).

significação⁸ e que a motivação constitui unidades descritivas chamadas de estado de coisa – *Sachverhalt*⁹).

Na nota 61 de sua tese doutoral¹⁰, a filósofa indica que essa equivocidade em torno do termo “expressão” é ainda aumentada quando se diz no senso comum que a palavra é uma expressão verbal, o que conduz a entender que ela seja entendida como um signo, um símbolo ou que tenha sua origem a partir apenas da subjetividade do indivíduo. Na mesma nota e nos parágrafos seguintes, Stein esclarece que a palavra embora possa ser empregada como signo, como símbolo e nela se possa colher a subjetividade do indivíduo, sua natureza é mais complexa. Nesse momento de sua obra, e em sintonia com as reflexões que Husserl propusera em *Investigações Lógicas*, a filósofa concorda que para além da experiência empírica e psíquica, a palavra contém uma realidade intencional por causa de uma dinâmica de significação própria que lhe dá origem (a intuição categorial).

2. DESCRIÇÃO FENOMENOLÓGICA DO “APARECER E DAR-SE DA PALAVRA”

A investigação sobre o aparecer da palavra acaba por exigir que se empreenda um caminho distinto daquele que se usa para entender signo, símbolo e expressividade. Edith Stein reconhecesse que a palavra até poder ser usada como signo, pode conter uma dimensão simbólica e que atos de compreensão e judicativos podem se servir dela, mas sua origem e seu sentido não são corpóreos, nem psíquicos e nem criativos no sentido de arranjos e invenção (estes últimos nascidos em nível mais superior na vida do indivíduo) porque o seu dar-se anuncia a existência de uma região mais primordial (nível mais profundo).

A partir desse momento, a filósofa procede com a aplicação das reduções eidética e transcendental ao fenômeno do dar-se da palavra.

A descrição do aparecimento da palavra revela num primeiro nível seu mostrar-se como comunicada: pensada em voz alta, dita por outra pessoa ou pelo próprio eu (ainda com referência ao falante e ao ouvinte),

⁸ Cf. HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*: I. Teil, p. 23 (Parte 1, § 1).

⁹ HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*: I. Teil, p. 25 (Parte 1, § 2).

¹⁰ STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 68 (Parte III, § 5, letra d, nota 61).

repleta de variações sonoras e de recobrimentos de natureza psíquica e empírica. Estas variações também podem conter vestimentas e envolturas sociais, culturais, visibilidade escrita, desenhada, impressa etc.¹¹ (e estas podem antepor-se podendo, inclusive, atrair a atenção para si, para o falante ou o ouvinte, e comprometer a apreensão da significação essencial ideal)¹²: “as palavras podem ser consideradas inteiramente em si mesmas sem atenção ao falante e a tudo o que se passa nele”¹³.

A palavra tem um “corpo vivo” (*Wortleib*) e uma “alma” (seele bilden eine lebendige Einheit [...])¹⁴ que podem se desenvolver em múltiplas direções e relativamente com independência em suas manifestações singulares e exemplares. Porém, no estrato imediatamente seguinte, a palavra ao aparecer remete sempre a um mesmo objeto constituído por meio do significado, mesmo por entre as variações em todos os casos indicados anteriormente. A origem da palavra está ancorada na região da expressividade pura, intimamente vinculada ao eu puro e a um significado universal ideal.

As palavras remetem ao objeto através da mediação do significado, enquanto o sinal não tem nenhum significado em absoluto, senão apenas a função de significar. E as palavras não remetem apenas ao estado de coisa como acontece com o sinal. O que forma parte delas não é o estado de coisa, mas sua forma lógico-categorial [...]¹⁵.

No nível primordial a palavra não apenas presentifica ou expressa algo objetual, mas manifesta os atos que conferem sentido.

[A palavra] é sempre levada por uma consciência (que naturalmente não é a do falante hic et nunc); vive ‘por graça’ de um espírito

¹¹ Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 100.

¹² Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 97-98.

¹³ “Die Worte können also ganz für sich betrachtet werden, ohne Rücksicht auf den Sprechenden und alles was in ihm vorgeht”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 98.

¹⁴ Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 98.

¹⁵ “[...] die Worte weisen auf den Gegenstand hin durch das Medium der Bedeutung, während das Signal gar keine Bedeutung hat, sondern nur die Funktion des Bedeutens. Und sie weisen nicht wie das Signal einfach hin auf die Sachlage; was in sie eingeht, ist nicht die Sachlage, sondern ihre logisch-kategoriale Formung [...]”. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 99.

(isto não, não a mercê de seu ato criativo, mas sim em dependência viva dele) cujo portador pode ser um sujeito individual, porém também uma sociedade de sujeitos [...]"¹⁶.

O eu puro é possuidor de uma expressividade pura e por isso é capaz essencialmente de ao "ler" o sentido daquilo que aparece para a consciência ser capaz de modo puro de também "dizer" o sentido daquilo que aparece para a consciência, ou seja, desentranhar (ao modo de atualizar uma potencialidade) a condição lógico-categorial (palavra pura) de um estado de coisa constituído.

Por isso, a palavra é compreendida não por meio de um ato empático no qual o corpo vivo e a consciência alheia dão acesso a esfera de significados, mas porque na palavra se tem uma apreensão originária (presentante) e não cooriginária (apresentada) do significado universal. O significado é sempre universal quer se esteja na esfera com contato intuitivo ou na esfera apofântica.

Por estar vinculada a região da expressividade pura (que é anterior aos preenchimentos que expressividade pura pode receber em seu processo de mundanização e concreção), a palavra é uma expressividade pura vazia.

* * *

O contexto em que o tema da palavra aparece na obra *O problema da empatia* limita Edith Stein a oferecer apenas uma breve exposição temática acerca da questão ao leitor. Ao estudar os fenômenos de expressão e sua relação com o ato empático a questão da expressão verbal precisava ser esclarecida no conjunto do uso de tal termo. Embora Stein não descreva de modo refinado e demorado a relação da empatia com a palavra, na expressão verbal a consciência alheia é rastreada imediatamente na palavra embora não seja necessário um indivíduo alheio atual no momento da apreensão da palavra. A expressão verbal mesmo contendo certa

¹⁶ "Dergleichen ist beim Wort nicht möglich, sondern es ist immer getragen von einem Bewußtsein (das natürlich nicht das des hic et nunc Redenden ist); es lebt 'von Gnaden' eines Geistes (d. h. nicht kraft seines Schöpfungsaktes, sondern in lebendiger Abhängigkeit von ihm), dessen Träger ein individuelles Subjekt sein kann, aber auch eine Gemeinschaft eventuell wechselnder Subjekte, [...]" STEIN, Edith, *Zum Problem der Einfühlung*, p. 99.

independência pode colaborar para o melhor entendimento da empatia porque há em sua dinâmica de aparecimento uma dupla constituição: de um lado há uma consciência que expressa e que se dirige intencionalmente por meio das palavras a outra consciência e do outro lado existe outra consciência que acolhe, que percebe e que entende as palavras e os sentidos para os quais elas remetem.

A rápida aplicação das reduções e a descrição do acesso à região originária onde se constitui a palavra são muito úteis porque noutras obras esse percurso já é dado por pressuposto, embora a filósofa na obra *O problema da empatia*, ao chegar nessa região para onde as reduções conduzem, não esclareça a totalidade das questões que aí aparecem (o que fará nos demais escritos).

Embora a palavra possa ser entendida como expressividade, ela não pode ser compreendida ao modo de expressão corpórea ou psíquica, como signo ou um símbolo em sentido *stricto*. Mesmo a palavra remetendo ou designando os fatos e as mundanidades (preenchimentos intuitivos de diversas naturezas), sua condição eidética está assentada na legalidade das essências e da consciência, na expressão de modo puro das verdades enformadas conhecidas atuais ou possíveis (embora possa agregar nos estratos mais superiores as vivências individuais e particulares de uma pessoa ou as vivências comunitárias dos sujeitos).

A palavra é a forma lógico-categorial [vazia (*Leerform*)¹⁷] que garante uma legalidade essencial a todas as demais formas de expressividade e ao mesmo tempo acesso ao que foi enformado e conhecido, sejam essências uniradiais ou multiradiais. Nas palavras da Stein, a palavra é semelhante a uma “porta” por ser um acesso puro e universal a região do significado e aos atos doadores de sentido¹⁸. O tema da palavra para ser bem compreendido, portanto, precisa ser analisado do ponto de vista eidético-transcendental e ao interno de uma ontologia formal.

Ao ancorar a origem da palavra num extrato anterior ao dos atos de compreensão, de predicação, dos fenômenos de expressão por meio de signos e dos símbolos, de elaboração de formas de representação, Edith Stein não pretende dizer que essas realidades não sejam importantes,

¹⁷ Cf. STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischer Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Individuum und Gemeinschaft*, p. 128.

¹⁸ Cf. STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*, p. 100.

mas apenas manter-se quanto à origem e a natureza da palavra no terreno essencial e absoluto em relação à experiência empírica e psíquica (atitude natural), na esteira do que ensinara seu mestre Husserl.

A descrição que Edith Stein oferece em sua tese doutoral sobre o tema da palavra reveste-se ainda de maior importância porque na obra *Palavra, verdade, sentido e linguagem*¹⁹ em que ela se propõe a investigar refinadamente essa questão, muitas páginas foram perdidas por se tratar de um manuscrito ainda não finalizado para publicação. Como as primeiras páginas do manuscrito foram perdidas, o texto já inicia diretamente a partir da esfera originária onde se constitui a palavra sem que tenhamos nessa obra a visualização do uso das reduções que poderiam ter sido aplicadas e estarem desenvolvidas nas primeiras páginas perdidas.

Do ponto de vista de uma crítica textual e de uma tentativa de recomposição do que poderia estar contido ao menos nas cinco páginas iniciais perdidas, a fidelidade de Edith Stein ao método fenomenológico de Husserl como sua pátria filosófica (o que pode ser atestado quando se verifica o início das obras *Estrutura da pessoa humana, Potência e Ato, Ser finito e eterno, A ciência da cruz etc.*) autoriza que as páginas do manuscrito sejam lidas sucessivamente depois das descrições oferecidas em sua tese doutoral: na união de ambos os estudos se tem acesso ao inteiro arco da investigação fenomenológica sobre o tema da palavra, desde a aplicação

¹⁹ STEIN, Edith. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. In “*Freiheit un Gnade*” und weitere Beiträge zu *Phänomenologie und Ontologie* (ESGA 9). No ano de 2006 enquanto o prof. Javier Sancho Fermín trabalhava na tradução espanhola das obras completas de Edith Stein, chegaram ao Arquivo Edith Stein, em Colônia, pacotes com escritos e livros do padre Michael Linszen recentemente falecido, que em anos anteriores havia colaborado com a doutora L. Gelber na preparação das obras completas de Edith Stein em alemão: *Edith Stein Werke* (ESW). No processo de separação desses materiais para guardá-las no arquivo, descobriu-se a existência de folhas soltas de um texto steiniano analisado por Gelber até então desconhecido da comunidade steiniana e não publicado. O texto descoberto e posteriormente publicado na ESGA – *Edith Stein Gesamtausgabe* foi intitulado com o nome *Palavra, Verdade, Sentido e Linguagem – Fragmento*. O manuscrito foi conservado de modo fragmentado: faltam as cinco primeiras páginas (inclusive com o possível título dado por Edith Stein ao texto), a folha 7, as folhas 18, 19 e 20, e as folhas a partir da página 44, impedindo que se saiba a extensão original do texto. Embora o problema da origem da palavra e sua constituição seja um tema recorrente de Stein em outras obras, este manuscrito incompleto é a obra específica da filósofa sobre o assunto e as informações nele contidas servem de itinerário para agrupar e ordenar as ideias dispersas nas outras obras. SANCHO FERMIN, Javier. Nota introductoria – Verdad – Espíritu – Palabra. In STEIN, Edith. *Obras completas III – escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano)*, pp. 131-132.

das reduções e o caminho à região primordial constitutiva onde se origina a palavra quanto a investigação tanto dessa origem e dos problemas que dali nascem do ponto de vista eidético-transcendental.

Dentre esses problemas dois são latentes: a relação da palavra com a intersubjetividade e a poeticidade como forma descritiva da região primordial constitutiva da palavra.

Quanto à relação entre a palavra e a intersubjetividade, a questão que se pode por rapidamente é se o eu puro exerce sua condição de “dizer as coisas” (desentranhamento da expressividade pura vazia) em sua vida solitária autonomamente e independente das demais subjetividades ou esse desentranhamento precisa ser reclamado por uma intersubjetividade real ou possível (ele poderia permanecer na condição atual de “leitor” e apenas potencial de “dizente” [?!]).

Os recursos usados por Stein para descrever a região primordial e a origem da palavra no manuscrito são repletas de metáforas, imagens, substancializações a partir de verbos, etc. (escuridão - clarão - luz [*Dunkel* - *Schein* - *Licht*]; quietude [*Ruhe*]; Processo de fermentação [*Gärungsprozess*]; desentranhar [*ablösen*])²⁰, antecedendo já em 1922 a necessidade de se recorrer à poeticidade simbólica, o que mais tarde Heidegger impostará como a “[...] experiência (Erfahrung) mais profunda e íntima da linguagem na qual a palavra não é coisa, mas faz ser cada coisa [...]”²¹. Segundo Cardellini, para Stein “[...] a poeticidade representa o meio linguístico mais íntimo para retornar a experiência de um sentir interior e místico”²².

Estes são problemas acima indicados precisam ser enfrentados em novos estudos e sobre eles Stein nada diz ao interno de sua tese doutoral. Mas quando se visualiza o inteiro arco do tema da palavra que se propaga explicitamente ou no subterrâneo de muitas obras da filósofa, aquilo que foi posto originalmente em sua primeira grande investigação não pode ser posto de lado e sim considerado como a semente de uma árvore sobre a qual hoje temos muito que investigar e decifrar.

²⁰ STEIN, Edith. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. In *“Freiheit und Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*, 2014, pp. 73-74.

²¹ “Poeticità che per Heidegger rappresenta l’ esperienza (Erfahrung) più profonda e intima del linguaggio la cui parola non è cosa ma fa essere ogni cosa [...]”. CARDELLINI, S. Essere e parola in Edith Stein e Martin Heidegger. In *Il linguaggio in Edith Stein – aspetti fenomenologici*, p. 131.

²² “Per la Stein la poeticità rappresenta il mezzo linguistico più intimo per ridere l’ esperienza (Erlebnis) di un sentire interiore e mistico”. CARDELLINI, S. Essere e parola in Edith Stein e Martin Heidegger, p. 131.

REFERÊNCIAS:

CARDELLINI, S. Essere e parola in Edith Stein e Martin Heidegger. In *Il linguaggio in Edith Stein – aspetti fenomenologici*. Roma: Morena-rom, 2008.

HUSSERL, Edmund. *Logische Untersuchungen – Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*: I. Teil. Halle: M. Niemeyer, 1913.

SANCHO FERMIN, Javier. Nota introductoria: Verdad - Espíritu - Palabra. In STEIN, Edith. *Obras completas III – escritos filosóficos (etapa de pensamiento cristiano)*. Burgos; Madrid; Vitoria: Editorial Monte Carmelo; Editorial de Espiritualidad; Ediciones El Carmen, 2007, pp. 131-132.

STEIN, Edith. *Beiträge zur philosophischer Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften – Individuum und Gemeinschaft*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010, p. 128. (ESGA 6).

STEIN, Edith. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. In *“Freiheit un Gnade” und weitere Beiträge zu Phänomenologie und Ontologie*. Freiburg im Breisgau: Herder, 2014. (ESGA 9).

STEIN, Edith. *Zum Problem der Einfühlung*. Freiburg-Basel-Wien: Herder, 2010. (ESGA 5).

URKIZA, Julen. Sobre el problema de la empatía - nota 107. In STEIN, Edith. *Obras completas – Escritos filosóficos (etapa fenomenológica: 1915-1920)*. Vitoria: El Carmen; Madrid: Editorial de Espiritualidad; Burgos: Monte Carmelo, 2005.

Formação do ser humano e liberdade pessoal: breve estudo dos pensamentos de Edith Stein e Hedwig Conrad-Martius

Clio Francesca Tricarico
(UNIFESP)

A investigação sobre a liberdade pessoal está diretamente relacionada ao modo de se compreender a constituição do ser humano na medida em que, com base nessa análise, podem ser identificados os aspectos que determinam o indivíduo. Em *Potência e ato*, conjugando as perspectivas fenomenológica e aristotélico-tomista, Edith Stein examina os elementos que permitem classificar o ser humano como uma “espécie do gênero ‘animal’” (STEIN, 1998, p. 236) e, confrontando esses elementos com os resultados de suas investigações quanto à constituição do indivíduo, identifica o aspecto essencial que a levará a afirmar que o ser humano pode ser considerado *outro gênero* ao lado do gênero animal. O fundamento que sustenta essa afirmação consiste primordialmente na distinção entre *alma natural* e *alma espiritual*, evidenciada na análise steiniana das dimensões da pessoa humana e seus processos formativos, em particular, no diálogo com o pensamento de Hedwig Conrad-Martius. O exame do caminho percorrido por Stein nesse sentido permitirá compreender em que medida é possível, para o ser humano, superar o determinismo, evidenciando o caráter imprescindível da dimensão espiritual para a liberdade.

1. ALMA NATURAL E ALMA ESPIRITUAL

Em linhas gerais, tanto em Edith Stein como em Hedwig Conrad-Martius, a alma, num sentido *geral*, pode ser entendida como aquilo que *dá a vida* e *qualifica* todo ser vivente: uma *vitalidade qualificante*. Essa *vitalidade qualificante* assume ou agrega “funções” de acordo com as características constitutivas dos seres.

Admitindo-se uma hierarquia de “complexidade” constitutiva na classificação dos seres vivos, poderíamos dizer que encontramos a alma em seu “nível mais básico” nos vegetais, nos quais ela consistiria apenas na *forma vivente* responsável pelo desenvolvimento do ser “do interior para o exterior”. Enquanto nos vegetais a alma se restringe à *forma vivente*, nos animais, além de admitir essa formação em direção ao exterior, ela finca o *si* na profundidade¹ do ser, constituindo o seu centro vital de qualificação; isso permite a abertura à interioridade, possibilitando uma *certa* consciência do *si*², além de um viver de modo individual³.

À alma que dá a *forma vivente* (como no caso dos vegetais) ou àquela que, além disso, ancora o *si* no interior do ser (como no caso dos animais), as pensadoras denominam *alma natural* (cf. STEIN, 1998, p. 172).

Para as duas filósofas, a alma do ser humano, além de abarcar a forma vivente (como nos vegetais) e a ancoragem do *si* (como nos animais), permite ainda a *saída do si*, por meio da dimensão espiritual e por seu caráter pessoal, elementos que seriam intrínsecos à natureza da alma humana; torna-se, então, imprescindível explicitar aqui o que se quer dizer exatamente com *espírito* e com *ser pessoal*.

O espírito é caracterizado, inicialmente, pelas funções de inteligibilidade e intencionalidade⁴. Na dimensão espiritual, por meio da contínua relação intencional entre sujeito e mundo dá-se a apreensão dos valores

¹ Termos como “profundidade” e “superfície” são empregados pelas duas filósofas não em sentido espacial; metaforicamente, quanto maior a profundidade, mais “denso” se torna o caráter *intrínseco* do ser. No mesmo sentido, Hedwig Conrad-Martius emprega também o termo “peso” como sendo uma das peculiaridades dos seres dotados de alma. Em *Potência e ato*, Edith Stein (1998, p. 167), em concordância com Conrad-Martius, cita a seguinte passagem dos *Diálogos metafísicos*: “[...] em sentido específico e estrito, a alma convém ao genuíno fundamento e centro que assume a sua plenitude e a sua vida a partir da profundidade e da obscuridade”.

² O nível de consciência da interioridade varia de acordo com a escala de classificação dos seres, podendo consistir ou não numa compreensão intelectual de si mesmo. Nos animais, segundo as pensadoras, a “consciência” de si consiste num *sentir* a própria corporeidade e reagir aos estímulos do mundo exterior. Esse *sentir* não seria um compreender em sentido estrito, não seria uma consciência de si no sentido intelectual; trata-se de uma consciência de “grau inferior”.

³ As duas filósofas empregam o termo pessoal (*persönlich*); optamos aqui por “individual” para evitar inicialmente uma eventual confusão com a ideia de pessoa.

⁴ “A *intencionalidade*, a *inteligibilidade* e a *personalidade* se deixam mostrar como características específicas da vida *espiritual*” (STEIN, 1998, p. 85).

e, conseqüentemente, a *saída do si*.⁵ Se por um lado a alma é responsável pela efetiva *entrada no si*, consistindo no “peso” que o ancora na profundidade (sentido “para baixo”), inversamente o espírito, cuja natureza é a leveza (o *sopro*), percorre o caminho “para cima” propiciando a *saída do si*. Nas palavras de Hedwig Conrad-Martius (1921, p. 235): “Gerado e formado a partir do abismo sem fundo e das causas primeiras da natureza ele é, ao mesmo tempo, nascido do ‘espírito’ – tornando-se, desse modo, ente pessoal a partir do baixo e do alto”⁶. Mas o que significa precisamente *espírito* aqui? *Montanus*, personagem de Hedwig Conrad-Martius na obra *Diálogos metafísicos*, diz que o espírito é a *livre manifestação da essência* (cf. CONRAD-MARTIUS, 1921, p. 156).

Há de se recordar, neste ponto, a distinção que deve ser feita entre espírito subjetivo e espírito objetivo e como essas concepções se relacionam com a noção de alma. De modo muito breve, o espírito objetivo poderia ser atrelado à forma geral, à ideia ou à espécie; e o espírito subjetivo, à individualidade e à alma no sentido de formação individual. Espírito e alma certamente não são a mesma coisa; porém, Edith Stein explica que, embora não sejam idênticos, também não podem ser pensados separadamente ou como duas formas, uma universal e outra singular, que formariam o indivíduo:

Ao espírito enquanto tal, também ao espírito específico que nos remete a um ser natural (à ‘ideia’ ou à ‘espécie’), não é necessário o ser inserido em uma matéria e não é necessário que a forme. Mas *na medida em que* o espírito é inserido em uma determinada porção de matéria e a forma, ele é então a sua alma, formando a matéria segundo a peculiaridade da espécie, mas ao mesmo tempo em correspondência às ‘condições da matéria’ (*a sua* matéria) e dos efeitos que o indivíduo inteiro experimenta, de modo que a ‘forma’ <‘Gestalt’> resultante não é *apenas* e não é sempre igualmente pura impressão do espírito, embora seja sempre o espírito a falar por meio dela (STEIN, 1998, pp. 173-174).

⁵ No que se refere às operações do espírito, Edith Stein metaforicamente ressalta ainda mais uma característica: no ser vivo, o “expirar” e o “inspirar” correspondem ao “fazer-se espírito” e ao “fazer-se corpo vivente”, o que pode acontecer de modo totalmente inconsciente e involuntário: é o caso no espírito objetivo. Diversamente ocorre com o espírito pessoal, que não tem a possibilidade de ser, sem ser um *eu* autoconsciente.

⁶ Os sentidos específicos dos termos “de baixo” e “do alto” serão mais bem explicitados na última parte deste trabalho.

Nesse sentido, alma é espírito (mas não ideia pura), uma vez que anima e forma a matéria (cf. STEIN, 1998, p. 174). Sob essa perspectiva, Edith Stein mostra que aquilo que é objetivo se torna subjetivo, a partir do momento em que alma e espírito constituem uma unidade real, na qual universal e singular se conjugam. Desse modo, nas análises terminológicas, alma e espírito admitem diferentes sentidos, amplos e específicos; na unidade do indivíduo, porém, encontram-se sempre unidos de modo indissociável constituindo o *eu pessoal*. No ser humano, portanto, a alma é entendida como forma espiritual que qualifica o indivíduo de modo pessoal, em sua ipseidade (cf. STEIN, 1998, p. 161); o ser humano tem uma *alma espiritual pessoal*.

1.1. O núcleo pessoal do indivíduo humano

Na Parte II de sua obra *Introdução à filosofia*, explicitando as características do centro que qualifica todo ser vivo, ou como também podemos dizer, a alma, Edith Stein (1991, p. 140) afirma: “Em todo ser vivo – diferentemente dos corpos materiais – existe um *núcleo* ou um *centro* que é o autêntico *primum movens*, aquilo a partir do qual, por último, tem início seu próprio movimento. [...] A ‘vida’ se exprime no fato de que o ‘núcleo’ se autodetermina”. Segundo a pensadora, no caso específico da alma humana, esse *núcleo* carrega as predisposições inerentes ao caráter *pessoal* e consiste naquilo que a pessoa é em si mesma (cf. STEIN, 1998, p. 127). A formação e o desenvolvimento do caráter pessoal são determinados, portanto, pelo núcleo que imprime em cada ato o *modo peculiar* de ser do indivíduo (cf. STEIN, 1970, pp. 205-206). O modo singular irradiado por esse centro permanece o mesmo em meio a todas as transformações a que está sujeito o indivíduo, o que leva Edith Stein a definir o núcleo pessoal como algo individual e indestrutível.⁷

Do ponto de vista steiniano, a singularidade do núcleo pessoal, no âmbito formal, está relacionada à *forma vazia*, a qual consiste num *modo peculiar* de ser que conjuga a forma universal (essencial) com a forma individual, tornando-a singular. A singularidade da pessoa humana se apresenta, então, sob um duplo aspecto: de um lado, por meio do eu puro, dá-se a consciência da própria *ipseidade* de modo vazio, ou seja, sem distinção qualitativa; de outro, por meio do núcleo, os atributos comparti-

⁷ “O núcleo [...] é algo de individual, de indissolúvel e de inominável” (STEIN, 1970, p. 208).

lhados por todos os indivíduos carregam a qualidade pessoal que impregna cada ato do indivíduo com a marca de seu *modo único* de ser.⁸

Em Hedwig Conrad-Martius, a singularidade do si originário tem seu aspecto qualitativo (e também quantitativo) dado pela síntese entre a entelúquia (*lógos* da espécie) e a combinação do material genético⁹. No âmbito formal, Hedwig Conrad-Martius incorpora ainda em suas análises duas concepções elaboradas por Avé-Lallemant¹⁰: *forma única* e *forma última* (cf. CONRAD-MARTIUS, 1960, p. 67). A *forma única* corresponderia à síntese entre a entelúquia e a matéria do ser, individuando quantitativa e qualitativamente o si originário (no caso do ser humano, o eu). A *forma última*, por sua vez, não consistiria na forma entendida como potência de atualização, não diria respeito à realização da unidade psicofísica do indivíduo; ela teria a função de direcionar o desenvolvimento do organismo como um todo para o seu *télos*: o espírito humano. Em outras palavras, o eu (*forma única*) seria formado para alcançar o seu objetivo final (*forma última*): o espírito.

1.1.1 A formação do caráter pessoal

Como vimos, a formação do caráter pessoal está diretamente relacionada ao núcleo, o que não significa que dependa exclusivamente dele. A situação na qual o indivíduo está inserido no mundo, sem dúvida, afeta de diversos modos o seu desenvolvimento, o que é possível ser observado por meio das qualidades psíquicas. É a partir da análise da totalidade dessas qualidades que se apresenta um “complexo indicado como o *caráter* do indivíduo, especialmente da pessoa” (STEIN, 1991, p. 149). As qualidades que interferem decisivamente no caráter, segundo Edith Stein, são aquelas relacionadas à dimensão espiritual. A captação de valores provenientes do mundo objetivo pode influenciar a formação do caráter,

⁸ Essa questão foi amplamente explorada por Francesco Alfieri em sua obra *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein* (ALFIERI, 2014).

⁹ Enquanto Edith Stein se mantém no registro fenomenológico transcendental husserliano considerando as relações que se estabelecem dentro do âmbito intencional, Hedwig Conrad-Martius, embora opere em termos eidéticos, inclui os resultados científicos em suas análises dos aspectos constituintes dessas relações. A distinção entre as abordagens de Edith Stein e Conrad-Martius nesse sentido requer um trabalho à parte.

¹⁰ AVÉ-LALLEMANT, E. *Der kategoriale Ort des Seelischen in der Wirklichkeit* (Dissertation). München, 1959.

favorecendo ou não o desenvolvimento de certas predisposições originárias do indivíduo. No contínuo viver os seus valores, a pessoa pode despertar, estimular ou reprimir essas inclinações por meio do seu *querer*. Pode, portanto, ser responsável pelo maior ou menor desenvolvimento de suas potencialidades; todavia, ela somente pode desenvolver ou inibir algo que tenha já em si. Compreende-se, assim, que a pessoa pode decidir sobre a formação de seu caráter, mas não sobre suas predisposições e seu próprio *modo de ser*, determinados pelo núcleo. Em outras palavras, o indivíduo pode desenvolver mais ou menos suas predisposições originárias dependendo das circunstâncias exteriores, de suas condições psicofísicas e também da sua própria força de vontade, porém, sempre dentro dos limites que o núcleo estabelece.¹¹

2. A LIBERDADE DA PESSOA HUMANA

De acordo com as duas filósofas, tomando em consideração as dimensões física, psíquica e espiritual que constituem os diferentes tipos de seres animados, é possível estabelecer o grau de autonomia do ser, identificando-se em qual dimensão se “encontra” o seu *centro*. A “posição” do *centro* em determinada dimensão o torna “senhor” da dimensão ime-

¹¹ Em sua obra *Potência e ato*, Edith Stein faz uma análise profunda e detalhada do núcleo pessoal. Nessa análise, ela leva em consideração a questão da potencialidade e atualização em relação ao núcleo e à pessoa. Neste trabalho, tal aprofundamento escaparia ao seu escopo. Cabe, porém, destacar algumas de suas conclusões: “1) [...] o núcleo é *actu ens*, ente atual em oposição à mera possibilidade, não somente à possibilidade lógica, mas também à mera potência no sentido da capacidade não desenvolvida; ele, porém, não é *actus purus*, mas algo de atual que é capaz de um acréscimo de ser e o é na forma de ser da vida espiritual consciente. Em relação a esse acréscimo de ser, o seu ser pode ser chamado de potencial.” O núcleo é simples porque “2) [...] a) não está no tempo do mesmo modo que o processo de desenvolvimento que lhe está na base; b) pelo fato de que é um *Quale* sem qualidades e potências separadas, as quais se manifestam apenas naquilo que se desenvolve por ele; c) tudo o que ele é pode se concentrar em um ato (no sentido da atualidade espiritual) no máximo incremento do seu ser [...]”. Edith observa que a questão da mutabilidade requer mais pesquisa, mas que certamente o núcleo: “3) [...] rege o curso do desenvolvimento da pessoa – rege a vida atual e a formação progressiva das potências em atos – sem passar ele mesmo por esse desenvolvimento” e “4) A vida atual da pessoa não é fundada apenas sobre seu núcleo, mas, além dele, a) sobre o mundo objetivo com o qual está em contato; b) sobre as outras pessoas com as quais convive; c) em uma disposição que é, antes de tudo, absolutamente potencial, que deixa distinguir uma série de potências e que se desenvolve em hábitos (mas também em privações) no curso da vida em maior ou menor medida” (STEIN, 1998, pp. 151-152).

diatamente “abaixo”. Assim, os vegetais, completamente imersos em sua corporeidade, não têm domínio sobre ela, permanecendo numa corporeidade impessoal (cf. CONRAD-MARTIUS, 1921, p. 206); já os animais tem seu *centro* em sua dimensão psíquica o que lhes permite ter o domínio sobre a sua corporeidade (corpo pessoal e alma impessoal)¹². O *centro* do ser humano é “sediado” na dimensão espiritual, o que lhe permite ter o domínio das esferas física e psíquica. Em outras palavras, é isso que faz com que ele seja o senhor de si mesmo. Segundo Edith Stein (1998, p. 236), ser o “senhor de si mesmo” tem um sentido duplo: ele “<i> deve conhecer a si mesmo, ter o próprio domínio *intelectivo*, dado que apenas um eu *consciente de si mesmo* pode querer; <e ii> deve ser consciente do seu domínio sobre si mesmo, do seu poder querer, dado que apenas um eu *livremente consciente* pode querer”. Sob essas condições o indivíduo pode exercer um ato de vontade, ou seja, tomar a “decisão de dirigir-se a um objetivo” (STEIN, 1998, p. 237).

Por meio do ato volitivo, portanto, o sujeito se torna consciente de si mesmo, do objetivo, da sua liberdade e do seu poder; nisso consiste o ponto mais alto de atualidade na escala dos seres: o sujeito não é apenas um *si mesmo*, mas é *consciente e certo de si mesmo*. Os atos humanos, assim, são entendidos como o *ser* do sujeito que é *atual* nesses atos; o sujeito, ao se decidir entre um ato ou outro, determina o seu *ser atual* e esse ser terá a duração (finita) do ato escolhido. Desse modo, o sujeito detém “apenas temporariamente o modo de ser do ato livre” (STEIN, 1998, p. 237). O ato livre sempre parte de um modo de ser do sujeito e acaba em outro, o que implica uma passagem de uma atualidade inferior a uma superior. Essa passagem consiste na decisão do sujeito em permanecer ou não em determinado estado, em subverter ou não uma tendência natural e, nesse estágio, o sujeito é “ao mesmo tempo atual e potencial” (STEIN, 1998, p. 238). Essa decisão, no entanto, não está *completamente* no poder do sujeito; ele pode apenas codeterminar essa decisão, dado que a passagem de uma atualidade a outra não depende somente dele. Todo ato é preenchido por um conteúdo (ato cognoscitivo, volitivo que, por sua vez, é voltado para um objeto, um objetivo e assim por diante); o sujeito não

¹² Os animais têm um corpo pessoal e habitam na profundidade de sua alma de modo pessoal, mas sem ser propriamente uma pessoa; a alma dos animais não é pessoal como no caso do ser humano (cf. CONRAD-MARTIUS, 1921, pp. 206-207).

tem o domínio sobre todos esses conteúdos no sentido de que, em relação a alguns deles, pode apenas decidir entre deixar-se levar ou não. Em outras palavras, como vimos na formação do caráter pessoal, em relação à sua vida psíquica (regulada pelas leis da motivação), o sujeito pode decidir alimentar ou inibir o que brota do seu íntimo, mas não pode alterar a sua própria essência, vale dizer, sua forma substancial, atualizada qualitativa e continuamente pelo seu núcleo. Assim, o sujeito, além de ser de certo modo condicionado pelo mundo circundante no que se refere à formação de seu caráter, é também determinado duplamente em sua essência: pela espécie (ser humano em geral) e pelo *modo singular* de seu núcleo. Diferentemente, no entanto, dos animais, que não têm como escapar da determinação natural, o ser humano pode, por meio da *forma pessoal*, ser consciente de si e livre (cf. STEIN, 1998, p. 239). A liberdade, portanto, consiste fundamentalmente na possibilidade de passagem do modo de ser do *si* inferior ao superior, ou como também podemos dizer, do modo da forma de consciência originária ao modo de consciência reflexiva (do eu), na qual o sujeito se autoapreende por meio de seus atos. Nesse sentido, a passagem do *si* inferior ao superior está relacionada à “distância” que o indivíduo vive do seu centro – aqui a metáfora relativa à espacialidade da alma assume outra perspectiva: quanto mais periférica ou superficial é a posição do eu em relação à sua vivência, menos livre é o indivíduo:

O eu tem o seu lugar próprio na alma, mas também pode estar em outros lugares e é um fato de sua liberdade estar em um ou em outro. É o lugar onde ele se encontra a cada momento que importa para a formação da alma. Quem vive predominante ou exclusivamente na superfície não possui aquilo que pertence aos estratos mais profundos. Eles estão presentes, mas não são atualizados, não como poderiam ou deveriam ser. A pessoa não possui a si mesma no sentido de ter o total domínio sobre si e não vive de maneira plena a sua vida. (STEIN, 2004, pp. 86-87)

A liberdade, vale dizer, a vivência em profundidade, permite ao indivíduo humano, então, ter a possibilidade de autoformação do caráter, na medida em que está em seu poder decidir quais potências de seu núcleo atualizar ou não, de modo que se tornem formas do *hábito*: “as potências da alma consistem em uma ulterior ‘matéria’ para a formação do interior, em

que a contínua enformação da alma, a formação do ‘caráter’ [...] é inseparavelmente ligada à formação da atualidade de vida¹³ (STEIN, 1998, p. 239).

Essa diferença crucial em relação aos animais levará Edith Stein a identificar o ser humano como algo além de uma espécie do gênero “animal” da concepção aristotélico-tomista. Ainda que o ser humano possa ser classificado como uma espécie de animal – dado que ele compartilha tudo que pertence a esse gênero –, concebido como *alma espiritual pessoal consciente e livre*, ele não se enquadra em uma diferenciação específica dessa entidade geral:

a espiritualidade pessoal consciente e livre (a qual, na medida em que “o ser consciente” é concebido como “ser aberto” que equivale a poder-*perceber*, e na medida em que a liberdade inclui a possibilidade de ceder ao “percebido”, significa ao mesmo tempo “disposição racional”), não é uma diferença específica, de cuja parte estejam as correspondentes diferenças em outras espécies animais; ela, em vez disso, torna a “essência do ser humano” princípio autônomo de enformação ôntica, isto é, um gênero. (STEIN, 1998, p. 268)

3. OS LIMITES DA LIBERDADE PESSOAL E A DUPLA FONTE CONSTITUTIVA DA ALMA: “DE BAIXO” E “DO ALTO”

Como vimos, as análises sobre as dimensões constitutivas do ser humano levam à distinção de dois aspectos fundamentais em sua unidade

¹³ Um aspecto fundamental é evidenciado por Jean-François Lavigne, em seu artigo “Anima, corpo, espírito”: a importância de se compreender os diferentes sentidos que assumem em Edith Stein os termos *alma*, *espírito* e *forma*. A nova concepção de forma elaborada por Edith Stein abarca dois “níveis” de formação, conjugando, de certo modo, as diferentes concepções da tradição aristotélico-tomista, a partir da perspectiva fenomenológica. Explica Lavigne: “Edith Stein é confrontada com a necessidade de reconhecer *dois* conceitos de ‘forma’ e, consequentemente, dois diferentes níveis de determinação do indivíduo humano por obra da ‘forma’. Em primeiro lugar, a própria alma possui certa ‘forma’ interna, uma vez que cada indivíduo singular, unidade de corpo próprio vivo e alma *própria e singular*, é originariamente determinado pelas características *particulares e próprias* do seu espaço interior, cujo tamanho e estrutura interna não podem consistir em determinações universais ou comuns, mas, pelo contrário, em características singulares. [...] No segundo nível, a ‘forma’ que a alma pode ter é a de forma *recebida*, porque resulta de um processo de *formação* que Edith Stein distingue da forma inata usando a expressão *Gestalt* (‘figura’), falando aqui da ‘autoconfiguração’ ou ‘autoformação’ (*Selbstgestaltung*) da alma pela pessoa mesma (isto é, mais precisamente, pelo eu pessoal que a alma subjetivamente com sua atividade intencional)” (LAVIGNE, 2015, pp. 86-88).

psicofísica-espiritual: de um lado, o ser humano é uma espécie animal; de outro, ele é uma pessoa espiritual. Nesse sentido, Edith Stein está de acordo com Conrad-Martius quando ela afirma que, na alma humana, há uma cisão entre *alma natural* e *alma espiritual*, sem que com isso se entenda que se trate de “duas” almas (cf. STEIN, 1998, p. 278); poderíamos considerar talvez que se trate de dois aspectos ou dimensões da alma humana. Esses dois aspectos ou dimensões – natural e espiritual – são relativos às duas fontes a partir das quais a alma é formada; no vocabulário das duas pensadoras, “de baixo” e “do alto”.

As expressões “de baixo” e “do alto” correspondem, em termos formal-ontológicos, respectivamente às fontes de potencialidade/materialidade e atualidade/espiritualidade. O si originário viria “de baixo” (ou, como dizem as autoras também, “de dentro”) segundo a determinação do *lógos* ente-lequial (a espécie), e a espiritualidade pessoal, por sua vez, viria “do alto”. Em linhas gerais, o que vem “de baixo” corresponde à forma do ser da substância hilética, sendo de natureza impessoal. O que vem “do alto” corresponde à forma do ser da substância pneumática; no ser humano, sua característica principal se encontra na essência do próprio eu que tem uma autofundação transcendental (um “fundo sem fundo”, um abismo infinito do qual brotaria a singularidade do ser pessoal) e consiste num movimento de superação de si; nas palavras de Conrad-Martius (1957, p. 135) sobre o que é espiritual: “o essencialmente em si, livre por si mesmo, torna-o algo vazio, leve, sem peso, nulo”. Dada essa dupla constituição, a psique humana é pessoal como um todo, em conformidade com o eu espiritual. Graças à autofundação transcendental do lado espiritual – sua infinitude – o si originário humano assume o caráter de não efemeridade (*unvergänglich*), garantindo a perenidade da qualidade única/singular do indivíduo.

Em *Potência e ato*, Edith Stein (1998, p. 278) identifica a liberdade pessoal com o caráter essencial do que viria “do alto”: para se elevar além de si mesmo, o ser humano “seria nascido do espírito, do ‘eu-originário’”.¹⁴ A liberdade, contudo, para ser liberdade efetiva, deve manter aberta a possibilidade ao indivíduo de exercê-la ou não. Nesse

¹⁴ O espírito advindo do “eu-originário”, no entanto, não é suficiente para a concretização da totalidade de um indivíduo humano; para que seja qualificado como *eu pessoal*, é necessário, como vimos, que ele seja dotado de um núcleo. Ser constituído por esses dois elementos é o que garante a sua liberdade e a superação da dimensão natural/animal.

sentido, para permanecer livre, o indivíduo deve “se manter no alto” a fim de ter o domínio sobre os impulsos que vem “de baixo”, o que equivale a dizer, deve manter o predomínio das atividades superiores nas regiões mais profundas da alma.¹⁵

Fica evidente, portanto, que a liberdade da pessoa humana se encontra em relação necessária com a dimensão espiritual, por meio da qual, ao indivíduo aberto para o mundo e consciente de si é dada inclusive a possibilidade de cerceamento da própria liberdade. Para tanto, é essencial que *seja dada* ao indivíduo uma *liberdade originária* para a qual ele se abra ou não, o que implica dizer que, nesse sentido, o ser humano não é livre e aberto por si mesmo:

O espírito do ser humano desperta para a sua liberdade e para a sua abertura; ainda mais precisamente: ele desperta porque é livre e aberto. Não desperta por meio de si mesmo e não é *originariamente* livre e aberto por si mesmo. Mas com o despertar, com a liberdade e a abertura originária, lhe é dado manter-se livre e aberto; com isso é dada ao mesmo tempo a possibilidade que ele possa perder ambas as coisas. Quando ele não “se mantém no alto”, pode cair no ser natural a partir do qual é desperto para o ser espiritual-pessoal. (STEIN, 1998, p. 279)

O “manter-se no alto”, portanto, consiste na efetivação de atividades voluntárias requeridas pelas diversas solicitações para as quais se abre o indivíduo. No entanto, essa abertura e a liberdade somente são efetivadas porque essas possibilidades são dadas ao ser humano em sua *origem*.

¹⁵ Entendendo o que vem “do alto” como a origem de todo ente a partir do ser divino, o ser humano, em relação às criaturas impessoais, seria determinado a partir “do alto” ainda num sentido diferente: por ser criado analogamente a Deus, “é possível para o ser humano ‘ser nascido do espírito’” (STEIN, 1998, p. 280). Hedwig Conrad-Martius e Edith Stein estão de acordo nesse sentido. Porém, o “nascer do espírito” não seria garantido na “constituição do eu” e alcançado apenas por meio da ação da liberdade divina, como afirmaria Hedwig Conrad-Martius em *Diálogos metafísicos*, segundo a interpretação de Edith Stein (cf. CONRAD-MARTIUS, 1921, p. 238). Para Edith Stein, a abertura à vida divina seria dada originariamente, mas nem sempre isso implicaria a imediata entrada do espírito divino; para tanto, poderia ser necessário que o ser humano aquiescesse e agisse nessa direção por sua livre vontade.

REFERÊNCIAS

ALES BELLO, A.; ALFIERI, F.; SHAHID, M. (orgs.). *Edith Stein – Hedwig Conrad-Martius*. Bari: Giuseppe Laterza, 2010.

ALFIERI, F. Il serrato confronto con la fenomenologia husserliana in *Potenza e atto* di Edith Stein: al limite della fenomenologia tradizionale. In: ALES BELLO, A.; ALFIERI, F. (orgs.). *Edmund Husserl e Edith Stein: due filosofi um dialogo*. Brescia: Morcelliana, 2015, p. 41-99.

_____. *La presenza di Duns Scoto nel pensiero di Edith Stein: la questione dell'individualità*. Brescia: Morcelliana, 2014.

CONRAD-MARTIUS, H. *Das Sein*. München: Kösel, 1957.

_____. *Die Geistseele des Menschen*. München: Kösel, 1960.

_____. *L'existence, la substantialité et l'âme*. Trad. Henry Corbin. In: *Recherches philosophiques – 8°*. Paris: Boivin, 1932. p. 148-181.

_____. *Metaphysische Gespräche*. Halle: Max Niemeyer, 1921.

HUSSERL, E. *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*. Herausgegeben und eingeleitet von S. Strasser. Husserliana Band I. Den Haag: Martinus Nijhoff, 1973.

LAVIGNE, J.-F. Anima, corpo, spirito. In: ALES BELLO, A.; ZIPPEL, N. (orgs.). *Ripensando l'umano: in dialogo con Edith Stein*. Roma: Editrice Castelveccchi, 2015, p. 70-90.

STEIN, E. Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften. In: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, v. Halle/Tübingen: Max Niemeyer, 1970.

_____. *Der Aufbau der menschlichen Person: Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*. ESGA 14. Freiburg: Herder, 2004.

_____. *Einführung in die Philosophie*. ESW 13. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1991.

_____. *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*. ESW 18. Louvain/Freiburg/Basel/Wien: Herder, 1998.

A Verdade da Arte segundo Edith Stein

Gilfranco Lucena dos Santos

(UFPB)

INTRODUÇÃO

Desde que Platão procurou mostrar, com base na Analogia do Sol, que é da ideia do bem (ἡ τοῦ ἀγατοῦ ἰδέα) que emana a verdade (ἀλήθεια), pela qual o intelecto reconhece o ente em seu ser¹, e estabeleceu que o caminho para a consideração da ideia do bem repousa para além da essência (ἐπέκεινα τῆς οὐσίας²), surge, como tarefa para a filosofia, o problema da transcendência do sentido do ser do ente. Esta transcendência se constitui em um caminho pelo qual a alma (ψυχή), em seus diversos modos de acesso e consideração do ente, avança do mais complexo, derivado e sombrio até o mais simples, claro e determinante, no qual repousa sob a forma do que Platão chamava de conhecimento (γνώσεως)³.

Para Platão tornara-se claro que é à luz da verdade que o conhecimento se constitui para a alma (ψυχή). Dito de maneira simplificada e esquemática: como ato (ἔξις) da alma, a inteligência (νοήσις) concebe o aspecto essencial (εἶδος) como o inteligido (νοήμα) pela alma; isto ocorre

¹ Cf. PLATÃO, *República* VI 508e.

² Cf. PLATÃO, *República* VI 509b.

³ Cf. PLATÃO, *República* VI 508e. Seria, de fato, necessário o desenvolvimento de um excursus, impossível de ser apresentado aqui por causa de sua extensão, pelo qual se torne claro a concepção platônica da verdade do ente e da transcendência na experiência de uma “ascensão” ao sentido do ser, tal como Stein a denominou e que ela mesma não desenvolveu, pelo menos de uma maneira direta, por referência a Platão. Aristóteles e Tomás de Aquino é que se tornaram os seus principais companheiros de caminhada, mas ela nunca os torna opositores de Platão. Que esta investigação por referência a Platão se torna uma necessidade, Edith Stein deixa entrever em sua “visão geral sobre os diversos significados de οὐσία e ὄν, exposta no §2 do quarto capítulo de *Ser finito e ser eterno*. Nessa visão geral e esquemática, ela toma a expressão platônica do *Sofista* 240a “ὄντως ὄν” como equivalente a εἶδος, entendendo-a no sentido de ente essencial (*Wesenhaftes Seiendes*), como fundamento de ser (*Seinsgrund*) e fundamento de essência (*Wesensgrund*) para o ente existente (“Οὐσία = *Existierendes*”) e o ente pensável (“Λόγος νοήτος = *Gedanklich Seiendes*”, cf. STEIN, *Endliches und ewiges Seins*, p. 147; daqui por diante vou referir-me a esta obra como ESW II). Ora, uma compreensão clara dessa relação exige uma exposição da filosofia platônica guiada pela chave interpretativa oferecida por Edith Stein.

à luz da verdade (ἀλήθεια), a qual emana da ideia do bem. O que significa, porém, a verdade como o âmbito de iluminação, que se torna determinante para a relação fundamental entre o ente conhecido (como εἶδος ou νοῦμα... ἐν ψυχαῖς⁴) e o ente que reconhece ou concebe (por meio da νοήσις da ψυχῆ⁵)? E uma vez que esse ente não só especula (θεωρεῖ) como também age (πράττει) e produz ou cria (ποιεῖ), como a verdade ilumina o que é buscado na ação e o que é produzido na criação? Perguntando ainda de outro modo: como se constitui, para o ente que especula, age e produz, o verdadeiro (τὸ ἀληθινόν ὄντως ὄν⁶), o bom e o belo (ὁ τῶ ὄντι καλὸς κάγαθός⁷)?

Edith Stein, seguindo o pensamento aristotélico e tomista, que remonta em todo caso a Platão, interpreta esse âmbito de iluminação como concordância (Übereinstimmung) do ente com a alma (ψυχή, *Seele*) ou o espírito (νοῦς, *Geist*), ou, de modo mais preciso, concordância do ente com a alma espiritual (*geistige Seele*)⁸. Esta interpretação nos remete à “definição tradicional da essência da verdade: *Veritas est adaequatio rei et intellectus*”⁹. É tomando-a como forma vazia de uma relação, que a cada vez significa algo distinto, que Edith Stein procura pensar como, neste âmbito, se constitui a verdade da arte.

Por isso, este trabalho se impõe a tarefa de apresentar: como se constitui a verdade da arte segundo Edith Stein? Para tanto, esteve dedicado ao estudo do §12 do capítulo V de *Edliches und ewiges Seins*, com vistas a compreender como se determina a concordância (*Übereinstimmung*) entre o ente e a alma espiritual como verdade artística.

I

Edith Stein insere a discussão em torno da verdade artística no contexto da reflexão de *Ser finto e ser eterno* em que ela se propõe a tratar do “Ente como tal (os transcendentais)”. A verdade da arte se impõe justamente no momento em que ela se dedica a investigar o que desde Platão e

⁴ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 132b 3-6.

⁵ Cf. PLATÃO, *República*, VI, 511d-e.

⁶ Cf. PLATÃO, *Sofista*, 240a.

⁷ Cf. PLATÃO, *República*, III, 396c.

⁸ Cf. Edith STEIN, *Edliches und ewiges Seins* (ESW II), p. 271.

⁹ Martin HEIDEGGER, *Sobre a essência da verdade*, p. 192.

Aristóteles tornou-se a questão fundamental do sentido do ente enquanto tal (o ὄντως ὄν de Platão¹⁰ e o ὄν ἢ ὄν de Aristóteles¹¹), tarefa investigativa que na Escolástica ficou conhecida como a questão dos transcendentais. De acordo com a Escolástica, os transcendentais “expressam ‘o que pertence a cada ente’”¹².

Edith Stein recorda como Thomas de Aquino, nas *Quaestiones disputatae de veritate*, elenca rigorosamente as determinações universais do ente enquanto tal: *ens, res, unum, aliquid, bonum, verum* e *pulchrum*, isto é: ente, coisa (determinação de conteúdo), um, algo, bom, verdadeiro e belo. E a respeito dos transcendentais bom, verdadeiro e belo, Edith Stein assegura que tais “determinações transcendentais” supõem a posição de um ente em relação a outro, e, ademais, “formal e puramente como ‘um outro’”, de tal modo que “o ser em sua concordância com outro ente seja considerada”¹³. E acrescenta que: “Como uma determinação transcendental só pode ser considerada em uma tal concordância se houver um ente” que tenha como um modo propriamente seu o de poder entrar em acordo com todo ente, Aristóteles e Tomás de Aquino consideram que esta exigência só pode ser satisfeita pela alma (ψυχή, *Seele*). Isto ocorre de tal modo que:

Para a concordância de sua vontade (*Willen*) com o ente, dirige-se sua *aspiração* (*Streben*); para a concordância de seu entendimento (*Verstandes*) com o ente destina-se seu conhecimento (*Erkennen*). O ente como objeto da aspiração chama-se o bom (*das Gute*), como objeto de conhecimento o verdadeiro (*das Wahre*)¹⁴.

Desse modo, a concordância da vontade com o que é bom chama-se *aspiração*, ao passo que a concordância do entendimento com o que é verdadeiro chama-se *conhecimento*. Que dizer então da concordância da alma com o que é belo? Edith Stein responde-nos a essa pergunta do seguinte modo:

¹⁰ PLATÃO, *Sofista*, 240a.

¹¹ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Γ 1, 1003a 21.

¹² STEIN, *ESW II*, p. 264.

¹³ *Idem, ibidem*, p. 264.

¹⁴ *Idem, ibidem*, p. 264.

O *belo* (*das Schöne*) tem com ambos [o bom e o verdadeiro] algo em comum: é o ente como objeto da *complacência* (ou afeição, *Wohlfühlen*), que se fundamenta na vivência da concordância objetiva do ente com o conhecimento – em ordem à sua construção¹⁵.

Assim, podemos perceber que a concordância da alma com o ente enquanto belo chama-se *complacência*, e se fundamenta, segundo ela, na concordância objetiva do ente com o conhecimento na perspectiva de sua construção ou produção criativa. Tendo em vista que a *complacência* é um sentimento, podemos dizer que a *complacência* é a concordância do sentimento com o que é belo.

Edith Stein conclui dizendo que: “Na medida em que todo ente como tal é objeto do conhecimento, da aspiração e da *complacência* ou afeição (*comprazimento*), o verdadeiro, o bom e o belo são determinações transcendentais”¹⁶. É na busca por compreender bem o sentido destas determinações transcendentais que Edith Stein tornou possível que discutamos o modo como se constitui a verdade artística em função do belo como objeto de seu bem querer, de sua afeição, *complacência* e *comprazimento*. Observe-se que, neste caso em que a alma espiritual tem em vista a obra de arte, não é em um ente natural que seu sentimento se compraz, nem alguém por quem se afeiçoa, mas o objeto de sua *complacência* é o belo manifesto em uma obra produzida, isto é, na perspectiva da produção ou criação do ente.

No §8 do capítulo V de *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein realiza a tentativa de uma síntese formal do verdadeiro, do bom e do belo. Segundo ela, a concordância do ente com a alma espiritual (o que seria o mesmo que dizer a verdade do ente) pode ser tomada como uma forma vazia de uma relação que recebe a cada vez um determinado conteúdo, qual seja, verdadeiro, bom ou belo.

A diferença é condicionada pela relação do ente com a aspiração, o conhecimento e a *complacência*. Estes são, por sua vez, nomes para essencialidades materiais de uma determinada região do ser: atos de uma pessoa espiritual¹⁷.

¹⁵ *Idem, ibidem*, pp. 264-265.

¹⁶ *Idem, ibidem*, p. 265.

¹⁷ *Idem, ibidem*, p. 271.

Certamente, Edith Stein considera tais essencialidades como sendo materiais, pelo fato de que, de algum modo, se fundamentam no sentimento.

II

Para compreender a verdade artística, no § 12 do capítulo V de *Ser finito e ser eterno*, Edith Stein ajuda-nos a distinguir primeiro que, enquanto a verdade lógica se constitui no âmbito da concordância do ente com o conhecimento que se lhe agregou, a concordância do ente com a alma espiritual assume outra significação, quando a qualidade que ali se descobre dá-se em função de um “ato espiritual criador (*schöpferisches geistiges Tun*)”¹⁸. Diz Edith Stein: “O artista, que cria uma obra, possui um saber sobre este ente, que se antecipa à sua existência (*Dasein*) e por força deste saber ele o convoca à existência. Ele submete a obra à sua *ideia* e julga se ela está como deveria ser”¹⁹. Desse modo, a atividade *poiética*, isto é, criativa, produtiva, tem sua origem no espírito (*Geist*) do artista. O que significa, porém, essa ideia evocada pelo artista e a partir da qual ele prefigura, configura e apronta sua obra? Qual a sua estrutura e como se apresenta?

Para compreender em que consiste essa ideia com base na qual o artista plasma sua obra, Edith Stein remete-nos a capítulo IV, §3, tópico 2, de *Ser finito e ser eterno*, no qual trata da diferença entre forma pura e forma essencial; este tópico, por sua vez, está remetido ao §2, tópico 3, do mesmo capítulo IV, no qual a filósofa faz algumas considerações a respeito do conceito de οὐσία da *Metafísica* de Aristóteles. O fundamental nessa distinção é que a estrutura que caracteriza a ideia evocada pelo artista para compor sua obra é compreendida a partir do conceito de forma de essência (*Wesensform*), palavra que traduz o termo aristotélico μορφή, a qual, ligada a uma matéria, compõe o ente produzido. Edith Stein cuida de expor então a diferença entre εἶδος, que ela traduz como forma pura (reine Form), e que poderíamos dizer ser apreensível pelo saber filosófico (fundamentalmente teórico, especulativo), e a μορφή como forma de essência (*Wesensform*), apreensível pelo saber artístico (fundamentalmente poético, criativo). A fonte de fundamentação steiniana é basicamente o livro Z da *Metafísica* de Aristóteles.

¹⁸ *Idem, ibidem*, p. 280.

¹⁹ *Idem, ibidem*, p. 280.

No livro Z da *Metafísica*, especialmente no sétimo capítulo, Aristóteles favorece-nos a possibilidade de diferenciação entre εἶδος e μορφή, que Edith Stein teve em vista para compreender a ideia evocada pelo artista como μορφή, isto é, como forma de essência. Essa diferenciação entre εἶδος e μορφή é feita por Aristóteles tendo em conta a diferença de dois modos de geração do ente a partir do εἶδος, isto é, segundo o que se tem em vista em cada modo de geração. Esta divisão remete-nos também ao *Parmênides* de Platão. Os dois modos de geração do ente se dizem: φύσει, isto é, por natureza; e τέχνη, ou seja, por arte.

Já no *Parmênides* de Platão, a referência ao εἶδος aparece considerada tanto no sentido de um exemplar na natureza (παραδείγμα ἐν τῇ φύσει²⁰) como no sentido de um pensamento nas almas (νοῆμα ἐν ψυχῶν²¹). Em *Metafísica Z 7*, Aristóteles também falará no εἶδος ligado à geração do ente nesses dois sentidos: enquanto ὁμοειδής, na medida em que a geração se dá segundo o εἶδος natural, isto é, o εἶδος que se encontra como exemplar (παραδείγμα) na natureza²² (ἐν τῇ φύσει, tal como diz Platão, ou simplesmente φύσει, tal como Aristóteles se exprime); e enquanto τὸ τί ἦν εἶναι ἐκάστου καὶ τὴν πρώτην οὐσίαν, ou seja, o que era ser singular e a essência primeira, na medida em que a geração se dá ἀπὸ τέχνης, na qual o εἶδος é considerado como estando na alma (ἐν τῇ ψυχῇ²³, ou ἐν ψυχῶν, quer dizer, nas almas, como fala Platão).

À continuação, em *Metafísica Z 8*, o εἶδος aparece referido por Aristóteles como a forma (μορφή) que se manifesta no sensível (ἐν τῷ αἰσθητῷ μορφῆν) e que não é gerada, mas, a partir dela, em combinação com a matéria (também ingênita, ἀγένετος), se gera o que é gerado (uma entidade singular, δεύτερα οὐσία, em ordem à produção)²⁴.

Da matéria e da forma se diz em *Metafísica Z 3* o seguinte: λέγω δὲ τὴν ὕλην οἷον τὸν χαλκὸν, τὴν δὲ μορφὴν τὸ σχῆμα τῆς ιδέας, τὸ δ' ἐκ τούτων τὸν ἀνδριάντα τὸ σύνολον²⁵. Ou seja: “Digo [ser] a matéria algo

²⁰ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 132d 1-2.

²¹ Cf. PLATÃO, *Parmênides*, 132b 3-6.

²² Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica Z*, 7, 1032a 23-25.

²³ Cf. ARISTÓTELES, *Metafísica Z*, 7, 1032a 26-1032b 2.

²⁴ Importa observar aqui que, se em ordem à especulação a entidade natural é pensada como πρώτη οὐσία, em ordem à produção a entidade singular produzida é pensada como δεύτερα οὐσία.

²⁵ ARISTÓTELES, *Metafísica*, Z 3, 1029a 3-5.

tal como o bronze, a forma [sendo] o esquema da ideia, [sendo] a estátua [feita] a partir deles o composto”.

Destas explicitações conceituais platônico-aristotélicas se depreende que a ideia evocada pelo artista possui a estrutura da μορφή, isto é, o esquema da ideia (τὸ σχῆμα τῆς ιδέας) que era ser (τὸ τί ἦν εἶναι) na alma (ἐν τῇ ψυχῇ) do artista; Ao ter a estrutura da forma, a ideia trabalhada pelo artista é o esquema da ideia que já era singular em sua alma espiritual, como dirá Stein, possuindo assim o estatuto de essência primeira. É à ideia entendida neste sentido que Edith Stein dará o nome de *Forma de Essência* (*Wesensform*), ou forma essencial. É esta forma de essência ou forma essencial que é evocada pelo artista para plasmar sua obra.

Edith Stein compreende esta μορφή, ou esquema da ideia, como uma construção de sentido (*Sinngebilde*), que não é uma forma pura (ainda que possa de algum modo estar remetida a uma protoimagem pura, *reine Urbild*, cf. Stein, 1950, p. 217), é uma “construção do pensamento humano (*menschliche Gedankenbilde*) que ele procura conceber”²⁶. Segundo Stein: “A ideia ilumina o artista, impulsiona-o sem deixá-lo em paz, forçando-o a criar”²⁷. E como sua criação remete a esta ideia, surge daí “a questão da verdade da obra de arte”²⁸.

III

Ao compreender desse modo a ideia evocada pelo artista para a constituição de sua obra criadora, Edith Stein explica do seguinte modo a verdade artística:

A verdade artística é a concordância da obra com a ideia pura que a fundamenta. Desse modo, ela possui certo parentesco com a verdade ontológica (pois o “ouro verdadeiro” também corresponde à “ideia de ouro”), mas estabelece-se também uma diferença entre ambas, que corresponde à diferença entre a essência de uma coisa natural e a essência de uma obra de arte²⁹.

²⁶ STEIN, ESW II, p. 281.

²⁷ *Idem, ibidem*, p. 215.

²⁸ *Idem, ibidem*, p. 281.

²⁹ *Idem, ibidem*, p. 282.

Edith Stein chega à conclusão de que “a obra do homem não é propriamente ούσία (no sentido estrito da palavra) ”³⁰, ou seja, ούσία enquanto ὑποκείμενον e πρώτη ούσία, tal como é o ente natural, sendo apenas possível talvez dizer que ela seja uma δέθτερα ούσία. Isto ela o explica através do seguinte exemplo:

O Napoleão de mármore ou o Napoleão de um poema não é no mesmo sentido Napoleão (também não no mesmo sentido homem) como o próprio Napoleão. Elas são imagens do efetivo, elas “o expõem”, ou melhor, elas “o representam”; sua relação (que é propriamente apenas a *imagem* de uma relação) corresponde à sua essência, mas esta essência não é dele próprio, ela é um sentido pensado sobre ela, que dela se reflete. A verdade artística é concordância da obra de arte com uma ideia pura³¹.

Desse modo, a verdade artística também não significa a correspondência da obra com a coisa natural, que por ventura ela possa representar, tal como faria a verdade histórica, factual. Ela não é *nem verdade ontológica nem verdade histórica*, em que se teria que pensar se a imagem criada artisticamente corresponde fielmente à própria protoimagem historicamente existente. Neste sentido, Edith Stein reafirma o que o próprio Aristóteles já dissera na *Poética*³², que “a arte é mais verdadeira do que a história”³³, uma vez que guarda uma relação com a forma da essência, mas não com uma protoimagem empírica que devesse por ventura retratar. “A vida de Napoleão”, diz Edith Stein, “não foi uma efetivação daquilo que ele deveria ser”³⁴. Desse modo, diferentemente do artista, “o historiógrafo precisa notificar o que Napoleão efetivamente foi e fez”³⁵ e não o que corresponderia à forma essencial em que sua vida deveria consistir. O artista que exponha Napoleão em um

³⁰ *Idem, ibidem*, p. 281.

³¹ *Idem, ibidem*, p. 282.

³² Cf. ARISTÓTELES, *Poética* 9, 1451a 36-1451b 10. Com efeito, diz Aristóteles na *Poética*: “Eis porque a poesia é mais filosófica do que a história: a poesia se refere, de preferência, ao universal; a história, ao particular. Universal é o que se apresenta a tal tipo de homem que fará ou dirá tal tipo de coisa em conformidade com a verossimilhança e a necessidade” (ARISTÓTELES, *Poética* 9, 1451b 5-9; trad. Paulo Pinheiro).

³³ STEIN, ESW II, p. 281.

³⁴ *Idem, ibidem*, p. 281.

³⁵ *Idem, ibidem*, p. 281.

poema ou em uma estátua precisa “tornar visível a essência de Napoleão” que se tem acesso por uma ideia pura.

Podemos acrescentar que acontece na arte algo análogo ao que acontece na matemática, sendo que em direções opostas: o matemático desenha o triângulo equilátero sobre uma dada reta, pensando na ideia pura, cujo esquema se constitui somente na demonstração digressiva lógica, a partir de definições, axiomas, postulados (hipóteses) e conclusões; o artista possui um real sensível natural, mas o que procura tornar sensível é a ideia pura que performa sua essência, mas que só a imagem, não a demonstração lógica, pode revelar, se a arte for bem sucedida.

A arte tem por tarefa tornar visível a forma essencial. Ela torna manifesta pela obra a verdade da essência do que se mostra na e pela obra. “Que um ente seja o que ele deve ser, que sua essência efetiva corresponda à sua ideia, isto nós podemos caracterizar como essencialidade ou verdade de essência”³⁶.

CONCLUSÃO

Portanto, segundo Edith Stein, a verdade artística consiste no vir à luz do esquema da ideia pura como forma da essência (ou forma essencial) por intermédio do ícone, através de uma ἀπεικασία, apresentação por meio de imagem, (como dizia Aristóteles³⁷), ou uma εἰκασία (tal como falou Platão³⁸), que para Platão era uma ἕξις da ψυχή, e Edith Stein o interpreta como um ato próprio da pessoa espiritual. Pois o pôr-se em obra da verdade na arte consiste justamente no fato de tornar visível a essência daquilo que se mostra na e pela obra de arte. Este esquema da ideia no espírito do artista é a forma essencial ou ideal possível do μύθος, e não da ἱστορία, tal como Aristóteles o concebeu em sua *Poética*, o que faz da arte algo mais próximo da filosofia do que a história, tal como também pensou

³⁶ *Idem, ibidem*, p. 283.

³⁷ Com efeito, na *Poética*, Aristóteles refere-se ao fato de como os artistas “imitam muitas coisas, apresentando-as em imagens (ἀπεικάζοντες) por meio de cores e figuras” (*Poética*, 1447a 18-20). Tal ato nos remete ao εἰκός (“κατὰ τὸ εἰκός”, *Poética* 9, 1451b 9) não ao εἶδος, tendo propriamente em vista a constituição do εἰκόνε, e não do εἶδωλον; Platão se refere a este último tendo como exemplo as figuras que os geômetras têm em vista em seu trabalho teórico (Cf. PLATÃO, *Carta VII*, 342b 2).

³⁸ Cf. PLATÃO, *República VI*, 511e.

o Mestre de Estagira. Pois o mito instaura o âmbito do ideal possível, ao passo que a história se reserva ao âmbito da existência real.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Edição Bilíngüe, trad. Valentín García Yebra. Madrid: Gredos, 1998.

ARISTÓTELES. *Poética*. Edição Bilíngüe, trad. Paulo Pinheiro. São Paulo: Editora 34, 2015.

HEIDEGGER, Martin. A Essência da Verdade, in *Marcas do Caminho*, trad. Enio Paulo Giachini e Ernildo Stein. Petrópolis: Vozes, 2008, p. 189 – 214.

PLATÃO. *A República*. Trad. Carlos Alberto Nunes. 3 ed. Belém: EDUFPA, 2000.

PLATÃO. *Carta VII*. Edição Bilíngüe, trad. José Trindade Santos e Juvino Maia Jr. São Paulo: Loyola, 2008.

PLATÃO. *La República*. Edición Bilingüe, trad. José Manuel Pabón y Manuel Fernández-Galiano. Madrid: Centro de Estudios Políticos y Constitucionales, 2006.

PLATÃO. *O Sofista*, trad. Henrique Murachco, Juvino Maia Jr. e José Trindade Santos. Lisboa: Calouste Gulbenkian, 2011.

PLATÃO. *Parmênides*. Edição Bilíngüe, trad. Maura Iglésias e Fernando Rodrigues. Rio de Janeiro: Editora PUC-Rio/ São Paulo: Loyola, 2003.

STEIN, Edith. *Endliches und ewiges Seins*. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins. Edith Steins Werke. Band II. Louvain: E. Nauwelaerts/ Freiburg: Herder, 1950.

HERMENÊUTICA

A estrutura prévia da compreensão e sua circularidade hermenêutica à luz de *Verdade e Método*

Renata Ramos da Silva
(UFRJ)

A principal objeção de Gadamer à pretensão historicista de aplicar às ciências humanas o ideal do método próprio das ciências naturais consiste na ausência de uma reflexão histórica acerca de sua própria posição. Ao não levarem em consideração as influências sofridas por outras escolas de pensamento, aqueles teóricos da História se viam como se eles mesmos fossem sujeitos a-históricos, capazes, portanto, da neutralidade e objetividade necessárias para o exercício da ciência. Contudo, foi justamente a negação dos preconceitos, isto é, o não reconhecimento de que estavam sob os efeitos de concepções passadas, que os levou a aporia que põe em cheque a própria História. Por isso, para Gadamer, cabe reformular a questão acerca da possibilidade de tal ciência a partir de uma compreensão que se dê envolvida em preconceitos, capaz, portanto, de uma verdadeira consciência histórica.

Dessa forma, para o filósofo, é preciso investigar o fenômeno da compreensão a fim de elucidar como é possível uma tal compreensão que se considere a si mesma enquanto parte daquilo mesmo que visa compreender. Isso significa explorar o fenômeno da compreensão, procurando uma descrição mais coerente com a sua própria historicidade. Não é à toa, portanto, que Gadamer em *Verdade e Método* principia a sua análise¹

¹ *Lato sensu*, a investigação do fenômeno da compreensão perpassa toda a obra de *Verdade e Método*, desde o seu início. Contudo, a primeira parte (“A liberação da questão da verdade a partir da experiência da arte”) se dedica mais atentamente à questão da arte, e a primeira metade da segunda parte (“Preliminares históricas”) à apresentação da questão histórica, especialmente das posições contrárias àquelas que Gadamer defende. Portanto, a presente investigação se focará na segunda metade da segunda parte (“Os traços fundamentais de uma teoria da experiência hermenêutica”), na qual a compreensão é diretamente abordada, e onde, assim, se encontra o cerne da argumentação gadameriana.

de semelhante de fenômeno a partir da descoberta da estrutura prévia da compreensão realizada por Heidegger em *Ser e Tempo*. De fato, o caráter prévio é, para Heidegger, a marca da temporalidade do Dasein e, por isso, reflete o seu modo de ser histórico.

Isso posto, analisaremos o percurso argumentativo de Verdade e Método, desenvolvido ao longo da segunda parte dessa obra, de modo a mostrar como Gadamer toma o pensamento heideggeriano como ponto de partida para a elucidação do fenômeno da compreensão e como, a partir disso, eleva a hermenêutica à sua radicalidade, ao desvelar a sua circularidade histórica. Assim, após uma pequena explanação da estrutura prévia da compreensão desvelada por Heidegger, veremos como Gadamer reformula a noção de círculo hermenêutico e, conseqüentemente, a própria descrição do fenômeno da compreensão, passando a ser visto agora como o jogo que se dá entre o intérprete e a tradição. Destarte, concluiremos que a estrutura prévia da compreensão para Gadamer não apenas explicita o caráter histórico da compreensão, como também é aquilo que a torna possível.

1. A ESTRUTURA PRÉVIA DA COMPREENSÃO

A investigação de Gadamer acerca do fenômeno da compreensão é iniciada com a retomada da descoberta heideggeriana da estrutura prévia da compreensão, uma vez que teria radicalizado a questão hermenêutica, levando-a a sua formulação mais fundamental. Em *Ser e Tempo*, Heidegger afirma que aquele que põe a pergunta acerca do sentido de ser somente é capaz de fazê-lo por conta de uma pré-compreensão que já possui antes mesmo de formulá-la². De fato, aquele que pergunta já deve saber o que perguntar para fazê-lo e, portanto, já possui uma noção daquilo mesmo que quer saber. Caso contrário, sem nenhuma noção prévia sobre aquilo que está sendo buscado, seria impossível saber o que se está buscando. Portanto, esse ser deve ser tal que possua uma *estrutura prévia* que o permita compreender. Dessa maneira, conclui, toda compreensão envolve um ter-prévio (*Vorhabe*), um ver-prévio (*Vorsicht*) e um conce-

² O pensamento heideggeriano será aqui apresentado de maneira sintética, apesar do risco de simplificação, com o objetivo único de mostrar o ponto de partida da análise de Gadamer quanto à compreensão, atendendo ao escopo do trabalho.

ber-prévio (*Vorgriff*), que predelineiam todo questionamento e que, por isso mesmo, tornam algo questionável.

É importante frisar que essa estrutura prévia, contudo, não provém de uma capacidade inata do *Dasein*, isto é, daquele ser que pergunta pelo sentido de ser, mas, ao contrário, é marca do ser-com-os-outros daquele, um de seus existenciais³. As pré-compreensões têm, de fato, íntima conexão com o impessoal, isto é, com as concepções populares e ordinárias, que são estabelecidas em um grupo social e independentemente das vontades particulares. É no contato com os outros, característico de nosso modo de ser, que absorvemos tais concepções e conformamos nossas opiniões. Dessa forma, a estrutura prévia da compreensão admite apenas aquilo que é instituído pelo *das Man*, ou seja, pelos sentidos dados e compartilhados com os outros, impostos pela “autoridade” da impessoalidade.

Além disso, de acordo com a análise dessa estrutura prévia, o compreender possui sempre um caráter circular⁴. Qualquer interpretação que façamos somente será possível devido às pré-compreensões que temos acerca da coisa em questão. Nesse sentido, aquilo que é interpretado, para tanto, tem de ser antes “compreendido”. Assim, o processo de compreender sempre já se encontra nesse movimento de remissão e explicitação de sentidos pré-estabelecidos, e daí a sua circularidade.

Contudo, o modo de compreensão prévio é tal que encoberta os sentidos que nos são dados, de maneira que, na maioria das vezes, lançamos mão deles sem nem ao menos termos consciência ou clareza daquilo

³ Cf. HEIDEGGER, 2006, pp. 85-97. Como elucida Grondin (2007, p.118): “*Heidegger s'appuiera avec génie sur la locution allemande sich auf etwas verstehen (s'y entendre, s'y connaître en quelque chose) pour laisser entendre que le comprendre désigne avant tout un savoir-faire, une habileté pratique, un pouvoir, une capacité de s'acquitter de quelque chose. Celui qui « sait » lire un poème, par exemple, n'est pas celui qui possède une connaissance ou qui maîtrise une technique particulière, mais celui que en est capable, qui sait s'y prendre. Le comprendre désigne ainsi un savoir s'y prendre où l'on reste toujours impliqué puisqu'il s'agit à chaque fois d'une possibilité de mon être. [...] La compréhension ne désigne plus une méthode, mais la manière d'être du Dasein [...]*”.

⁴ Apesar das semelhanças, as posições gadamerianas e heideggerianas quanto ao círculo hermenêutico guardam diferenças, que, contudo, não analisaremos, uma vez que não compete aos objetivos aqui traçados. É apenas interessante notar, como faz Grondin (2016), que Heidegger não fala de círculo hermenêutico, mas apenas de *círculo*; isso já parece indicar uma diferença significativa entre seus objetivos e os de Gadamer quanto ao caráter circular da compreensão. Para um debate e uma análise mais profunda, ver: HEIDEGGER, 2006, pp. 202-215; GRONDIN, 2016; GRONDIN, 2002, pp. 36-51; GREGORIO, 2008; GREGORIO, 2006; FEHÉR, 2005; SILVA, R.S., 2000; BUBNER, 1994.

que estamos mobilizando. Um exemplo disso é o modo como lidamos com os manuais, ilustrado pelo famoso exemplo do martelo⁵. Ao pregarmos algo na parede, fazemos recurso ao instrumento adequado para tal fim sem nos questionarmos em que ele consiste, ou seja, sem nos perguntarmos acerca de seu modo de ser. Simplesmente tomamos o que está à mão e realizamos a tarefa intencionada. Dessa forma, a pré-compreensão do que seja e para que sirva o martelo já sempre nos guia na vida prática. É apenas no caso de falhar, isto é, por alguma razão qualquer o manual deixe de funcionar do modo que supúnhamos, que passamos a analisá-lo, interpretá-lo, uma vez que, para garantir o sucesso da atividade, precisamos saber com clareza *do que* necessitamos. Destarte, o sentido que será determinado numa interpretação já sempre se encontra velado na própria estrutura prévia e somente será trazido à luz com uma interpretação. E, com isto, a compreensão *stricto sensu* é entendida como o horizonte de sentido a partir da qual uma interpretação será determinada, de modo que, como foi dito, esta nada mais é do que a explicitação de um sentido já compreendido.

Pelo próprio fato de admitir uma forma circular, Heidegger questiona, antecipando uma possível objeção, se o compreender, portanto, não cairia num *círculo vicioso*. Se a compreensão possui uma estrutura prévia, que determina de antemão os sentidos mobilizados, então parece não haver nenhuma garantia do estabelecimento de sua verdade; haveria apenas a reprodução de concepções arbitrárias e infundadas. Ou seja, a estrutura prévia da compreensão teria, assim, a forma de círculo vicioso, uma vez que tomaria para si, antes de qualquer averiguação, aquilo mesmo que visa assegurar, de modo que não apresentaria nenhum ganho cognitivo.

Todavia, embora circular, a estrutura da compreensão, segundo Heidegger, não deve ser vista como uma impossibilidade para a mesma, como uma petição de princípio. Antes, tem de ser tomada como uma *possibilidade positiva*. Somente caímos no vício se entendermos essa estrutura circular do ponto de vista *lógico*, quando, ao contrário, deve ser tomada sob a perspectiva *ontológica*. O caráter prévio da compreensão pertence, na verdade, a uma possibilidade mais originária do *Dasein* e, por isso, não implica a falta de fundamento, de objetividade. O importante, afirma o filósofo, não é não cair no círculo, mas, antes, “saber como entrar”.

⁵ Cf. HEIDEGGER, 2006, p. 117.

Para Heidegger “saber entrar no círculo” significa, em primeiro lugar, reconhecer a própria estrutura circular da compreensão, uma vez que o desconhecimento do círculo apenas alimentaria a sua reprodução. Ou seja, se não admitirmos o caráter circular do movimento entre compreensão e interpretação, acabaremos sempre por reafirmar as opiniões prévias que nos guiam, sem nos basearmos em fundamento algum para tanto. Ao contrário, se tivermos ciência da estrutura prévia, entraremos em tal movimento com a possibilidade de levantar suspeitas quanto às pré-compreensões, permitindo, assim, que a coisa mesma se manifeste e guie a própria interpretação, de maneira a não ser obscurecida imediatamente pelo “pré” da compreensão. Portanto, em segundo lugar, devemos reconhecer a estrutura prévia para que possamos compreender e interpretar de maneira mais “objetiva”, que, como Heidegger defende, para tanto, têm de ter seu fundamento nas *coisas mesmas*. Dessa forma, ao contrário do que a leitura “lógica” argumenta, já há no círculo um ganho de sentido conectado com o reconhecimento de que a posição prévia, a visão prévia e a concepção prévia moldam o nosso contato mais imediato com a coisa em questão. Contudo, essas precisam ainda ser explicitadas e questionadas, a fim de garantir o seu fundamento na *coisa mesma*. Isto é, devemos trazer à luz a compreensão prévia para que possamos ver a questão como um todo, deixando que a coisa se manifeste aí por si mesma, sem pré-determinações arbitrárias. Desse modo, a estrutura prévia permite o vir à tona da coisa em questão por ela mesma, fazendo com que alcancemos um “conhecimento originário”, cuja possibilidade já se encontrava dada naquela estrutura prévia e a partir dela.

Para Heidegger, portanto, mais do que resolver e eliminar a circularidade envolvida na compreensão, deve-se saber como “entrar no círculo”, o que aponta para a necessidade mais fundamental de reconhecer a estrutura prévia da compreensão, e assim:

O círculo não deve ser degradado a círculo vicioso nem ser também somente tolerado. Ele esconde uma possibilidade positiva do conhecimento originário, que, evidentemente, só será compreendida de modo adequado quando ficar claro que a tarefa primordial, constante e definitiva da interpretação continua sendo não permitir que a posição prévia [*Vorhabe*], a visão prévia [*Vorsicht*] e a concepção

prévia [*Vorgriff*] lhe sejam impostas por ideias ou noções particulares, mas, ao contrário, garantir o tema científico na sua elaboração a partir das coisas mesmas. (HEIDEGGER *apud* VM, p. 355. Tradução com modificações nossas)⁶

Contudo, apesar de trabalhar com a estrutura prévia da compreensão, o interesse de Heidegger por tal fenômeno e, por consequência, pela Hermenêutica, como o próprio Gadamer afirma, se limita ao que até aqui foi mostrado. A apresentação e explicitação do caráter prévio da compreensão em *Ser e Tempo* têm, na verdade, o objetivo ulterior de pavimentar a elucidação da temporalidade do *Dasein* e, com isso, perseguir a sua investigação acerca do sentido de ser. Em decorrência disso, todavia, algumas questões concernentes à própria compreensão são deixadas em aberto. Para além da metáfora, como é possível garantir a correta “entrada no círculo”? Ou seja, como reconhecer a estrutura prévia e permitir que a interpretação tenha as “coisas mesmas” como fundamento? Como, finalmente, assegurar a cientificidade de uma compreensão cujos sentidos são previamente dados, ou melhor, como garantir a não arbitrariedade da compreensão determinada por preconceitos? Assim, dada a relevância hermenêutica de tais questões, Gadamer se propõe a investigar as consequências do desvelamento dessa estrutura prévia, avançando no problema da compreensão.

2. O CÍRCULO HERMENÊUTICO

Uma vez considerada a herança heideggeriana, Gadamer agora se volta especificamente para a circularidade do fenômeno da compreensão e chama a atenção para o fato de que a descrição do caráter circular do mesmo não consiste em nenhuma novidade por parte do pensamento daquele filósofo, mas, ao contrário, sempre ocupou o centro das discussões da ciência da interpretação. Extraído da antiga retórica, como um simples requisito de coerência interna, o chamado círculo hermenêutico ganhou destaque ao possibilitar a compreensão de textos antigos e ditos imediatamente indecifráveis e, com isto, foi tomado como princípio supremo da ciência da interpretação. A regra do círculo rezava que as partes devem ser referentes ao todo, assim como o todo às partes, uma vez que o sentido desse é determinado pelo sentido daquelas e vice-versa, de modo que,

⁶ Referência original: HEIDEGGER, 2006, pp. 214-215.

portanto, a correta interpretação seria aquela que melhor transcrevesse essa relação. Dessa forma, a tarefa hermenêutica, segundo o filósofo, fora limitada por uma generalidade formal, de maneira que seria circunscrita ao ir e vir, entre partes e todo, da compreensão de textos e, quando a compreensão se realizasse, aquela tarefa cessaria⁷.

Contudo, a descoberta da estrutura prévia pôs sob uma nova luz o movimento circular no qual nos encontramos quando buscamos compreender um texto. De acordo com ela, sempre quando vamos ler um livro ou um texto qualquer, já nos voltamos a ele munidos de pré-concepções acerca de seu sentido. Isso fica claro, por exemplo, quando nos encontramos diante de um romance e diante de um jornal, para os quais erguemos expectativas distintas. No primeiro caso, esperamos que o texto narre uma história com início, desenvolvimento e fim; uma história que mais provavelmente nunca ocorreu e cujas personagens existam somente no mundo da fantasia. Diferentemente, nos dirigimos a um jornal com a expectativa de absorver informações, transcritas de modo claro, sucinto e imparcial, acerca de fatos ocorridos no dia anterior. Contudo, nada garante que nossas expectativas sejam frustradas, que, por exemplo, o livro narre fatos reais e que, em vez de uma matéria jornalística, nos deparemos com uma crônica fictícia. De qualquer modo, foram essas expectativas quanto ao sentido do todo do texto que pré-delinearam o modo como nós inicialmente nos voltamos para esses, e, inclusive, que despertaram nosso interesse pelos mesmos. Além disso, com a dissonância causada pela nossa expectativa inicial frente ao texto, modificamos nossa concepção prévia e estabelecemos novas expectativas, quanto não mais ao tipo de texto, mas ao seu conteúdo mesmo, que, por sua vez, são projetadas novamente sobre o texto. E, assim, sucessivamente erguemos e reestabelecemos novas pretensões, sempre que necessárias, quanto ao que o texto tem a nos dizer, até o término da obra.

Destarte, o movimento que desempenhamos ao compreender é circular e conforme a descrição heideggeriana: interpretamos um texto partindo de nossa pré-compreensão acerca do mesmo e buscando o seu fundamento nas coisas mesmas⁸. De fato, projetamos sobre o texto senti-

⁷ Cf. VM, pp. 385-388. Para uma completa visão da história da hermenêutica, ver: GRONDIN, 1994c; GUSDORF, 1989; JUNG, 2012.

⁸ Como ficou claro, Gadamer retira essa expressão “as coisas mesmas” de Heidegger, que, por sua vez, a retira de Husserl. Contudo, parece ser distinto para cada um deles a que ela de fato se refere. Podemos dizer que, para Gadamer, ela indica o “tema” da compreensão, isto é, aquilo

dos anteriormente dados, que compõem a nossa expectativa inicial e que podem ou não estar de acordo com o que o texto diz; e, por isso, conforme se avança na leitura, o projeto inicial é revisado e reformulado, assegurando-se na coisa mesma em questão. Portanto, a circularidade envolvida em tal processo consiste nesse movimento de projetar e redesenhar o projeto constantemente, como ocorre com qualquer um que pretenda compreender um texto.

Uma primeira e importante consequência decorre do esclarecimento dessa circularidade. Se quisermos compreender um texto, não o faremos primordialmente a partir de uma reconstrução de seu sentido original, visando à decifração do seu conteúdo, como fora defendido por outras versões da hermenêutica⁹. O entendimento do texto pautado no esclarecimento das suas palavras, isto é, numa análise linguístico-gramatical, fundamental para uma correta reconstrução, é de fato relevante para qualquer compreensão. Somente compreendemos o que um texto ou um interlocutor intenciona, se somos capazes de captar o que *dizem*, ou seja, se falamos na mesma linguagem. O caso de textos em língua estrangeira, que requerem, portanto, tradução para o seu entendimento, nesse sentido são paradigmáticos. Porém, a análise linguístico-gramatical, i.e., filológica, não esgota o significado da compreensão. Compreender, segundo essa descrição circular, requer mais. Exige do intérprete tanto (1) um conhecimento prévio acerca da coisa em questão, quanto que (2) o ponha em relação com o que é dito pelo outro, seja um texto, seja um interlocutor. Somente dessa forma somos capazes de apreender o que de fato está em jogo, reconhecendo a nossa própria opinião e aquela do texto.

Posto isso, conclui Gadamer, é essencial que reconheçamos os preconceitos atuantes, para que possamos confirmar as opiniões prévias nas coisas mesmas. Permanecer às cegas quanto às pré-concepções implica correr o risco de não compreender aquilo que está em jogo e de somente reafirmar os preconceitos, sem fundamentá-los. Assim como para Heidegger, a possibilidade de um conhecimento originário depende também para Gadamer do reconhecimento da estrutura prévia da compreensão

mesmo que se apresenta no processo de compreensão e que não se encontra de antemão nem no horizonte de sentido do intérprete nem no texto.

⁹ A visão de hermenêutica de Schleiermacher é tomada por Gadamer neste sentido como exemplar. Cf. VM, p. 388.

e de sua circularidade específica. Da mesma forma, não admitir a determinação prévia das opiniões implica reforçá-las, inviabilizando uma avaliação “objetiva” dessas, pautada nas coisas mesmas. Desse modo, todo aquele que quer compreender deve buscar também o desvelamento e destaque de seus preconceitos se quer fazer jus àquilo que o texto tem a dizer, ou seja, se quer de fato compreender¹⁰.

Assim, somente com a admissão do caráter preconceituoso da compreensão é que se pode elevar a questão hermenêutica a seu nível mais fundamental. Contudo, os preconceitos sofreram grandes críticas por parte da *Aufklärung*, de modo que foram descreditados como uma potencial fonte de verdade. Segundo essa corrente, a razão é a única e real autoridade frente à verdade, de modo que toda pretensão de conhecimento deve estar a ela submetida e qualquer juízo prévio ao seu arbítrio deve ser excluído. Dessa forma, é necessário elucidar um pouco mais o que significa uma compreensão envolta em preconceitos, isto é, que se dê a partir de uma tradição.

3. O JOGO DA COMPREENSÃO

A compreensão é descrita por Gadamer como possuindo um caráter circular, no qual os preconceitos cumprem o papel determinante de trazer à tona a coisa em questão e de projetar um sentido sobre ela. A crítica aos preconceitos em prol de um poder ilimitado da razão, todavia, inviabilizava uma tal descrição, obscurecendo o verdadeiro agir da tradição. Por isso, devemos agora avançar mais no problema do círculo hermenêutico.

Para Gadamer, a introdução da estrutura prévia heideggeriana no problema hermenêutico elevou este a seu nível mais radical e fundamental. Diferentemente daquilo que fora até então defendido, a verdadeira compreensão não se mostra restrita ao modo como lemos determinado texto, mas pertence àqueles desempenhos mais basais que constituem o nosso modo de ser próprio. Por isso, o movimento circular em andamento no processo de compreensão não se limita a uma prescrição de como devemos ler um texto, relacionando partes e todo. Antes, “[...] descreve, porém, a compreensão como o *jogo* no qual se dá o intercâmbio entre o *movimento da tradição* e o *movimento do intérprete*.” (VM, p. 388; GW I, p.

¹⁰ Cf. VM, p. 359.

298. Grifo nosso). Portanto, cabe agora elucidar tal descrição.

Na primeira parte de *Verdade e Método*, Gadamer persegue uma nova forma de explicar a experiência estética e a própria obra de arte para além da visão subjetivista kantiana. No desenvolvimento da argumentação, a noção de *jogo*, proveniente do pensamento de Kant, é utilizada inicialmente para ilustrar o que ocorre de fato quando apreciamos uma obra de arte. O jogo, assim como a obra de arte, possui uma natureza independente dos sujeitos que jogam, que apreciam a obra. Por isso mesmo, o que caracteriza o jogo é o próprio movimento de jogar, “[...] o vaivém de um movimento que não se fixa em nenhum alvo onde termine” (VM, p. 156). Desse modo, a participação de um sujeito não é algo necessário para explicar o seu modo de ser próprio. O jogador, dentre outras atividades que pode realizar, decide jogar, mas isso não o torna o verdadeiro sujeito do jogo. Ao contrário, ao entrar no jogo, o sujeito passa a ser mais um elemento de algo que já está em curso, um acontecer que não depende de sua vontade. O decorrer do jogo é, na verdade, fruto de sua autonomia, de seu próprio vaivém característico. Neste sentido, afirma Gadamer, o jogo propriamente dito é o *meio* onde se dão as relações do jogar e, destarte, “[...] o sentido mais originário de jogar é o que se expressa na forma medial” (VM, p. 157). Portanto, frente ao primado do jogo face à consciência do jogador, o jogo é tal que seu movimento inerente se produz como que por si mesmo. De maneira análoga, na experiência estética, o sujeito faz parte de um acontecer que independe de sua vontade e, dessa forma, já se encontra no meio de relações, do mesmo modo como se pertencesse a um jogo¹¹.

No que tange ao fenômeno da compreensão, a imagem do jogo auxilia na elucidação de seu caráter também medial. Quando um sujeito compreende, ele realiza um movimento dentro de um acontecer mais geral, algo do qual participa, mas que, por sua vez, já está em curso independentemente do seu querer. Tal como um jogador, o sujeito da compreensão não é a pedra fundamental do processo; antes, sempre já se encontra envolvido num movimento que ultrapassa os limites da mera subjetividade¹². Assumindo a tese heideggeriana, Gadamer defende que somos seres lançados no mundo, que já somos sempre imersos em pré-concepções.

¹¹ Cf. GREISCH, 2000; ROHDEN, 2002, pp. 109-176.

¹² “An dieser Stelle wird ein Grundmotiv der philosophischen Hermeneutik Gadamers faßbar, das bereits in den kunsttheoretischen Überlegungen von WM eine wichtige Rolle spielte. Die Wendung gegen die Subjektphilosophie schlägt sich hier als Akzentuierung der Abhängigkeit der geschichtlichen Existenz des Menschen von unverfügbaren Voraussetzungen nieder” (TEICHERT, 1991, p. 112).

Desse modo, essas são aquilo que nos une numa tradição, constituem o ponto de partida a partir do qual compreendemos. Porém, essa comunhão é, na verdade, um processo em contínua formação:

Não é uma mera pressuposição sob a qual sempre já nos encontramos, mas nós mesmos vamos instaurando-a na medida em que compreendemos, na medida em que participamos do acontecer da tradição e continuamos determinando-o a partir de nós próprios (VM, pp. 388-389).

Na verdade, portanto, é da essência da tradição ser transmitida, e, para tanto, necessita também ser afirmada, assumida e cultivada. Isso significa que cada nova compreensão é mais um desenvolvimento de uma tradição já em curso e para a qual contribui, ainda que modestamente. Sendo assim, fica claro que, tal como um jogo, a compreensão sempre se dá entre um movimento da tradição e um movimento do intérprete. Importa agora elucidar tais movimentos.

Primeiramente, é preciso retomar aquela primeira descrição da estrutura circular da compreensão, para que agora, sob essa nova luz, a aprofundemos, elucidando um pouco mais esse fenômeno. Em uma primeira aproximação, vimos que Gadamer descreve o fenômeno da compreensão como tendo uma estrutura circular, cujo movimento consiste na projeção de expectativas e na revisão das mesmas de acordo com a sua adequação ou não àquilo que é dito por outrem (seja uma pessoa, seja um texto). Daquela descrição, decorreram duas exigências ao intérprete, a saber, (1) que tenha um conhecimento prévio da coisa em questão e (2) que o ponha em relação com aquilo que é dito pelo outro. Estamos agora em condições de reconhecer a real profundidade dessas exigências. Por um lado, o conhecimento prévio, necessário para a projeção de um sentido, mostra-se agora como um elemento histórico, um preconceito que herdamos de uma tradição. Essa projeção, contudo, não visa mascarar o que o outro tem a dizer, mas ao contrário deixar que fale por si mesmo, a fim de estabelecer sua relação com a verdade da coisa em questão. Desse modo, por outro lado, é imprescindível que o intérprete compare os seus próprios preconceitos com aquilo que o outro diz, para que, assim, consiga estabelecer aquela relação. Com isto, o movimento circular da compreensão não pode se limitar apenas ao

corpo do texto, mas deve buscar sempre transcendê-lo, compreender *a coisa mesma* em questão.

Por conta disso, Gadamer afirma que a verdadeira compreensão é constituída por algo que nomeia de “concepção prévia da perfeição” (*Vorgriff der Vollkommenheit*). Essa expressa, primeiramente, o fato de que toda expectativa de sentido projeta sempre uma unidade perfeita de sentido, ou seja, que todo intérprete assume que o texto possui um todo significativo, que não seja um aglomerado aleatório de frases. É, assim, uma pressuposição formal que guia toda compreensão, já que algo somente se mostra compreensível sob a concepção prévia de que possua uma unidade de sentido. Além disso, em segundo lugar, pressupõe-se que a compreensão do intérprete esteja voltada não somente para uma busca de unidade de sentido imanente ao texto, mas também para uma expectativa de sentido que o transcende, que aparece através da relação com a verdade do objeto intencionado. Dessa forma, por exemplo, nos voltamos a um texto clássico com a pressuposição de que ele verse cabalmente sobre o assunto em questão. Portanto, “o preconceito da perfeição, além da exigência formal de que um texto deve expressar perfeitamente sua opinião, pressupõe também que aquilo que ele diz seja uma *verdade perfeita*” (VM, p. 390. Grifo nosso)¹³.

Destarte, temos que a compreensão é um fenômeno que parte de preconceitos, a partir dos quais ergue uma expectativa de unidade perfeita de sentido e, com isto, aplica a concepção prévia da perfeição. Tal aplicação, contudo, reforça o requisito do conhecimento prévio, uma vez que somente aquele que é versado em um assunto está em condições de julgar a opinião do outro quanto à verdade daquele. Ou seja, o compreender depende essencialmente muito mais das nossas pré-concepções acerca das coisas, que possibilitam qualquer forma de expectativa, do que do destaque e entendimento da opinião do outro propriamente dito. Dessa forma, “[...] a primeira de todas as condições hermenêuticas é a pré-compreensão que surge do ter de se haver com essa mesma coisa” (VM, p. 390).

Por conta disso, os preconceitos não podem mais de forma alguma serem vistos como uma distorção prévia, contra toda ulterior opinião

¹³ A partir desta exigência, alguns comentadores foram levados a aproximar Gadamer de Davidson, por conta de seu princípio de caridade. Tal aproximação, contudo, é permeada de problemas. Para mais, ver: BUBNER, 1994; RAMBERG, 2013; WEINSHEIMER, 2000.

e contrários à razão. Antes, é através deles que se manifesta o *conhecimento* prévio que possibilita o próprio compreender. Além disso, os sentidos pré-compreendidos constituem a nossa herança histórica que nos põe em relação com diversos objetos intencionados, de maneira que nos permitem julgar a verdade da coisa mesma. Portanto, “[...] o sentido da pertença, isto é, o momento da tradição no comportamento histórico-hermenêutico, realiza-se através da *comunidade de preconceitos fundamentais e sustentadores* [*die Gemeinsamkeit grundlegender und tragender Vorurteile*].” (VM, p. 390. Grifo nosso).

Posto isso, a nossa relação com o passado já é dada e estabelecida antes mesmo de termos consciência dela. Ora, se a nossa historicidade implica, portanto, necessariamente pré-concepções, então lhes atribuir um caráter negativo ou pejorativo, tal como o historicista o faz, implica a suspensão da capacidade legítima dessas de nos revelarem a nossa situação histórica. Destarte, cumpre recuperar o caráter positivo dos preconceitos: são noções que nos são legadas (e que, portanto, não escolhemos) e que condicionam o modo como interpretamos o presente ou, em outros termos, a nossa *perspectiva* frente à situação atual; e mais: em certo sentido, são eles que possibilitam a própria compreensão, na medida em que fornecem uma certa familiaridade, na forma de expectativa de sentido, para com a coisa a ser interpretada. Assim, os preconceitos que nos são legados historicamente direcionam a nossa atenção e entendimento das coisas, de modo que, em vez de impossibilitar a compreensão, são condição de possibilidade dessa¹⁴.

Dessa forma, a hermenêutica deve admitir que aquele que quer compreender o faz a partir do vínculo que já sempre possui com a coisa que vem à fala através da tradição e com a própria tradição na qual a coisa mesma que se quer compreender é transmitida. De fato, se toda compreensão parte de preconceitos fundamentais, herdados e compartilhados numa tradição, então tudo o que pode vir a ser questionado, isto é, tudo aquilo que se pode querer compreender deve já estar pré-determinado a partir da tradição mesma na qual o intérprete se encontra. Ou seja, tudo aquilo que se torna questionável para nós, o é somente porque já pertence à mesma tradição à qual nós pertencemos. Assim, a compreensão apenas se realiza quando o sujeito pertence ou alcança uma conexão

¹⁴ Cf. VM, pp. 368-378.

com aquela tradição na qual a coisa mesma é transmitida.

Dessa forma, o compreender é sempre um momento da tradição, e é também, ao mesmo tempo, um *efeito* do próprio movimento da tradição¹⁵. De fato, os sentidos prévios, que pré-determinam as questões que pomos hoje, possuem também uma *história*. Ao longo do tempo esses sentidos foram testados, modificados ou até mesmo abandonados, de modo que é a sua história, que comporta todo esse movimento de transmissão (com a sua inerente reafirmação, cultivação e revisão), que *atua* na conformação do horizonte presente. Um exemplo dessa atuação é extraído da tradição da crítica literária. Toda grande obra possui também uma história de suas interpretações, cada uma com um foco particular, de acordo com um interesse próprio, de modo que, como a crítica já estabelecera, se faz necessário que um leitor contemporâneo, a fim de compreendê-la, abarcando toda a sua riqueza, se dedique também à história da investigação da mesma. Contudo, não se deve fazê-lo guiado por uma consciência metodológica, que visa unicamente a historiografia da obra, isto é, um levantamento das interpretações da obra como se fosse algo paralelo, ou melhor, independente da obra, daquilo que ela de fato tem a dizer. Essa é a novidade daquilo que Gadamer chama de *história dos efeitos* (*Wirkungsgeschichte*)¹⁶, que, para além de uma exigência metodológica, aponta para a contribuição da história das interpretações para o próprio sentido da obra.

Dessa maneira, o modo como a obra aparece ao leitor hoje e até mesmo o ímpeto de confrontá-la dependem desta herança histórica que age e permite que se ponha novamente a questão sobre a obra. Assim, somente no trazer à tona a tradição na qual obra e leitor se encontram, destacada da meia-luz em que tradição e história se dão, é que se pode

¹⁵ *Erkenntnis wird nicht mehr so sehr als eine Handlung des Subjekts, sondern als ein Geschehen gedacht, in das der einzelne involviert ist. Im Rahmen dieses Geschehens vollzieht der einzelne durchaus selbständige Erkenntnishandlungen, diese sind allerdings nur noch Elemente eines umfassenden „Wahrheitsgeschehens“; das insgesamt von keinem Subjekt mehr beherrscht wird.* (TEICHERT, 1991, p. 112).

¹⁶ Esse termo, de difícil tradução, engloba uma ambiguidade fundamental. Além de marcar a atuação ou realização do passado sobre nós, ele indica também aquilo mesmo que herdamos e recebemos de uma tradição histórica. Por isso, faz referência tanto à “atividade” da história quanto à nossa “passividade” frente a ela, e, portanto, tanto à sua efetividade quanto aos seus efeitos sobre nós.

clarear o seu real significado¹⁷.

Desse modo, a história tem caráter atuante (*Wirkung*), cujos efeitos se manifestam em nós. A história não nos é apresentada apenas como um conjunto de fatos e obras passados, com uma datação antiga, como se houvesse uma barreira intransponível de tempo entre passado e presente. Ao contrário, “não é um abismo devorador, mas está preenchido pela continuidade da herança histórica e da tradição, em cuja luz nos é mostrada toda a tradição” (VM, p. 393). A história, com isso, é marcada pela transmissão de algo, de modo que comporta, e de modo essencial, os efeitos desses mesmos fatos e obras ao longo tempo. Isso significa que não é algo perdido no tempo, mas chega até nós de uma maneira implacável: os seus efeitos atuam sobre nós de modo que determinam a nossa própria situação histórica. Portanto, a noção de história envolve não apenas as noções de fatos históricos e passados, mas também envolve a noção de *legado*, de algo que nos é transmitido, que nos afeta e modifica no presente. Ou seja, passado e presente possuem uma relação íntima, apesar de toda distância e diferença. E, assim:

Quando procuramos compreender um fenômeno histórico a partir da distância histórica que determina nossa situação hermenêutica como um todo, encontramos sempre sob os efeitos dessa história dos efeitos [*Wirkungen der Wirkungsgeschichte*]. Ela determina de antemão o que se nos mostra questionável e se constitui em objeto de investigação (VM, p. 397. Com modificações).

E, dessarte, “compreender é, essencialmente, um processo de história dos efeitos.” (VM, p. 396. Com modificações)¹⁸.

4. CONCLUSÃO

Assim, “[...] a compreensão jamais é um comportamento subjetivo frente a um “objeto” dado, mas pertence à história dos efeitos, e isto significa, pertence ao ser daquilo que é compreendido” (VM, p. 18). Ou seja, o movimento do intérprete de compreender já é sempre um movimento da história dos efeitos, do movimento da tradição a qual pertence. Por isso,

¹⁷ Cf. VM, p. 397.

¹⁸ Ver: TEICHERT, 1991, p. 111.

conclui Gadamer, todo pensamento que se diz verdadeiramente histórico deve levar em consideração a sua própria posição histórica. Afinal ele mesmo sempre já se encontra sobre a ação da história e, portanto, é apenas mais um momento da tradição. Erguer a pretensão de neutralidade quanto ao objeto histórico, rumo a uma depuração objetiva do mesmo, nada mais é do que negar que se está sob os efeitos da história na qual a coisa em questão é transmitida, e, por isso, inviabilizar uma investigação verdadeiramente histórica. Ao contrário, “o verdadeiro objeto histórico não é um objeto, mas a unidade de um e de outro, uma relação formada tanto pela realidade da história quanto pela realidade do compreender histórico” (VM, p. 396). Com isso, é somente com o rompimento de tal pretensão que se torna possível conhecer as diferentes maneiras como o mesmo objeto foi interpretado, podendo reconhecer o que é próprio da minha interpretação e o que é diferente na interpretação do outro. Dessa forma:

[...] *aquele que pela reflexão se coloca fora da relação vital [Lebensverhältnis] com a tradição destrói o verdadeiro sentido desta.* A consciência histórica que quer compreender a tradição não pode abandonar-se à forma de trabalho da metodologia crítica com a qual se aproxima das fontes, como se ela fosse suficiente para proteger contra a intromissão dos seus próprios juízos e preconceitos. Na verdade, ele precisa também pensar a sua historicidade. Como dissemos, o fato de estar na tradição não restringe a liberdade do conhecer, antes é o que a torna possível (VM, p. 471. Com modificações).

REFERÊNCIAS

BUBNER, R. On the ground of understanding. In: WACHTERHAUSER, B. R. (Ed.) *Hermeneutics and Truth*. Evanston, Illinois: Northwestern University, 1994, pp. 68-82.

FEHÉR, I. M. Verstehen bei Heidegger und Gadamer. In: FIGAL, G; GANDER, H.-H. (Hrsg.) „Dimensionen des Hermeneutischen“ *Heidegger und Gadamer*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2005, pp. 89-116. (Martin Heidegger Gesellschaft, Schiftenreihe, Band 7).

GADAMER, H.-G. *Gesammelte Werke*. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. 6.Auflage. Tübingen: Mohr Siebeck, 1999. (UTB für Wissenschaft: Uni-Taschenbücher).

_____. *Verdade e Método I*. Tradução de Flávio Paulo Meurer. Nova revisão da

tradução por Enio Paulo Giachini. 10. ed. Petrópolis: Vozes, 2008.

GREGORIO, G. *Hans-Georg Gadamer e la declinazione ermeneutica dela fenomenologia*. 2a. ed. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2008.

_____. *Linguaggio e interpretazione su Gadamer e Heidegger*. Soveria Mannelli: Rubbettino, 2006.

GREISCH, J. “Le phénomène du jeu et les enjeux ontologiques de l’herméneutique”, *Revue Internationale de Philosophie*, v. 54, n. 213, 2000, pp. 447-468.

GRONDIN, J. The hermeneutical circle. In: KEANE, N.; LAWN, C. (Eds.) *The Blackwell Companion to Hermeneutics*. West Sussex, UK: John Wiley & Sons, 2016, pp. 299-305.

_____. Gadamer’s Basic Understanding of Understanding. In: DOSTAL, R. J. (Ed.) *The Cambridge Companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002, pp. 36-51.

_____. *Introduction à Hans-Georg Gadamer*. Paris: Du Cerf, 2007.

_____. *Introduction to Philosophical Hermeneutics*. Translated by Joel Weinsheimer. New Haven: Yale University, 1994c. (Yale Studies in Hermeneutics)

GUSDORF, G. *Storia dell’ermeneutica*. Traduzione di Maria Paola Guidobaldi. Roma: Laterza, 1989.

HEIDEGGER, M. *Ser e Tempo*. Tradução revisada e apresentação de Márcia Sá Cavalcante Schuback, e posfácio de Emmanuel Carneiro Leão. Petrópolis: Vozes, 2006.

JUNG, M. *Hermeneutik: zur Einführung*. 4. Auflage. Hamburg: Junius, 2012.

PRADO, C. G. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. New York: Humanity Books, 2003.

RAMBERG, B. T. Illuminating Language: Interpretation and Understanding in Gadamer and Davidson. In: PRADO, C. G. *A House Divided: Comparing Analytic and Continental Philosophy*. New York: Humanity Books, 2003, pp. 213-234.

ROHDEN, L. *Hermenêutica Filosófica*. São Leopoldo: UNISINOS, 2002. Coleção Ideias.

SILVA, R. S. Gadamer e a Herança Heideggeriana. *Revista Portuguesa de Filosofia*, n. 56, v. 3/4, 2000, pp. 521-541.

TEICHERT, D. *Erfahrung, Erinnerung, Erkenntnis: Untersuchungen zum Wahrheitsbegriff der Hermeneutik Gadamer*. Stuttgart: Metzler, 1991.

WACHTERHAUSER, B. R. (Ed.) *Hermeneutics and Truth*. Evanston, Illinois: Northwestern University, 1994.

WEINSHEIMER, J. C. "Charity militant: Gadamer, Davidson, and Post-critical Hermeneutics", *Revue Internationale de Philosophie*, v. 54, n. 213, 2000, pp. 405-422.

O primado hermenêutico do efetivo

Celso R. Braidia
(UFSC)

O problema abordado diz respeito ao entendimento dos conceitos de linguagem, gramática e sentido, supostos no princípio da linguisticidade da experiência hermenêutica. O primado do efetivo significa que “linguagem”, “gramática” e “sentido” indicam a cada vez efetividades e não apenas possibilidades, segundo a formulação de Whitehead: “*no actual entity, then no reason*” (1978, p. 19). A sugestão metodológica, por conseguinte é que a passagem para a possibilidade, ou melhor, a passagem pela possibilidade, não seria legítima senão como raciocínio hipotético em hermenêutica. Os nexos de implicação, linguísticos e gramaticais, mobilizados pelo raciocínio hermenêutico teriam de ser nexos efetivos entre efetividades. Desse modo, a finitude, ou seja, a incompletude da compreensão e da interpretação, portanto, da apreensão e da articulação de sentido, torna-se explícita, pois o plano da inteira possibilidade não é uma condição desde sempre já dada *a priori*, mas a cada vez emerge apenas sob o viés do efetivo e do efetivado.

1.

A admissão do primado do efetivo recebe o nome de “destranscendentalização” da operação de compreensão de sentido conquanto exige a historicização radical da experiência e do seu conteúdo, isto é, daquilo que é apreendido e significado como fazendo sentido. O ter e o fazer sentido assim não seriam subentendimentos de possíveis, mas antes a cada vez a efetiva correlação de efetividades mundanas estáveis na ação em curso. A compreensão e o sentido, bem como a linguagem e a gramática, emergem então como realidades dependentes e fundadas no mundo efetivo, constituindo-se como efeitos emergentes da efetividade da ação de interação cooperativa em vista de ações concretas atuais. O hermeneuta

não raciocina em termos de possíveis sentidos e significados, mas sempre em relação aos sentidos e significados efetivamente postos em relação. Por isso o intérprete e sua ação interpretativa não podem ser eliminados do inteiro processo. Pois, a cada vez é *esta* ação de apreensão de sentido, enraizada *nessa* situação singular, com *esses* e *aqueles* propósitos específicos, que torna possível *essa* leitura e não outra. A interpretação não é a realização de uma possibilidade já dada, mas sim o processo de instauração mesma dessa possibilidade. O conceito principal aqui sugerido é o de que as expressões linguísticas (palavras, frases, discursos) constituem-se como significativas, portanto como estruturas de sentido, apenas enquanto atos linguísticos no contexto de uma ação ou atividade em curso. A suposição é que as inscrições e proferimentos linguísticos tem sua base na tentativa de ajuste e posicionamento de um agente, de afinação com os demais agentes e situação, na atividade em curso. Na base da linguagem estariam *modos de ajuste com o outro na ação em curso*, o que é evidente no aprendizado das primeiras palavras (TOMASELLO, 2009). Os falantes ajustam a própria conduta *on the fly*. Estruturas e esquemas invariantes retidos do passado são eles mesmo redirecionados e reinterpretados em função dos propósitos da ação em curso atual (LONGO, 2015).

No percurso da hermenêutica filosófica, já em Schleiermacher pode-se visualizar o primado do ato sobre a palavra (1977, pp. 76-7, 62, 49, 52). Os atos preenchem de sentido determinado as estruturas gramaticais. As mesmas palavras e estruturas servem para diferentes propósitos, para realizar diferentes atos linguísticos. Por isso, palavras e expressões são propriamente falando indeterminadas quanto ao seu sentido e significado enquanto não se determina o uso que delas é feito, ou seja, em qual ação em curso elas tomam parte. O que as determina é o ato (*Akt, Tat*) de seu autor. Por outro lado, as expressões linguísticas são indeterminadas fora de contextos frasais e discursivos, e sua determinação semântica, por conseguinte, isto é, o ter esse ou aquele significado, determina-se pelo seu emprego nesse ou naquele contexto frasal e discursivo efetivos. Esses dois fundamentos da teoria hermenêutica de Schleiermacher indicam que o efetivo, o uso e ocorrência efetivos é que são as razões da operação de interpretação e compreensão. A operação de interpretação funda-se na fixação de duas relações: entre o ato de inscrição ou proferimento particular e o todo da ação em curso; e entre a palavra ou frase particular e

o todo do texto ou discurso. Essa relação parte-todo, ambos particulares e concretos, portanto, efetivos e operativos, substitui a relação entre particular e universal na fundamentação da interpretação (1977, pp. 52-3). Schleiermacher recusou de modo explícito e consequente qualquer recurso à uma linguagem ou gramática universal-possível, ou seja, qualquer recurso a meras possibilidades linguísticas e gramaticais na operação interpretativa.

O ponto específico é a relação entre possibilidade e efetividade linguística. A questão pode ser formulada assim: na interpretação de uma passagem, qual o papel das possibilidades linguísticas na operação hermenêutica de apreensão de sentido? Considere-se a palavra “saudade” na língua portuguesa. Uma certa maneira de falar diz que essa expressão tem muitas possibilidades de uso e que ela, por isso, tem muitos sentidos possíveis. Haveria então uma gama ou esfera de possibilidades gramaticais que o conhecedor dessa língua conheceria e que lhe permitiria ler e compreender as diferentes ocorrências efetivas dessa palavra. Ler, interpretar e compreender, seria tão somente passar do plano das possibilidades para o plano da efetividade. A passagem pela possibilidade seria então uma condição para a interpretação das ocorrências efetivas. A minha arguição é que o intérprete hermeneuta é aquele que recusa a passagem pela possibilidade e que se utiliza apenas do que efetivamente está dado para construir e apreender sentido. O plano da possibilidade aparece sempre como o plano da indeterminação ou da indefinição, e a delimitação do sentido sempre resulta do emprego efetivo, de tal modo que as possibilidades mesmas tem de ser remetidas a usos efetivos (SCHLEIERMACHER, 1977, p. 177).

Para ilustrar esse ponto, consideremos as duas últimas frases do texto *Memorial de Aires*, de Machado de Assis: “*Queriam ser risonhos e mal se podiam consolar. Consolava-os a saudade de si mesmos.*” A ocorrência das duas frases, no momento em que ocorrem, faz infletir o inteiro texto numa outra direção, alterando o sentido do todo, pois essas frases resignificam todas as outras palavras e frases. E, note-se bem, dado o texto inteiro, essas duas frases eram indedutíveis, por não-antecipáveis. Elas não eram possibilidades do texto; elas não eram de modo algum iminentes. Nessas frases a própria língua se faz, se torna possível. O que antes era impossível de se dizer na língua, a partir da efetividade, da eficácia

linguística do ato que as inscreve, vem a ser uma possibilidade a mais: por meio do ato efetivo de sua fala ou inscrição abrem-se possíveis modos outros que os até então disponíveis. A hipostasia está em supor como já desde sempre dada essa possibilidade. Sem essas duas frases, o inteiro texto teria outro sentido. A sua efetividade, tanto no sentido de concreção e existência no texto, quanto no sentido de poder semântico sobre o texto, é o que torna possível a apreensão de sentido do inteiro texto.

2.

A admissão do primado hermenêutico do efetivo, porém, não é sem consequências, pois implica rediscutir as bases das categorizações ontológicas sob as quais o conceito de linguagem tem sido apreendido teoricamente nas diferentes proposições hermenêuticas. Uma resposta à questão acerca do papel da possibilidade na interpretação supõe um posicionamento acerca do conceito de linguagem, e de língua, que embasa o princípio retor da hermenêutica filosofante que circunscreve o âmbito de atuação da inquirição hermenêutica ao linguístico. O primado do efetivo, tal como proponho aqui, diz que aí se trata sempre de *atos linguísticos efetivos* (BRAIDA, 2015, p. 28). O princípio sugere que o dado, a operação e o resultado são sempre já uma frase particular, portanto, um ato efetivado e não um possível. Dito de maneira livre, a inquirição hermenêutica transcorre nos limites estreitos dos atos linguísticos particulares efetivados e ela mesma é um ato efetivo-operativo. Mais ainda, que os atos efetivados não são efetivações de possibilidades já dadas, mas sim efetivações que abrem possibilidades.

Em termos metodológicos, isso significa que a justificação do resultado de uma operação hermenêutica, dados o princípio retor e o princípio da primazia do efetivo sobre o possível, apenas pode ser uma frase efetiva, falada ou escrita. A interpretação, por sua vez, apenas pode ser uma conexão entre frases e palavras efetivamente realizadas. Qualquer recurso a possibilidades não-efetivadas apenas se justifica também como tentativa de conexão entre efetividades. Por isso a recusa de Schleiermacher aos conceitos de língua e estilo genéricos, os quais indicariam possibilidades medianas, mas nunca individualidades efetivas. Em termos ontológicos, isso implica repensar o princípio moderno-fenomenológico que diz

que “*acima da efetividade está a possibilidade*”, de modo que esse “acima” passe a significar que a possibilidade está acima da efetividade *enquanto* estrutura emergente, isto é, enquanto se constitui por abstração sobre a efetividade. O efetivo é o que torna possível, e assim constitui o acesso às possibilidades, pois a efetividade do possível, a sua realidade, funda-se no efetivo-histórico. Para retomar a formulação de Whitehead, *apenas entidades atuais são razões* para o hermeneuta. O quadro de possibilidades, especificamente a armação estrutural-gramatical, que preside o uso da língua em determinado momento de sua história de formação, tem de ser visto como uma estrutura invariante *retida* das experiências e ações linguísticas efetivas passadas, e de modo algum pode ser visto como um *a priori* não constituído pela ação linguística.

O que se diz é que qualquer coisa que seja pensada, ou qualquer coisa experienciada, o é em termos linguísticos. Não se diz que isso transcorre *na* linguagem ou numa linguagem que seria *a única linguagem*. Schleiermacher foi claro nesse ponto. O hermeneuta não pode recorrer a uma linguagem universal, seja ela natural seja ela artificial ou ideal (1977, pp. 368, 420, 461, 364-5) e também não a uma gramática universal. Então, dado o princípio que constringe o pensar a pensar nos limites da linguagem, segue-se que a cada vez esse pensar tem de pensar nos termos de uma dada linguagem atual. Não se quer dizer apenas isso, mas também que esse pensar perfaz-se por meio de atos linguísticos concretos e particulares, pois a linguagem em questão, embora não seja obra do ato individual, perfaz-se unicamente por meio desses atos individuais efetivos.

Admitida essa aproximação, emerge a pergunta pelo conceito de linguagem que apreende a cada vez as linguagens a que o pensar hermenêutico está submetido. Sobretudo, essa pergunta não pode ser evitada por aquele que se dispõe a pensar as afirmações de que “*ser, que pode ser compreendido, é linguagem*” (GADAMER, 2005, p. 479), isso entendido como indicando a “constituição ontológica fundamental”, segundo a qual “ser é linguagem, isto é representar-se”, conforme Gadamer (2005, p. 490). O núcleo dessa afirmação está na correlação entre ser e linguagem, correlação essa que estabelece uma conformidade do ser à linguagem, sem, contudo, implicar a co-extensividade entre linguagem e ser. Tudo o que pode ser tematizado – a experiência, as coisas, o conhecimento, o mundo – está perpassado e constituído como linguagem, na exata pro-

porção em que a linguagem é o meio pelo qual e no qual algo pode se dar como algo. Essa tese reitera obviamente um traço caracterizador do pensamento ocidental desde Parmênides e Heráclito, incluída aí a tradição teológica judaico-cristã, a saber, a marca do *logos-verbum* pelo qual as coisas vêm a ser e são enquanto são compreendidas e conhecidas. Isso não impede, todavia, a sua incompreensibilidade. O entendimento cotidiano e culto recusa essa equação com razões não menos óbvias. O problema é visto como não estando no lado do ser, mas sim no lado da linguagem. O que se deve entender por linguagem quando se diz “ser ... é linguagem”? Que traço é esse, a linguisticidade, que seria universal e absoluto por passar a tudo e a todos? Precisa ela ser já algo, para então fazer depois a mediação entre o pensar e o mundo-ser, como é a bola no jogo de futebol, ou ela seria a própria mediação, como é o agarramento no judô?

A recusa do desvio fenomenológico da hermenêutica implica a recusa de todo *a priori* no mais amplo sentido do termo, ou seja, no sentido de possibilidade, e a afirmação apenas de esquemas prévios enquanto materiais e histórico-efetivos, sobretudo nas considerações sobre as línguas e linguagens. O ponto principal está na reconsideração do conceito de atividade e ato (*Tätigkeit, Aktivität; Tat, Thun*) utilizado por Schleiermacher, Humboldt e, sobretudo, por Nietzsche, enquanto esse conceito é posto como base ontológica para se pensar a atividade linguística. A metafísica da modernidade, ao menos na figura delineada no período que vai do *Discursos de Metafísica*, de Leibniz, até *Ser e Tempo*, de Heidegger, está pré-parada pelo princípio da primazia ontológica da possibilidade sobre a efetividade sob um aspecto bem determinado, a saber, o de que a possibilidade *não é um feito* dos falantes e agentes, mas antes que o plano do possível é uma condição e o plano da atividade efetiva é um plano condicionado. O esforço de reversão desse dogma tem sido já exercitado por pensadores como Nietzsche (1992), Whitehead (1978) e Deleuze (1988), entre outros, sob o nome de “destranscendentalização”, mas também, penso eu, é a principal lição de Schleiermacher e Gadamer, constituindo assim ainda a tarefa do filósofo hermeneuta. O desvio fenomenológico, enquanto uma retomada do princípio moderno, isto é, da primazia das verdades de essência sobre as verdades de fato, está localizado justamente na inversão da relação entre efetividade e possibilidade.

Gadamer indica com clareza, embora seja muito cuidadoso nesse ponto, a permanência da estratégia transcendental em Heidegger (2005, p. 353 [268]) justamente como forma de dar ao hermenêutico uma “abrangência universal”. Todavia, já ali o “transcendental” era revertido pela consideração das condições históricas, pois, “o fato de que todo comportar-se livremente com relação ao seu ser não possa remontar para além da facticidade desse ser constitui o núcleo central da hermenêutica da facticidade e sua oposição à investigação transcendental constitutiva da fenomenologia de Husserl” (idem). Ao introduzir a consideração histórica, isto é, ao reconhecer no plano da consideração teórica a efetividade ontológica da condição histórica, Heidegger abandona o idealismo transcendental husserliano. O reconhecimento da relevância do movimento de Heidegger, todavia, não implica que Gadamer o subscreva integralmente. A meu ver, nesse ponto Gadamer, de modo consistente com a história da hermenêutica moderna, faz a tentativa de eliminar completamente os resquícios transcendentais. Essa reorientação da consideração filosófica, direcionada para o “fazer jus à historicidade da compreensão” irá levá-lo a explicitar a efetividade do histórico no conceito de histórico-efetivo (*wirkungsgeschichtlich*) (2005, p. 447 [346-7]), que tem como consequência principal a limitação da filosofia da reflexão, isto é, da filosofia transcendental (2005, p. 25 [16]).

3.

Dois esquemas de inteligibilidade são recorrentes na tentativa moderna e apriorista de explicar a função constituinte da linguagem. O mais difundido é o *da atividade e do produto*, pelo qual a linguagem visada pelo filósofo seria um princípio ativo, ou faculdade, e as línguas e simbolismos seriam o produto ou a manifestação material desse princípio. O outro esquema é o *da regra e da aplicação*, pelo qual a linguagem visada pelo filósofo seria o conceito ou regra, e as línguas e simbolismos particulares seriam o arranjo material resultante da sua aplicação. No primeiro caso, se contrapõe a *linguagem* às línguas e simbolismos, sob o esquema de um para muitos; no segundo, se contrapõe a *gramática universal* às gramáticas e regramentos das línguas e simbolismos efetivos, sob o esquema da regra geral e das regras parciais. Em qualquer dos esquemas,

o filósofo exclui de sua consideração *a efetividade concreta e operativa*, sempre particular, das ocorrências linguísticas, seja a efetividade histórica das línguas particulares seja a efetividade dos atos de fala e escrita em sua particularidade, para considerar apenas os princípios e estruturas prévios à experiência.

O termo “linguagem”, que indicaria aquilo que seria coetâneo ao ser e à experiência, a linguagem em termos ontológicos, indicaria não as línguas e simbolismos particulares, nem mesmo o inteiro conjunto disso, mas antes nomearia aquilo de que esse conjunto é uma manifestação parcial ou realização seletiva. Quando Husserl e Chomsky falam de “gramática universal”, ou quando Heidegger e Puntel falam de “linguagem”, obviamente eles não estão falando do português no qual nós estamos nos entendendo, pois, para esses autores a linguagem e a gramática universal não são produtos humanos, no sentido de não serem resultados emergentes da prática de interação cooperativa histórica. Antes, eles querem indicar e nomear a condição, princípio ou regra, na qual e pela qual algo como uma fala em português pode ocorrer. E essa condição seria também a condição na qual e pela qual uma fala em japonês pode ocorrer e ocorre. Enquanto tal, ou seja, enquanto condição ontológica, gramática ou linguagem, nesse sentido, não podem ser confundidas e muito menos restringidas às ocorrências particulares de língua portuguesa e japonesa enquanto essas ocorrências são atos e fatos históricos-efetivos. A condição ou princípio, denominado “gramática” ou “linguagem”, escapa à ação humana e por conseguinte não é um fato histórico; o português e o japonês, inclusive suas gramáticas, ao contrário, seriam resultantes da ação humana e assim fatos históricos. Porém, se a linguagem, contraposta às línguas, não é uma realidade histórica, enquanto condição ontológica, ela também não é um fato natural. Se a linguística atual encontra e delimita seu objeto ora como um fenômeno evolutivo-biológico ora como um fenômeno histórico-pragmático, isso diz respeito às línguas e simbolismos particulares. O filósofo, na sua figura moderna, inclusive as mais das vezes o hermeneuta, porém, aloja-se ou no transcendental ou no principal, sob a justificativa que opera no plano ontológico. Esse dúplice auto-exílio, da história e da natureza, como gesto de ascese e de ascensão, a meu ver fundamenta o patamar de consideração filosófica não-hermenêutico *par excellence*.

4.

Agora, se abdicarmos desses metaconceitos de gramática universal e de linguagem principial, por meio de uma decisão metodológica de recusa de qualquer ascetismo, resta-nos ainda o retorno à efetiva pluralidade das línguas e simbolismos históricos, enquanto artefatos historicamente constituídos pelos atos de fala e de escrita particulares, os quais não estão ancorados seja numa realidade natural prévia já linguística seja numa realidade transcendental *a priori* já linguística. Isso significaria admitir, em termos metódicos, *a condição de artefato da linguagem*. O que significa, por um lado, conceber o fenômeno das línguas e simbolismos como não regido por uma essência ou substância, seja ela natural ou ontológica; por outro, significa conceber *a efetividade linguística, na sua atualidade, como primeira, e as gramáticas e sistemas linguísticos enquanto produtos abstratos genéricos secundários e dependentes*, ou seja, significaria *inverter a ordem de explanação ontológica entre a efetividade e a possibilidade*, e entre pluralidade e unidade; sobretudo, inverter os termos entre condição e condicionado. Pois, nos dois esquemas, o da gramática universal de Husserl-Chomsky e o da linguagem de Heidegger-Puntel, a possibilidade e a unidade são postas como condição (de possibilidade e pluralidade) das línguas e simbolismos efetivos.

A minha suspeita é que, em termos hermenêuticos estritos, se nos atemos na interpretação e compreensão ao dado histórico-efetivo de linguagem, temos de recusar toda inferência que esteja fundada em construções meramente possíveis ou impossíveis, mas que não têm registro histórico. O que significa que toda inferência fundada em possibilidades tem de ser recusada como abstração imaginária, com o argumento de que qualquer construção que seja projetada fora de um emprego efetivo na fala ou escrita está excluída por princípio como improvável. Digo improvável no preciso sentido que frases e sentidos de frases são indedutíveis *a priori*, por definição. O que um falante ou escritor irá dizer na sequência de um encadeamento frasal não é inferível desse mesmo encadeamento; mais ainda, o que ele poderia ter dito e também o que uma frase poderia significar não são possibilidades, mas indeterminações efetivas. Da frase *“Queriam ser risonhos e mal se podiam consolar”* nada indica, e também do inteiro texto anterior, que virá essa outra: *“Consolava-os a saudade de*

si mesmos". Esse fato primal é a razão principal que fez Schleiermacher, de modo seguro, e Gadamer de modo vacilante, afirmarem que apenas as meadas efetivas, os discursos e escritos concretizados, os atos de fala e escrita atuais, são o objeto, o alfa e o ômega, do hermeneuta.

5.

Esse aspecto tanto se aplica ao dizer quanto ao que é dito, tanto à frase quanto mais ao seu sentido. Palavra e sentido são artefatos. Enquanto artefatos, tanto a palavra quanto o sentido estão constrangidos pela singularidade, uma vez que toda projeção a partir de possibilidades não permite a sua previsão e antecipação. Mas o ponto do hermeneuta aplica-se prioritariamente ao dito e ao sentido. Isso é o que há, e isso é *pura efetividade* indedutível e para a qual as possibilidades e impossibilidades antecipáveis em abstrato não são nem guia nem indicação. Consideremos a anotação final do *Memorial de Aires*, de Machado de Assis:

Há seis ou sete dias que eu não ia ao Flamengo. Agora à tarde lembrou-me lá passar antes de vir para casa. Fui a pé; achei aberta a porta do jardim, entrei e parei logo.

— Lá estão eles, disse comigo.

Ao fundo, à entrada do saguão, dei com os dois velhos sentados, olhando um para o outro. Aguiar estava encostado ao portal direito, com as mãos sobre os joelhos. Dona Carmo, à esquerda, tinha os braços cruzados à cinta. Hesitei entre ir adiante ou desandar o caminho; continuei parado alguns segundos até que recuei pé ante pé. Ao transpor a porta para a rua, vi-lhes no rosto e na atitude uma expressão a que não acho nome certo ou claro; digo o que me pareceu. Queriam ser risonhos e mal se podiam consolar. Consolava-os a saudade de si mesmos.

Um pensador desavisado, poderia pensar que Machado de Assis poderia finalizar esse texto na penúltima frase. Isso parece possível quando se pensa que a possibilidade precede a efetividade. Mas, efetivamente a última frase diz "*Consolava-os a saudade de si mesmos*". Essa frase reveste o inteiro texto de um sentido que sem ela ele não o teria. A efetividade dessa frase, o seu ter sido escrita nessa posição, abre as possibilidades e as impossibilidades de interpretação. E, enquanto singular, ela não era

de modo algum antecipável, mesmo tendo em vista a inteira conexão de sentido do texto. Falamos então do toque de genialidade, e desse modo obscurecemos o que era claro: essa frase é um artifício, um artefato cuja inscrição instaura um sentido único ali onde não havia, e o faz, não por recorrer e reativar uma condição prévia ou por retomar e restringir uma possibilidade genérica. Ao falarmos em genialidade queremos justamente indicar que essa frase era *de todo* inesperada e indedutível. Se lemos a sequência do parágrafo não podemos deduzir essa frase, mesmo tendo em vista a penúltima. Não há gramática ou linguagem de cuja vigência ontológica seria antecipável seja já a frase “*Queriam ser risonhos e mal se podiam consolar*”, e muito menos ainda a passagem dessa para a frase “*Consolava-os a saudade de si mesmos*”. Talvez essa seja a primeira ocorrência na língua dessa construção, e, por ter sido escrita, agora há a possibilidade de se escrever assim e, sobretudo, de ser lida assim, tendo em vista as frases escritas antes e naquela sequência.

Com esse exemplo, eu quero sugerir o aspecto que é justamente a condição artefactual da língua que explica a sua variabilidade e sua produtividade. Enquanto artefato, a língua está de antemão dependente dos usos e apropriações, portanto, dos atos de fala e escrita, no que se refere ao seu sentido. A atividade linguística é tal que o seu poder-ser e o seu ter-sido não pré-dominam sobre o seu estar sendo efetivo. Ao contrário, tal como a última frase de *Memorial de Aires*, cada ato linguístico atual-efetivo inflete e instaura um sentido cujos efeitos vigem para trás e para frente: o que foi dito e o que será dito apenas se determinam pelo dizer efetivo atual. O ter-sido e o poder-ser linguístico estão fundados nesse estar sendo efetivo da atividade linguística nos atos concretos de fala, inscrição e leitura. A linguagem é atividade efetiva: o ter-sido e o poder-ser são projeções por abstração sobre essa atividade em curso. Tal como já insistia Schleiermacher, a inteira língua é um meio para o falante realizar seu ato, ato esse que constitui a língua. Contudo, o falante mesmo foi constituído como falante dessa língua pela atuação efetiva da língua. Mas, isso não implica que a língua seja algo transcendente a todos os atos linguísticos e muito menos que ela não seja uma construção histórica. A língua é um construto histórico, uma invariante relativamente estável re-tida do passado, e herdada pelo falante atual, mas de modo algum ela é impérvia à experiência histórica e aos atos de fala efetivos. O próprio Ma-

chado de Assis, no parágrafo acima mencionado, indica essa condição, ao simular aquilo que ocorre nas conversas efetivas, ao escrever: “*vi-lhes no rosto e na atitude uma expressão a que não acho nome certo ou claro; digo o que me pareceu.*” As duas frases finais do livro, assim, são tentativas de dizer aquilo que não é ainda possível dizer. Nelas o narrador inventa uma possibilidade. Nas palavras de Gauger (1994), trata-se aí do exercício da capacidade dos indivíduos, embora condicionada também por uma constelação histórica, de influir de maneira transformadora sobre a própria língua e sobre a forma, da qual se escreve nela. Os indivíduos com ‘poder sobre a língua’ transmitem a língua, na qual eles escrevem, em estado *transformado* para as gerações posteriores (p. 47).

Isso pode ser ilustrado com outra frase não menos importante da literatura brasileira. O conto “Rútilo Nada” Hilda Hilst o finaliza com a frase “*Tudo o que é humano me foi estranho*” (2003, p. 103) e isso, por ser assim e não de qualquer outro modo, transforma um texto cômico-sarcástico num texto trágico-metafísico. Assim como no texto de Machado, que *refere* o problema de não encontrar o nome ou palavra adequados para dizer o que quer dizer, isto é, para dizer o que lhe ocorreu, e então usa a expressão “saudade de si mesmos”, o texto de Hilda também se abre referindo o que não tem nome e ao fundo não linguístico que vem à palavra, com as frases:

Os sentimentos vastos não têm nome. Perdas, deslumbramentos, catástrofes do espírito, pesadelos da carne, os sentimentos vastos não tem boca, fundo de soturnez, mudo desvario, escuros enigmas habitados de vida, mas sem sons, assim eu neste instante diante do teu corpo morto. Inventar palavras, quebrá-las, recompô-las, ajustar-me digno diante de tanta ferida, teria sido preciso, Lucas meu amor, meus 35 anos de vida colados a um indescritível verdugo, alguém Humano, e há tantos indescritíveis Humanos feitos de fúria e desesperança, existindo apenas para nos fazer conhecer o nome da torpeza e da agonia. (2003, p. 85)

A palavra “Humano” aí repetida não diz o que se quer dizer. A efetividade do texto, enquanto ato de ajuste, o fará. O dizer se perfaz como um “ajuste” à situação, e esse ajuste exige recriar a língua. O que ainda não tem nome, não o tinha não porque ainda não fora nomeado, mas antes porque é o texto na sua inteireza que irá perfazer a situação e explicitar o que ocorre tornando possível a dicção. A frase final, “*Tudo o que é humano*

me foi estranho”, indica a inadequação da palavra “humano”, retomando o problema inicial. E, ainda assim, essa frase não era de modo algum previsível, e muito menos era necessária, ou impossível. Contudo, uma vez escrita e posta ali, faz o inteiro texto entrelaçar-se nela e ganhar um sentido cuja compreensão depende inteiramente do sentido em que essa frase é lida. A efetividade dessa frase é que nos permite compreender o inteiro texto sob esse ou aquele sentido. Enquanto artefato, enquanto artifício da escritora, essa frase perfaz um sentido antes impossível, por conseguinte, essa frase, a sua efetividade, torna possível o sentido e o próprio texto como significativo.

6.

A linguagem como um artefato, portanto, não é um instrumento passivo cujo emprego preservaria intactos o agente e o mundo. As frases “*Consolava-os a saudade de si mesmos*” e “*Tudo o que é humano me foi estranho*” são artefatos, nesse sentido. Elas são efeitos da história efetiva e efetadores históricos da língua portuguesa brasileira, pois elas *instauram* sentido e perfazem a língua e o mundo no qual elas e o inteiro texto a que pertencem tem sentido. Os sentidos delas, pelos quais elas podem ser apreendidas como significativas, não estavam já prontos e disponíveis como possibilidades antes de sua inscrição e leitura. Uma vez ditas ou escritas, essas frases é que tornam possível uma possibilidade de falar e escrever, por sua eficácia. A efetividade dessas frases, claro, funda-se na história efetiva que faz efeitos no escritor e no leitor. Porém, a efetividade da língua não implica que se possa deduzir essa possibilidade como uma possibilidade prévia. Essa possibilidade apenas emerge juntamente com o ato de fala, inscrição e leitura, o qual perfaz a própria possibilidade no sentido de tornar possível a si mesmo como ato significativo.

Por isso, para deixar claro esse aspecto ativo e constitutivo dos artefatos, e como explicitação do conceito de “*wirkungsgeschichtlich*”, eu prefiro usar a expressão bárbara “efetividade genealógico-performativa”, pela qual são indicados os três aspectos fundantes do fenômeno: a primazia da efetividade, a historicidade, e a performatividade ou atividade constituinte. Uma atividade genealógico-performativa não permite a distinção, ou melhor, a separação entre efetividade e possibilidade, e entre

necessidade e contingência. Obviamente, com essa expressão estou fazendo referências e deferências ao conceito pelo qual Schleiermacher e Humboldt pensaram a linguagem, o de *Thätigkeit/Aktivität*, e também ao conceito que Nietzsche posicionou como o mais básico, a saber, o de *Aktivität*. Nesses conceitos, quando aplicados na consideração da linguagem e do sentido, está claramente indicada a proveniência e a efetividade de um ato (*Tat, Akt*), na base de todo artefato, e também se indica tanto o aspecto genealógico quanto performativo e, assim, o caráter artefactual da experiência de sentido.

O melhor exemplo de efetividade genealógico-performativa está justamente no caso da atividade linguística. Se abandonamos esses conceitos que colocam de saída as línguas e simbolismos particulares, e sobretudo os atos de fala e escrita, como secundários e derivados, então, toda potência ontológica tem de ser dada a essas realidades históricas e artefatuais, e a esses atos pelos quais se perfaz isso que se denomina linguagem e sentido. O fato da linguagem é na verdade um feito (*Tatsache*) contingente, portanto, nem uma possibilidade pura nem uma necessidade real. O ter sido já *feito* das frases de Machado e de Hilda se impõe a nós posteriores como uma contingência, mas também como um dom com o qual nós temos de lidar: esses feitos abrem possibilidades de fala e escrita, ao mesmo tempo em que tornam possíveis e excluem outras leituras dos textos a que pertencem. Todavia, enquanto *coisa feita*, enquanto artefatos, de modo algum eles são condições *a priori* de possibilidade a nos determinar.

O que se faz necessário, por conseguinte, é recusar a própria separação entre efetivo e possível: *o efetivo torna possível*. O que significa dizer que os feitos efetivos de uma língua abrem e tornam possível essa mesma língua, mas não a constroem de antemão. O ponto decisivo é a apreensão dos atos de fala e escrita particulares sob a decisão metódica que os toma como instauradores contingentes de efetividade linguística, e não como instanciadores da possibilidade, portanto, que os toma como um perfazer e não como um padecer. Com essa decisão metódica, o filósofo se desfaz da ilusão do *a priori* e da *possibilidade* anteriores a toda experiência e atividade. Isso não significa que o pensamento não irá considerar possibilidades para além do efetivo e do atual. Ainda podemos dizer que uma teoria ou conceito indica uma possibilidade, e que o pensar refletido

opera no plano da possibilidade antes que no plano da efetividade empírica. Todavia, essa conversa de modo algum pode ser entendida como se o possível e a possibilidade estivessem disponíveis fora de qualquer efetividade atual. A possibilidade antes é tornada possível por alguma efetividade construída e constituída previamente. Aqui se faz necessária uma extrema precaução contra a ilusão: a possibilidade, sim, está acima da efetividade, mas isso indica apenas que ela é uma abstração alcançada por um ato efetivo de ascensão semântica ou eidética via uma operação formal de abstração por sobre uma multiplicidade efetiva.

7.

A minha primeira sugestão, por conseguinte, consiste na proposição de que o conceito de linguagem apropriado à hermenêutica é aquele que caracteriza a linguagem como artefato histórico genealógico-performativo. “Língua portuguesa”, “Gramática”, “Linguagem de primeira ordem”, “Linguagem” indicam modos abertos pelo existir efetivo de certos jeitos de agentes se ajustarem interativa e cooperativamente entre si e à situação, de falar, de se comunicar e escrever, articulados concreta e materialmente por indivíduos e grupos. A expressão “língua portuguesa brasileira” tanto significa a possibilidade, o conceito, quanto os atos efetivos de fala de certos indivíduos. Cabe ao pensador lúcido não inverter a ordem de fundação entre um e outro: primeiro o efetivo, depois o possível. Ambos, porém, como artefatos e artifícios da atividade humana de interação cooperativa em ações concretas em curso. A língua portuguesa brasileira é uma ação interativa cooperativa em curso que se perfaz nos atos efetivos de fala e escrita.

A *efetividade da ação* linguística é o primeiro traço da não-transcendentalidade da linguagem. O segundo aspecto da experiência de sentido, que determina o seu caráter *a posteriori* e não transcendental, é a *efetiva materialidade* tanto da doação quanto da apreensão de sentido. O sentido apresenta-se indissociado de veículos materiais cuja materialidade é constitutiva de sua validade e efetividade. E essa materialidade não é da ordem da substância e do natural, menos ainda do transcendental, mas antes se perfaz como artefato e artifício. A materialidade da língua, do sentido e do significado, embora se imponha de modo incontornável,

é ela mesma uma coisa feita e tem de ser performada a cada vez: foneticamente, graficamente, materialmente. O sentido, mas também a língua, apresenta-se como coisa, como matéria que nos toca no plano do corpo e do espaço.

Admitir que a experiência de sentido seja assim desligada e distraída de qualquer anteparo prévio é sem dúvida conceder o máximo de efetividade à própria experiência (BRAIDA, 2013, p. 100) e ao acontecer da própria coisa (GADAMER, 2005, p. 625). Nem a experiência nem a coisa se dão sob os conformes prévios de uma estrutura que não provém delas mesmas e da ação em curso na qual elas tem consistência. O ato, a atividade, é tudo e não há nada antes senão atos e atividades. O ato de fala é performativo no sentido de que perfaz por sua própria execução, isto é, por sua efetuação, sua própria possibilidade. Ao ser dita ou escrita uma frase, então, se ela é efetiva como ato linguístico na ação em curso, então sua efetividade perfaz sua possibilidade. E, assim, torna-se possível falar e escrever desse modo, o que, antes de sua dicção ou inscrição, não era nem possível nem impossível. Esse não ser possível nem impossível *a priori* é a marca do artefactual e performativo. A ação ainda em curso de escrever e ler em português brasileiro o que acontece, enquanto ação que perfaz as próprias condições de sentido e assim também o sentido do que acontece, como nas frases de Assis e Hilst, longe de ser uma ação de “submissão”, que está “a serviço” do acontecimento e da tradição, embora seja isso também, é uma atividade efetiva e performativa das estruturas prévias pelas quais ela mesma tem sentido.

REFERÊNCIAS

ASSIS, Machado de. *Memorial de Aires*. Rio de Janeiro: Civilização Brasileira, 1977 [1908].

BRAIDA, C. R. *Filosofia e Linguagem*. Florianópolis: Rocca Brayde, 2013.

_____. “Compreensão hermenêutica e suspeição genealógica”, *PERI*, v. 07, n. 01 (2015): 1-33.

DELEUZE, G. *Diferença e repetição*. Trad. Luiz Orlandi e Roberto Machado. Rio de Janeiro: Graal, 1988.

GADAMER, H.-G. *Verdade e método I-II: traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*. Petrópolis: Vozes, 2005.

GADAMER, Hans Georg. *Hermenêutica em retrospectiva*. Petrópolis: Vozes, 2007.

GAUGER, Hans-Martin. “O estilo de Nietzsche: Exemplo: *Ecce Homo*”, em Ch. Türcke, *Nietzsche: uma provocação*. Porto Alegre: Ed. Universitária, 1994.

HEIDEGGER, M. *A caminho da linguagem*. Trad. Márcia S. C. Schuback. Petrópolis, Vozes, 2003.

HILST, Hilda. *Rútilos*. São Paulo, Globo, 2003.

HUMBOLDT, W. *Linguagem, Literatura e Bildung*. Org. de W. Heidermann e M. J. Weininger. Florianópolis: UFSC, 2006.

LONGO, Giuseppe. “How Future Depends on the Past and on Rare Events in Systems of Life”, 2015.

NIETZSCHE, F. *Genealogia da Moral*. São Paulo: Brasiliense, 1987.

_____. *Além do bem e do mal*. São Paulo: Companhia das Letras, 1992.

NOVAES, Catarina D. *Formal languages in logic: a philosophical and cognitive analysis*. Cambridge UP, 2012.

PUNTEL, L. B. *Estrutura e Ser*. São Leopoldo: Ed. UNISINOS, 2008.

SCHLEIERMACHER, F. D. *Hermenêutica: arte e técnica da interpretação*. Petrópolis: Vozes, 2000.

_____. *Hermeneutik und Kritik, hrsg. eing. Manfred Frank*. Frankfurt: Suhrkamp, 1977.

SCHNÄDELBACH, H. *Philosophie in Deutschland 1831-1933*. Frankfurt: Suhrkamp, 1983.

TOMASELLO, Michael. “The usage-based theory of language acquisition”, in Bavin, E.L. (ed.) *Cambridge Handbook of Child Language*. Cambridge: Cambridge University Press, 2009, pp. 69–88.

VAN VALIN, Robert Jr. *Exploring the Syntax-Semantics Interface*. Cambridge: Cambridge University Press, 2005.

WHITEHEAD, Alfred N. *Process and Reality*. Ed. B. G. Griffin and D. W. Sherburne. New York: Free Press, 1978.

Hermenêutica filosófica e ética: a filosofia prática e o retorno de Siracusa

Leonardo Marques Kussler
(UNISINOS)

1 INTRODUÇÃO

Em um primeiro momento, responder ao questionamento do que seja *teoria* parece uma tarefa pueril. Entretanto, pensar nesse conceito como algo reduzido apenas à oposição da *prática*, como instituiu a ciência moderna, é problemático. Parte da intenção e da proposta de Gadamer, ao formular sua tese sobre a hermenêutica filosófica, era, além de explicitar a diferença entre uma hermenêutica metodológica e filosófica, meramente aplicada à interpretação de textos na Idade Média e na Modernidade, esmiuçar essa díade. Juntamente a isso, a hermenêutica gadameriana propõe, de forma implícita, uma *tarefa ética* e um posicionamento de uma filosofia relacionada ao *modo de vida* do sujeito filosofante. No presente artigo, propomo-nos a: a) abordar como Gadamer explora o tema da teoria e da prática, conjuntamente ao tema da *filosofia prática*, de matiz grego, e adequá-los à contemporaneidade, ressignificando-os; e b) esclarecer como e por que é possível pensar uma ética não sistemática a partir da proposta gadameriana de hermenêutica filosófica. Nosso objetivo principal é reforçar a discussão acerca da ineficiência em se pensar na teoria e na prática como opostos binariamente compreendidos e explorar, pois, uma *postura ética* a partir da tarefa prática da hermenêutica filosófica.

Na primeira seção, exploraremos como Gadamer argumenta acerca do conceito de filosofia prática, que, de início, aborda a insuficiência de pensarmos a teoria como oposto natural da prática, pois, com base na filosofia grega, especialmente platônica e aristotélica, nota-se que o aspecto *teorético* também é uma forma de prática contemplativa. A partir de conceitos como *racionalidade prática*, *deliberação*, *prudência*, *boa escolha*, Gadamer explora alguns elementos da filosofia prática, indicando alguma relação entre a abstração filosófica e a efetivação de conceitos na vida do

filósofo, especialmente no que tange às dimensões do ético e do político, do privado e do público. Assim, nosso propósito é clarificar por que Gadamer defende que a hermenêutica filosófica é uma *postura*, que, portanto, exige uma prática em contrapartida com o que é compreendido pelo/no sujeito por meio da *experiência de compreensão* e possibilita pensar em *melhores deliberações* em nossas vidas.

Quanto à ética implícita de Gadamer, na segunda seção, esboçaremos algumas características de como Gadamer se preocupa em enfatizar a dimensão prática de sua hermenêutica filosófica como algo que parte da prática e culmina, também, nesta. Assim, quando o autor argumenta que a compreensão parte de nossas pré-concepções, da tradição na qual estamos incluídos, de nossas condições existenciais, também está argumentando sobre a implicação existencial que o processo de compreensão institui. Pensar nas pequenas ações de cada sujeito é pensar, também, na condução da vida de diversos sujeitos em uma comunidade, na convivência política, e é por isso que compreender a si mesmo também é uma forma de compreender o outro. Por isso, mostraremos como Gadamer elabora sua filosofia com base naquilo que a experiência filosófica também traz de virtuoso e benéfico para o sujeito, visto que a compreensão que lhe interessa é aquela que pode ser, também, efetivada, vivida. Desse modo, exporemos como pensar na ética a partir dessa postura dialética e existencial, que se ocupa do *cuidado de si*, da *escuta* e do *diálogo*, que são características de uma atividade propriamente ética. Por fim, traçaremos alguns comentários sobre a necessidade de não descolar os discursos filosóficos (teoria) à vida propriamente filosófica (prática), de modo que enfrentemos, nós, também, nossas viagens a Siracusa.

2 GADAMER E A DIMENSÃO DA FILOSOFIA PRÁTICA

Após a publicação de *Verdade e Método*, muitas críticas foram direcionadas à hermenêutica de Gadamer, que, tentando respondê-las, publicou, em 1972, publicou *Hermenêutica como filosofia prática*, que, posteriormente, foi organizado em uma coleção de ensaios e traduzido no volume conhecido como *A razão na era da ciência*, do início da década de 80, que incluía, também, *Hermenêutica como tarefa teórica e prática*. Uma das principais críticas concentrava-se sobre a díade *teoria-*

-prática, que se relacionava diretamente ao conceito de *método* abordado por Gadamer em contraposição ao *método da ciência moderna*. Assim, para justificar a hermenêutica como uma forma de conhecimento prático, Gadamer propõe uma genealogia conceitual da *ciência grega*, que se subdividia entre *prática* e *teorética*, isto é, a *filosofia política* e a *metafísica*. Não se trata, pois, de uma oposição entre *ciência* e *aplicação*, mas entre *tipos de conhecimento*, o que difere plenamente da concepção moderna e contemporânea entre *teoria* e *prática*.

Πράξις [Práxis] não significa *oposto à ciência*, tampouco *oposto à teoria* – o aspecto *teorético*, que, como veremos, também é uma *prática*. A *prática*, no sentido em que Gadamer aborda — que nada mais é do que uma releitura do conceito grego –, significa *ação* e *escolha por um modo de vida*. Assim, de acordo com a proposta de Gadamer (2007a, p. 231) “[...] [a] filosofia prática é determinada pela linha traçada entre o conhecimento prático da pessoa que escolhe livremente e a habilidade adquirida pelo especialista, que Aristóteles nomeia *techne*”. Não há uma relação direta entre *filosofia prática* e *artes e ofícios*, mas, sim, com o que constitui o *modo de ser* de cada ser humano, sua ἀρετή [areté]. Então, a filosofia prática, resgatada por Gadamer de Aristóteles e Platão, compõe-se de uma *característica humana de saber escolher* [προαίρεσις = proaíresis], que pode ser desenvolvida tanto com orientações de preceitos fundamentais, *virtudes*, ou na forma de *prudência* na deliberação ou no aconselhamento que orienta o reto agir.

Mas isso seria um sistema ético? Se sim, trata-se de uma proposta normativa ou deontológica? Para Gadamer, como trataremos na segunda seção, é difícil encontrar uma proposta ética tal como se compreende em um *sistema ético*, mas há indicações, sugestões e projetos bem traçados. Desde sua tese de habilitação – *Ética dialética no Filebo de Platão*, de 1931 –, a proposta gadameriana é de uma *ética dialética*, que compreende que essa *filosofia prática* “[...] deve surgir da própria prática e, com todas as típicas generalizações que trazem à consciência explícita, ser relatada de volta à prática” (GADAMER, 2007a, p. 231). Apesar de a filosofia prática se assemelhar a uma *técnica*, ela exige uma relação de compreensão e prática após tal compreensão, em um processo circular, e, além disso, propõe um questionamento sobre o *bem*, que denota uma dimensão ética.

O modo de aplicação mais comum da hermenêutica, como bem destaca Gadamer, forma-se no *diálogo* ou na *discussão*, que é fértil quando as

partes encontram uma *linguagem comum*, um *idioma próprio*. Sempre que entramos em uma discussão, cada um de nós possui uma *visão de mundo* [*Weltanschauung*] e um modo de *ser-no-mundo* [*in-der-Welt-sein*], mas, ao final do processo, estamos, de alguma forma, modificados. Nesse sentido, todo processo de compreensão é, também, um processo de *autocompreensão* ou *compreensão de si mesmo*. Portanto, há uma forte relação entre a *teoria da compreensão* e a *experiência da compreensão*, o desejo universal de conhecer e o discernimento prático, de modo que o *despertar teórico* acerca da compreensão e a *prática da compreensão*, na hermenêutica filosófica e no modo de compreender a si mesmo, não podem ser separados.

O foco de Gadamer é voltar-se à dimensão de *filosofia prática*, presente tanto em Platão quanto em Aristóteles, para abordar sua hermenêutica filosófica sob as dimensões teórica e prática. Ao defender que a hermenêutica não se reduz ao seu aspecto teórico/teórico, no sentido de ser mera teoria da boa interpretação, como queriam os estudiosos do século XVIII e XIX, Gadamer sublinha a necessidade de se pensar na característica prática da hermenêutica, que trata da experiência instauradora de sentido e de novos paradigmas existenciais. Parte da confusão que dá origem à necessidade de Gadamer explicitar historicamente o contexto da hermenêutica como possuidora de um aspecto da filosofia prática tem ligação direta com as noções de *teoria* e *prática* da ciência moderna.

O que Platão chama de *dialética* – em seus mais variados usos e acepções –, Aristóteles retoma em uma tradição de *filosofia prática*, para abordar questões da vida de cada indivíduo e de sua participação na vida pública, com outros indivíduos, isto é, na política. A filosofia prática aristotélica opõe-se, em parte, à teoria unificada da ciência dialética platônica, propondo o exercício da *racionalidade prática* [*φρόνησις* = *phrónēsis*], que tem a ver com o *momento deliberativo*, de fazer escolhas baseadas em um princípio de *bem* (GADAMER, 2007b). Há, pois, um fim de *mudança existencial*, o que afeta *eticamente* qualquer sujeito, de modo que a teoria filosófica deve ser aplicada na vida dos seres humanos, e não apenas reduzir-se ao seu discurso. Assim, quando se fala em *deliberação racional*, também se trata de um *curso de ação* ou *modo de vida*, ocupando-se, pois, com a ética, que, por sua vez, “[...] simplesmente não se propõe a descrever normas válidas; também quer estabelecer suas validades ou mesmo introduzir normas mais adequadas” (GADAMER, 2007b, p. 251).

Há, inclusive uma relação reconhecidamente acertada entre *retórica* e *hermenêutica*, visto que, respectivamente, uma é compreendida como *arte de articular discursos*, e a outra, *compreender as articulações de discursos*. O reconhecimento entre hermenêutica – que é um processo dialético, que prevê a consciência histórica do sujeito, seus *pré-juízos*, a razão de outrem etc. – e retórica tem relação com o próprio reconhecimento de Platão com relação ao contato da dialética com a retórica. Historicamente, como bem se sabe, Platão é avesso ao ensino da retórica, mas, no *Fedro*, por exemplo, assim como no *Sofista*, defende uma *retórica dialética*, isto é, uma retórica baseada em um *princípio de bem*, que compromete o orador ao seu discurso. A boa retórica é aquela que profere o discurso no momento oportuno, com base na *verdade*, constituindo-se como *discurso autêntico* [αληθινός λόγος = alēthinós lógos], de forma dialética. Aliás, a dialética é compreendida, por Platão, como uma forma de *arte/técnica* [τέχνη = téchnē], que difere das demais *artes/técnicas* [τέχναι = téchnai] por estar implicada à forma de saber mais sublime, a saber, o *bem* [το αγαθόν = to agathón] ou *maior forma de saber* [μέγιστον μαθήματα = mégiston mathémata] (GADAMER, 2007b, p. 252).

Especialmente na perspectiva aristotélica, a “Filosofia prática presuppõe que já estamos formados por concepções normativas [*Vorstellungen*] à luz do que fomos trazidos e que estão na base da ordem de nossa vida social inteira” (GADAMER, 2007b, p. 263). Portanto, o aspecto prático da filosofia, da hermenêutica como algo a ser experienciado e não apenas algo teórico e passivo, liga-se às experiências de vida de um sujeito, que estão sempre em constante alteração. Não se trata simplesmente de uma técnica a ser aplicada, tal como nas ciências naturais, por exemplo, em que se entende determinada técnica a fim de aplicá-la para a obtenção de determinado resultado esperado. Para Gadamer (2007b, p. 264-265), a “Hermenêutica [enquanto filosofia] não apenas é responsável pelos procedimentos aplicados pela ciência, mas também dá conta das questões que antecedem a aplicação de cada ciência [...]”, questões que se encerram no âmbito da ética e da determinação do que é *bom* ou uma *boa escolha* na vida humana.

A filosofia prática, para Gadamer, compreende as dimensões ética e *política*. Como bem vimos, essa proposta ética baseada em uma filosofia prática é mais *ars* do que *scientia*, mais τέχνη [téchnē] do que ἐπιστήμη

[epistêmê]. Esse tipo peculiar de *conhecimento/sabedoria deliberativa* aplica-se, na prática moral-ética, diferentemente do conhecimento teórico da ciência. A hermenêutica gadameriana é “[...] uma filosofia prática que nos ajuda a ‘compreender o sentido do que [uma obra de arte] diz e torná-la clara para nós e para os outros’, e para integrar esses sentidos em nossa autocompreensão [...]” (SIROWY, 2015, p. 520). De acordo com a proposta contemporânea da hermenêutica filosófica de Vattimo (2015, p. 723), “O futuro da hermenêutica deve tomar a forma de uma transformação de hermenêutica em uma filosofia prática ou filosofia da práxis”, e isso significa que há, pois, uma intencionalidade, mesmo que sutil, de uma proposição de uma ética não sistemática, por parte de Gadamer.

Se Aristóteles critica a ideia de *bem* – que é universal e genérica – na vida humana, apresentada por Platão, justamente por achar que esta não pode ser aplicada, Gadamer reconhece a necessidade de expressar uma *applicatio* de sua hermenêutica filosófica como uma forma de adaptação da filosofia prática da Antiguidade para a problemática ética contemporânea. Como parte de sua crítica se fundamenta na interpretação e compreensão distorcidas do conceito de *teoria*, difundido pela ciência moderna, que coloca a teoria como algo extremamente distante e oposto à prática, é natural que, em seu percurso de explicitação da própria hermenêutica como algo extratécnico e extrainstrumental, tente inculcar a noção de uma proposta prática da hermenêutica na vida dos sujeitos.

Gadamer (1986, p. 128) defende que o *bem* de Platão é o *bem prático* que Aristóteles queria, de modo que compreende a crítica de Aristóteles muito mais como uma *adaptação*: “[...] Aristóteles, o criador da física e fundador da filosofia prática, está atrelado à herança socrática em Platão: o bem é o bem prático”. Como já afirmado anteriormente, a ideia de filosofia prática propõe um tipo de conhecimento que se ensina não através do conhecimento teórico abstrativo, mas por meio da *vida comum*, da *vida filosófica em comunidade*. Como no exemplo aristotélico, em que o arqueiro precisa aprender a mirar para realizar um bom disparo, a “Filosofia prática, por si mesma, pode nos assegurar que sabemos como ‘acertar’ o que é correto. Tal conhecimento permanece como fim da prática em si e a virtude de uma racionalidade prática (*phronesis*), que não é precisamente mero artifício (*demotes*)” (GADAMER, 1986, p. 166). Em um paralelo com a arte da medicina, a filosofia deve ser compreendida, em sua prática, como uma forma de *terapia curativa*.

A *experiência científica* – tendo como parâmetro, aqui, especialmente as ciências naturais –, como já mencionado anteriormente, que objetiva considerar-se distanciada o máximo possível da subjetividade humana, difere amplamente da *experiência filosófica*. Novamente, o elemento distintivo da prática nas *ciências naturais* e nas *ciências do espírito* encontra-se, em parte, na compreensão de teoria e prática, visto que, na proposta hermenêutica gadameriana, “A prática é sempre, também, escolha e decisão entre possibilidades. Sempre guarda uma relação com o ‘ser’ do homem” (GADAMER, 2001, p. 17). Trata-se, pois, da problemática suscitada por Gadamer, ao desenvolver sua hermenêutica filosófica, que, ao início, tem que tratar com o problema do *método científico moderno* e da díade *teoria-prática*. A questão centra-se na incapacidade de a ciência moderna reconhecer uma experiência válida além de uma metodologia de conhecimento única, unívoca e monológica.

É nessa perspectiva que “Gadamer apela à tradição da filosofia prática e às concepções de práxis e *phronesis* como um corretivo à crescente difusão insidiosa do pensamento tecnológico” (BERNSTEIN, 2002, p. 279). Obviamente, aqui, o sentido de *pensamento tecnológico* está relacionado à crítica conduzida por Heidegger, que criticara a razão técnica, instrumental e objetificadora da vida humana. Para Gadamer (2001, p. 18), o que a ciência moderna produz é um conhecimento ao *saber fazer*, no âmbito da *técnica*, “E essa não é exatamente uma prática, porque não constitui um conhecimento que se obtenha por meio de uma soma de experiências surgidas da ação exercida sobre uma situação da vida e das circunstâncias em que se cumpre essa ação”.

A seguir, traçaremos alguns fundamentos para o que chamamos de ética hermenêutica, que é parte do projeto gadameriano e que, atualmente, está sendo desenvolvido em diversas pesquisas. Mesmo que Gadamer não tenha tido a intenção, tampouco o objetivo de fundamentar uma ética propriamente dita, seu projeto de hermenêutica filosófica tem relação direta com a noção de filosofia prática e de uma transformação existencial no sujeito hermeneuta, de modo que sua compreensão de si, das coisas e do mundo tem um propósito ético.

3 FUNDAMENTOS PARA UMA ÉTICA HERMENÊUTICA

Na filosofia antiga, especialmente em Platão e Aristóteles, a ética é expressa como uma forma de filosofia prática. Para a tradição grega, *co-*

nhecer o que é bom implica *ser bom* a partir dessa tomada de consciência. Portanto, no momento em que se medita sobre o bem viver, a boa vida humana, exercita-se a prática de *ser bom*; assim, o conhecimento do bem viver implica uma ação, um comportamento correlativo. Diferentemente da ética proposta por Kant, por exemplo, que requer o reconhecimento de uma *lei moral universalizável*, na proposta aristotélica não há *valores*, e sim uma *virtude*. Aristóteles é responsável por clarificar a natureza do *conhecimento moral*, de modo a dar conta do sujeito que julga, escolhe em caso de conflito, uma vez que “Sua análise da *phronesis* reconhece que o conhecimento moral é um modo de ser moralmente o si mesmo, que, portanto, não pode prescindir de toda a concreção do que ele [Aristóteles] chama de *ethos*” (GADAMER, 2007c, p. 284).

Quanto ao modo de julgar e discernir sobre as escolhas a serem tomadas em um momento de conflito moral, na perspectiva aristotélica, é imprescindível destacar que a deliberação depende do *ser do sujeito*. Portanto, assim como na proposta de uma ética dialética do *Filebo* de Platão, por exemplo, em que se opta pela melhor forma de vida por meio de uma *mistura dialética de prazer e saber*, a proposta aristotélica também fundamenta-se na *disposição emocional* do sujeito que julga. O grande trunfo – e também a limitação – de Aristóteles, com relação ao seu mestre, Platão, foi ter reduzido a ética a um patamar naturalizado, isto é, analítico, prático, para situações reais, em detrimento de uma ética baseada em valores metafísicos fortes, com conceitos como *bem, justiça, coragem* etc. O ponto aristotélico é que sua ética deve ser *colocada em prática*, e não apenas *teorizada*, no sentido de quem apenas exercita mentalmente sobre o bem e sobre as boas escolhas.

A relação da ética com a *política*, ao menos nessa perspectiva filosófica grega, se fundamenta no fato de que os *hábitos* [ἦθος = êthos] repercutem-se na *cidade* [πόλις = pólis], pois “Nossas ações são situadas dentro do horizonte da polis, e, assim, nossa escolha do que deve ser feito espalha-se no todo de nosso ser social externo” (GADAMER, 2007c, 286). A proposta que Gadamer deixa transparecer de uma ética filosófica, baseada mormente no projeto aristotélico, é de uma ética que não dependa exclusivamente de fatores transcendentais, especificamente metafísicos, e sim elementos de caráter e de formação de cada sujeito. Nessa perspectiva, não se trata apenas de um *conhecimento moral/razionalidade prática/*

prudência [φρόνησις = phrónēsis] para guiar as deliberações humanas que possui uma *virtude* [ἀρετή = areté], mas de *disposição/hábito* [ἕξις = héxis]. Assim, para Gadamer (2007c, p. 287), “a prática filosófica da ética também tem uma relevância moral, e isso não é uma declaração híbrida ‘acadêmica’ divorciada da ‘vida’, mas, sim, uma consequência necessária do fato de que está sempre situado dentro de circunstâncias que a condicionam”.

Entretanto, Gadamer reconhece limitações na tese aristotélica, que, ao considerar a *melhor escolha* [προαίρεσις = proaíresis], desconsidera pré-juízos subjetivos, tais como condições sociais e históricas do ser humano. Prova disso é a formação ética que cada família, grupo de amigos, comunidade e nação dá a cada indivíduo. Obviamente, há coisas que consideramos *moralmente corretas* e outras que negamos com mais facilidade, por considerarmos, de nosso ponto de vista condicionado por inúmeras razões e formas, *perverso* ou *não natural*. Não há, pois, como estabelecer quais são os parâmetros corretos universalmente, tal como o imperativo categórico kantiano o quis, mas é possível estabelecer parâmetros mínimos para uma existência *não completamente confusa*, em que todo relativismo é válido. Por fim, a ética filosófica que Gadamer ressalta como válida é aquela que, mesmo com suas limitações, reconhece a *condição humana*, que é viver em comunidade e na dualidade do ético-político, do *privado-público*, que se adequa à incondicionalidade da moral humana.

Em sua tese de habilitação, *Ética dialética de Platão: interpretação fenomenológica do Filebo de Platão*, produzida no final da década de 20, mas publicada, posteriormente, em 1931, Gadamer clarifica a noção de dialética proposta por Platão. Esta, por sua vez, promove a situação do ser humano quando faz escolhas em sua vida, optando por algo mais ou menos vantajoso, em um processo que é dialético, que pressupõe a capacidade de dividir o problema e analisar, em partes, para, posteriormente, formar um conceito uno, ao fim. É nesse sentido, pois, que Gadamer desenvolve sua hermenêutica filosófica como algo que tem *aplicação* na vida fática humana, visto que se baseia em uma *racionalidade prática aristotélica*, que, por sua vez, é tratada como um desenvolvimento do processo ético-dialético descrito por Platão.

Gadamer (2002, 380) afirma que “A virtude aristotélica da racionalidade, a *phronesis*, acaba sendo a virtude hermenêutica fundamental. [...] Desse modo, a hermenêutica, essa teoria da aplicação, quer dizer, da

conjugação do universal e do particular, converteu-se para mim numa tarefa filosófica central”. O que se espera da experiência hermenêutica é que ela tenha alguma inspiração, sugestão ou impacto na vida dos sujeitos, de modo que a filosofia expressa por sua metodologia seja, também, *formadora da vida*, dentro da lógica da *filosofia como modo de vida*. Em sua proposta ética, Gadamer (2006, p. 21) afirma que a hermenêutica é baseada, em parte, na *phrónēsis*, que, como explica, é, antes, um conceito platônico estritamente firmado no *diálogo*, que prevê um contato com *o outro*, um *cuidado de si* que considera um *cuidado com o outro*.

Tal como exposto na *Carta VII*, de Platão, a noção de ética é representada pela missão filosófica, a tarefa de tentar *ensinar a ética dialética ao tirano*, o que, como sabemos, se mostrou uma terrível experiência, colocando em risco a vida do próprio Platão. Em sua terceira e última viagem a Siracusa, na expectativa de ensinar a verdadeira filosofia a Dionísio II, por pouco escapa com vida por tentar *dizer a verdade* ou *falar francamente* [παρησία = parrēsía], como seria a função do filósofo. Gadamer inclusive faz menção à dimensão existencial sociopolítica do filósofo contemporâneo com relação à participação de Heidegger no Terceiro Reich. Nesse sentido, assim como também acreditamos, Gadamer (1989) aponta para o fato de que a profissão do filósofo não deveria ser desvinculada à vida deste.

Figal (2002, p. 104), ainda sobre o projeto gadameriano baseado no diálogo e na linguagem em relação ao ser e à vida histórica do ser humano, explicita que

Isso pode ser relacionado ao projeto de Gadamer. De acordo com essa virada traçada da práxis à teoria, uma investigação do Ser da vida histórica surge de uma clarificação da vida histórica em sua plenitude, isto é, a atividade que é. Essa atividade, entretanto, acaba sendo linguística, de modo que a linguagem mostra-se a si mesma enquanto Ser da vida histórica. Seguindo a analogia com a filosofia prática: da hermenêutica filosófica vem a filosofia hermenêutica.

Como bem expressa a filosofia grega de matiz platônico, a *teoria* expressa, primeiro, o caráter *teorético* ou *contemplativo*, que, como afirmado anteriormente, não figura como oposição à *prática*. Com relação à vida política, por exemplo, a noção platônica expressa que, antes de *governar os outros*, deve-se compreender o *governo de si*, isto é, o *autodomínio*, a capaci-

dade filosófico-dialética de controlar os próprios impulsos para, posteriormente, ser capaz de governar um povo. Assim, o ideal de vida contemplativa tem uma aplicação prática e política que é direta. Gadamer (2000a, pp. 38-39) recorda-nos da origem semântica e etimológica de *teoria*, que significa “[...] contemplar, por exemplo, ser espectador de constelações de estrelas, ou ser espectador, por exemplo, de uma partida de xadrez ou participante na festa de uma embaixada. Não significa um mero ‘ver’, constatar o existente ou acumular informação”. Há, portanto, uma intencionalidade prática, política e social da teoria filosófica, que deve ser aplicada como uma forma de *bem viver*, ou *dialética existencial*, tal como Platão o queria, como forma de *responsabilidade racional* pelas deliberações humanas. Ainda sobre o assunto da tarefa do elemento teórico na filosofia, Gadamer (2000b, p. 66) afirma que “A razão solicita a aplicação justa de nosso saber e de nosso poder; e essa aplicação está sujeita sempre a fins comuns que são válidos para todos”, o que implica, mais uma vez, uma contribuição ética.

A grande inovação da proposta de hermenêutica filosófica e de sua proposição ética está no modo como Gadamer faz uso do *idioma da verdade*, de modo que enfatiza a noção previamente elaborada por Heidegger, que distingue *conhecimento* de *compreensão*, em que a segunda representa algo vivido, fático, de posicionamento existencial do sujeito (SCHMIDT, 2011). É por isso que é notável a diferença do que Gadamer propõe como tarefa da filosofia propriamente hermenêutica, dentro das *ciências humanas* [*Geisteswissenschaften*] e o que se costuma compreender como modo de [produção] conhecimento das *ciências naturais* [*Naturwissenschaften*], que busca objetividade e descolamento da subjetividade envolvida no processo de conhecimento. Assim, a verdade que se busca por meio da experiência filosófica é de ordem diferente da *correspondência empírica de variáveis* que se objetiva encontrar nas ciências empíricas desde a modernidade. É por isso que Gadamer trata, primeiramente, em *Verdade e Método*, da relação do sujeito com a obra de arte, pois a verdade que se expressa historicamente e contextualmente em um clássico, em uma determinada tradição cultural, é imprescindível para o impacto emocional, catártico e transformador da existência do sujeito que a experiencia. A verdadeira função da filosofia é transformar nosso modo de *ser-no-mundo*, o que implica, diretamente, uma *transformação ética*, uma *mudança de ethos*.

Aliás, apesar de Gadamer não explicitar que há, abertamente, uma proposta ética em sua hermenêutica filosófica em seus escritos, tampouco em entrevistas, é possível traçar alguns aspectos que corroboram essa *leitura*. De acordo com Schmidt (2012, p. 36), há, pelo menos, quatro indicações que destacam o comprometimento ético da hermenêutica gadameriana, a saber:

[...] primeiro, a hermenêutica centra-se na questão do julgamento ético conforme o desenvolvimento kantiano; segundo, modela-se sobre a noção aristotélica de *phronesis*; terceiro, preocupa-se com a conversação e a escuta; e, quarto, anima-se por um profundo respeito pela alteridade e uma sensibilidade às complexidades das realidades históricas.

Portanto, a ética hermenêutica é baseada não em um imperativo categórico universal, tampouco em uma proposta sistemática ou normativa, por exemplo. O que se propõe como tarefa ética da hermenêutica e, conseqüentemente, da filosofia, é a compreensão do sujeito em seu lugar no mundo, de modo que a ética, assim compreendida, é muito mais uma *promulgação de nossa compreensão que define nosso ser-no-mundo* (SCHMIDT, 2012).

Não é técnica, não é apenas teoria, mas é algo *originário*, como na proposta heideggeriana. A posição de Gadamer sustenta que, assim como a compreensão das *ciências humanas* difere daquela das *ciências naturais*, “[...] a linguagem conceitual é insuficiente e inapropriada para a linguagem da vida ética, devido ao caráter de sua articulação e expressão” (SCHMIDT, 2012, p. 40). Diferentemente da linguagem conceitual, a linguagem da vida ética se propõe como um *idioma*, isto é, uma linguagem que não visa a universalidade e a generalização, mas de individualidade, *páthos* individual. É por isso que Gadamer opta pela linguagem da arte como forma de expressão mais adequada ao idioma da vida ética, visto que a experiência com a obra de arte é capaz de absorver a subjetividade e abstrair o intérprete a ponto de que este se esqueça de si mesmo.

A pergunta, pois, aponta para o percurso *da palavra ao conceito* e, especificamente, *do conceito à palavra*, isto é, da elucubração que conceitualiza ideias e da aplicação dessas ideias na vida fática. Apenas no trajeto de uma *dialética ascendente e descendente* é que se fundamenta uma pos-

sível ética, com um *idioma ético*, fazendo com que as palavras encontrem outras pessoas. Nas palavras de Gadamer (2007d, p. 120), “Apenas desse modo, também, seremos capazes de nos contermos, para que permitamos que as visões de outras pessoas sejam reconhecidas”, o que implica um comportamento ético, de alteridade e de preocupação do reconhecimento da[s] singularidade[s]. Por fim, a ética de que Gadamer trata é uma ética do diálogo, uma ética da tolerância, uma ética que reconhece as individualidades e a subjetividade de cada ser humano, pensando na vida em comum enquanto seres humanos que usam sua razão para algo que extrapola a técnica e a ciência.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Apesar de não ser algo explícito em *Verdade e Método*, *magnum opus* de Gadamer, o tema da *deliberação racional* ou da *racionalidade prática/phronética* foi o mote de toda sua produção intelectual. Em diversas ocasiões, Gadamer (2006) afirmara que seu principal objetivo filosófico era abordar o tema da *φρόνησις* [phrónēsis], e, com isso, reestruturar a tarefa prática da filosofia hermenêutica, que diferiria da hermenêutica metodológica, de caráter puramente teórico e passivo, sem relação com a vida fática. Portanto, ao tencionar a relação entre os aspectos teórico e prático da filosofia, Gadamer pensa, em segundo plano, na tarefa deliberativa do ser humano que contextualiza sua existência, seu modo de compreensão e de ser-no-mundo com aquilo que compreende, também, a partir de discursos filosóficos. Assim, o que é compreendido na teoria, no aspecto interiorizante, pessoal e experiencial, deve ser aplicado à vida fática, orientando o sujeito em suas escolhas.

Na primeira seção, abordamos como o problema da *teoria* e da *prática* acompanha Gadamer desde seus primeiros escritos, de modo que o sustentáculo da proposta que endossamos na segunda seção deste artigo, a saber, a de uma ética hermenêutica, tem relação direta com o problema da aplicação da filosofia na vida [em comum] dos sujeitos. Ao acentuarmos a filosofia prática tal como Gadamer o quis, percebemos que a tarefa da hermenêutica é muito mais ética/existencial do que meramente *metodológica/instrumental*. Assim, nossa ênfase, aqui, foi expor o vínculo da proposta filosófica de Gadamer com a vida humana, visto que o foco é a

transformação existencial, que avança conforme o sujeito se atualiza e se realiza a cada novo nível de compreensão. Ao perceber as funções práticas da filosofia, compreende-se as esferas *política* e *ética*, que se coadunam e se desdobram juntamente, visto que a *ética* representa um *modo de [com] portar-se* em determinado grupo, e a *política* é, também, um modo de vida em comunidade, o reflexo da vida privada na esfera da vida pública.

Na segunda seção, nosso intuito foi no sentido de enfatizar especificamente o tema da *ética* com base no que fora abordado, na primeira seção, sobre a filosofia prática. Aqui, optamos por sublinhar o modo como Gadamer compreende a função prática da filosofia de matiz platônico-aristotélico na contemporaneidade, mostrando que toda forma de deliberação depende do *modo de ser* do sujeito, e não especificamente do conteúdo teórico com o qual este tem contato. Contudo, esclarecemos que a *ética* que Gadamer propõe não é uma *ética* transcendental universalizante, tal como a kantiana, ou estritamente metafísica, como a aristotélica-platônica, mas focada no *caráter* e na *formação* de cada sujeito. Isso nos faz entender por que a ênfase e a aposta na experiência estética, de caráter formativo, que, em seu processo de experiência catártica, muda a *visão de mundo* e o *modo de ser* do sujeito.

A *ética* gadameriana é uma *ética* que compreende a condição humana, propondo condições mínimas de uma vida em comum tolerante. É por isso que o próprio Gadamer defende que toda sua teoria adveio de sua prática como professor, como ser humano, de modo que sua postura existencial está diretamente ligada aos seus discursos filosóficos. Mostramos, pois, como a hermenêutica filosófica deve ser vista como algo que tem algum tipo de impacto, de sugestão para uma vida filosoficamente autêntica. Por isso, a tarefa da filosofia hermenêutica e de sua proposta *ética* é como que uma *viagem a Siracusa*, isto é, uma formação que exige a introspecção, a interiorização filosófica, mas, juntamente a isso, a resposta ético-política na vida de cada um. Por fim, a tarefa máxima e ulterior da filosofia hermenêutica gadameriana é a compreensão implicada à existência do sujeito, de modo que quanto mais compreendemos a nós mesmos, às coisas, melhores condições temos de viver.

Viver filosoficamente, pois, é pensar no modo de ser de cada um de nós. Há um modo de ser que pode ser mais ou menos filosófico, mais ou menos consciente de suas próprias atitudes, mais ou menos verdadei-

ro, autêntico e responsável. Para ser filósofo há que se pensar na disposição e na coragem de e para sê-lo. Não há filosofia sem autoimplicação do sujeito filosofante aos discursos nos quais acredita e que formam e guiam sua vida, de modo que toda forma de [auto]compreensão é uma forma de transformação existencial, isto é, uma mudança ética. Somos nós capazes de efetuar a viagem a Siracusa? Somos capazes de superar a elevação da realidade à conceitualidade e voltar aos problemas políticos, sociais de nosso tempo? E quanto à capacidade de viver nosso discurso filosófico e pôr em prática a filosofia em nosso modo de vida? É pensando nessas respostas que o presente estudo se propõe, reforçando a necessidade de se pensar não só na hermenêutica e sua tarefa prática, mas de toda filosofia contemporânea como algo que faça sentido na vida das pessoas e que as ajude a viver e ser melhor.

REFERÊNCIAS

BERNSTEIN, Richard J. The constellation of hermeneutics, critical theory and deconstruction. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 267-282.

FIGAL, Günter. The doing of the thing itself: Gadamer's hermeneutic ontology of language. In: DOSTAL, Robert J. (Ed.). *The Cambridge companion to Gadamer*. Cambridge: Cambridge University Press, 2002. pp. 102-125.

GADAMER, Hans-Georg. *The idea of the good in platonic-aristotelic philosophy*. Translated and with an introduction and annotation by P. Christopher Smith. New Haven; London: Yale University Press, 1986.

_____. Back from Syracuse? *Critical inquiry*, v. 15, n. 2, pp. 427-430, 1989.

_____. Elogio de la teoría: In: _____. *Elogio de la teoría: discursos y artículos*. Traducción de Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000a. pp. 23-44.

_____. Del ideal de la filosofía práctica. In: _____. *Elogio de la teoría: discursos y artículos*. Traducción de Anna Poca. Barcelona: Ediciones Península, 2000b. pp. 59-67.

_____. *El estado oculto de la salud*. Traducción de Nérida Machain. Barcelona: Gedisa, 2001.

_____. Problemas da razão prática (1980). In: _____. *Verdade e método II: complementos e índice*. Tradução de Enio Paulo Giachini. Petrópolis: Vozes, 2002.

_____. *A century of philosophy: Hans-Georg Gadamer in conversation with Riccardo Dottori*. Translated by Rod Coltman with Sigrid Koepke. New York; London: Continuum, 2006.

_____. Hermeneutics as practical philosophy. In: _____. *The Gadamer reader: a bouquet of later writings*. Edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007a, pp. 227-245.

_____. Hermeneutics as theoretical and practical task. In: _____. *The Gadamer reader: a bouquet of later writings*. Edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007b, pp. 246-265.

_____. On the possibility of a philosophical ethics. In: _____. *The Gadamer reader: a bouquet of later writings*. Edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007c, p. p274-292.

_____. From word to concept: the task of hermeneutics as philosophy. _____. *The Gadamer reader: a bouquet of later writings*. Edited by Richard E. Palmer. Evanston: Northwestern University Press, 2007d, pp. 108-120.

PLATO. *Plato in Twelve Volumes – Vol. 7*. Translated by R.G. Bury. Cambridge: Harvard University Press; London, William Heinemann Ltd., 1966.

SCHMIDT, Dennis J. On the idiom of truth and the movement of life: some remarks on the task of hermeneutics. In: FIGAL, Günter (hg.). *Internationales Jahrbuch für Hermeneutik*. Tübingen: Mohr Siebeck, 2011.

_____. On the sources of ethical life. *Research in phenomenology*, v. 42, pp. 35-48, 2012.

SIROWY, Beata. Hermeneutics, aesthetics and the arts. In: MALPAS, Jeff; GANDER, Hans-Helmuth (Eds.). *The Routledge companion to hermeneutics*. London; New York: Routledge, 2015, pp. 519-540.

A perda da prudência na hermenêutica jurídica moderna

Ricardo Araujo Dib Taxi
(UFPA)

1. INTRODUÇÃO

Desde a publicação de *Verdade e Método*, e mais especificamente desde os anos 80, diversos juristas buscaram, em uma perspectiva crítica ao positivismo jurídico, recuperar de alguma forma o movimento da hermenêutica filosófica na compreensão da práxis jurídica. Essa tentativa, em todo caso, acabou se chocando com elementos mais específicos da tradição jurídica e dos pressupostos políticos que a embasam, levando não apenas a aporias, mas dificultando a própria percepção da amplitude do questionamento gadameriano.

Frente a tal panorama, o presente artigo visa trazer à discussão a dificuldade de pensar a hermenêutica jurídica contemporânea a partir dos pressupostos fundamentais da hermenêutica filosófica gadameriana. Mais especificamente, buscar-se-á mostrar como o conceito aristotélico de prudência (*phronesis*), o qual possui um papel central na construção de Gadamer, está a tal ponto ausente da tradição jurídica contemporânea que o diálogo entre as hermenêuticas jurídica e filosófica se torna muitas vezes estérreo.

A conexão entre a perda da prudência no pensamento jurídico moderno e a dificuldade de lidar com a hermenêutica pressupõem, por óbvio, uma conexão inevitável entre a hermenêutica filosófica e um raciocínio prudencial, a qual, muito embora seja bastante debatida como um dos pontos centrais de Gadamer, precisará ser novamente aclarada nessa pesquisa.

Para isso, a pesquisa iniciará apresentando duas formas centrais de compreender o papel da *phronesis* no pensamento gadameriano. A primeira, mais direta, se refere à ontologia da compreensão, à ideia de que interpretar é sempre aplicar a compreensão a um contexto específico, qual seja a situação do interprete. Nesse caso, a prudência é importante na medida em que, na ética aristotélica, o agir prudencial implica não

apenas tomar como dadas as regras gerais, mas pressupõe a capacidade de concretizá-las, redimensiona-las perante a situação concreta. A importância da prudência aqui seria mais de facilitar por analogia a compreensão da hermenêutica.

Além desse sentido, mais diretamente perceptível em *Verdade e Método*, é possível notar a prudência na hermenêutica gadameriana em um sentido mais propriamente aristotélico, denotando a virtude da boa deliberação¹, a sensibilidade necessária à tomada da melhor decisão, que no campo hermenêutico se traduz em todo o elemento ético que perfaz a hermenêutica, mais destacado em noções como abertura dialogal, experiência do estranhamento e formação (*Bildung*).

Após apresentar ambos os sentidos, mostrar-se-á, a partir de alguns pontos fundamentais da tradição do pensamento jurídico moderno, como a prudência foi desvalorizada tanto enquanto reinterpretação de comandos gerais como enquanto virtude ou abertura ética.

Por fim, tomando como base alguns dos estudos que hoje tentam aproximar hermenêutica filosófica e hermenêutica jurídica, trazendo como exemplos especiais Ronald Dworkin nos Estados Unidos e Lênio Streck no Brasil, mostrar-se-á a dificuldade de tal diálogo, argumentando que a perda do elemento prudencial na tradição jurídica ilumina de maneira peculiar a presente dificuldade.

Em suma, a pesquisa visa mostrar a dificuldade dos juristas em pensar a hermenêutica filosófica em uma época dominada pela técnica, consubstanciada na percepção positivista do fenômeno jurídico.

Por outro lado, o argumento central a ser apresentado não será a simples constatação da impossibilidade de qualquer diálogo frutífero entre direito e hermenêutica filosófica, mas justamente a percepção dos limites que hoje se mostram a tal tentativa, e que precisam ser constan-

¹ Esse é um sentido bem menos debatido quando se discute *Verdade e Método*, especialmente porque Gadamer foi bastante enfático no prefácio da 2ª edição ao afirmar que seu interesse é puramente ontológico e que ali não se tratava de nenhuma doutrina da compreensão, como era a hermenêutica tradicional. Nessa pesquisa, defenderei que essa afirmação de Gadamer, embora seja importante para compreender muito do que tratou sua obra, de alguma forma se põe como uma barreira à compreensão dos elementos normativos que se encontram no livro. Talvez o próprio Gadamer não tenha na época se dado conta de todos os elementos que estavam em jogo em sua própria obra, haja vista que sua intenção era acima de tudo iluminar a hermenêutica sob o aspecto filosófico, isto é, perguntando o que nos sobrevém, o que acontece sempre que dizemos que interpretamos algo.

temente postos em discussão e recolocados, de tal forma que a própria percepção do fenômeno jurídico possa paulatinamente adquirir contornos distintos.

2. DOIS SENTIDOS DE PRUDÊNCIA NA HERMENÊUTICA FILOSÓFICA

Como dito na introdução, essa pesquisa não pretende se voltar à hermenêutica filosófica de nenhuma forma que se possa considerar pura ou desinteressada. Ao contrário, o objetivo é pensar as aporias em que se encontra a hermenêutica jurídica moderna, problematizando algumas contradições bastante específicas a exigências que dizem respeito à decisão judicial.

Assim, a apresentação que se seguirá de dois sentidos em que se pode perceber a prudência na hermenêutica filosófica é motivada exatamente por duas grandes facetas da tradição jurídica contemporânea.

Primeiramente, a analogia com a prudência para compreensão do acontecer hermenêutico é obliterada pela tradição jurídica na medida em que reina ali um convencionalismo linguístico que separa compreensão, interpretação e aplicação, tornando a última parte um mero encaixe de sentidos já convencionalmente estabelecidos.

Em um segundo sentido, a prudência enquanto abertura dialogal ou virtude da boa deliberação é rejeitada no direito por uma antropologia pessimista que é constituinte do positivismo moderno, segundo a qual quanto mais regras, detalhamentos técnicos e controles existirem sob a atividade judicial tanto melhor, pois do contrário estaria aberto um caminho para a arbitrariedade.

É imprescindível, portanto, para que se compreenda mais agudamente a contradição entre a tradição jurídica moderna e a hermenêutica filosófica, que se aclare com a maior precisão possível o papel da prudência na hermenêutica filosófica.

2.1 O aspecto ontológico

O conceito aristotélico de prudência (*phronesis*) aparece mais explicitamente em *Verdade e Método* como um fio condutor da compreensão hermenêutica. Precisamente no momento em que Gadamer está discutindo a fusão entre compreensão, interpretação e aplicação (GADAMER,

2013, p. 406), o raciocínio desenvolvido por Aristóteles é usado para iluminar a unidade das três etapas, possibilitando que se perceba o elemento de facticidade que existe em toda compreensão.

Gadamer inicia o argumento lembrando que no romantismo alemão foi reconhecida de maneira fundamental a unidade interna entre compreensão e interpretação. “ *A interpretação não é um ato posterior e ocasionalmente complementar à compreensão. Antes, compreender é sempre interpretar, e, por conseguinte, a interpretação é a forma explícita da compreensão*” (GADAMER, 2013, p. 406).

Em todo caso, se tal fusão foi um passo importante para revelar a relação íntima entre a linguagem do texto e a linguagem do interprete, o terceiro momento da problemática hermenêutica, a aplicação, restou afastado, visto como uma atividade posterior à interpretação.

Para reunir então a aplicação como parte indissociável do momento interpretativo, mostrando como toda interpretação é orientada por elementos fáticos, isto é, funcionando como uma aplicação do que se busca compreender à situação concreta do interprete, Gadamer recorre primeiramente ao que chama de “história esquecida² da hermenêutica” (GADAMER, 2013, p. 407).

Nessa etapa de seu argumento, o exemplo paradigmático ainda não é a hermenêutica jurídica, mas hermenêutica pietista. Gadamer lembra que quando um fiel vai até um guia religioso e busca a compreensão da palavra divina, o que busca não é uma explicação histórica ou um suposto significado original da mensagem religiosa, mas procura antes de tudo saber como se comportar, saber o que deve fazer aos olhos de Deus. Assim, o papel do guia espiritual não é o de garantir uma suposta interpretação ideal abstrata, mas implica justamente na sensibilidade de “traduzir” a mensagem geral para a situação partícula de vida do fiel, realizando uma autêntica aplicação de conceitos gerais a uma situação particular.

A ética aristotélica aparece exatamente nesse momento, na medida em que “ *o problema então é saber como se pode dar um saber teórico sobre o ser ético do homem. Se o que é bom para o homem se dá cada vez na con-*

² O fato de que Gadamer argumente em prol de uma história esquecida é importante para perceber que, ao contrário de lê-lo como um autor pós-moderno, talvez a leitura mais frutífera seja aquela que enxerga em sua obra um caminho de volta para uma compreensão mais eminentemente prática (no sentido aristotélico) de compreensão, a qual em seu argumento perfazia a pré-história da hermenêutica.

creção da situação prática em que ele se encontra, então o saber ético deve chegar a discernir de certo modo o que é que essa situação concreta exige dele” (GADAMER, 2013, p. 412).

Assim como no exemplo da busca de aconselhamento com o guia espiritual, na ética aristotélica o que está em jogo é justamente o fato de que aquele que atua deve saber o que o caso concreto espera dele. Por mais comandos ou padrões gerais que aprenda, o fundamental será a disposição prática necessária para concretizar aqueles padrões. Aqui, *concretizar* não quer dizer simplesmente aplicar, mas justamente repensar e mesmo modificar aquilo que parece o comando geral.

Como dito por Pierre Aubenque na obra *A prudência em Aristóteles* (AUBENQUE, 2008), a prudência não significa simplesmente a construção ou intuição dos melhores meios para alcançar alguns fins previamente dados, *mas implica na própria re-constituição daqueles fins*. Para o leitor contemporâneo de Aristóteles, e especialmente para o jurista, essa questão tem uma importância que nunca é demais salientar.

Os padrões éticos, os princípios do agir, estão de certa forma dados, pois são conhecidos e ensinados pela tradição. Se a prudência fosse simplesmente a virtude de saber aplicar padrões que já são dados, a ética aristotélica não poderia realmente ser salva da acusação de portar uma base extremamente conservadora. Hans Kelsen, por exemplo, só leva isso em consideração quando diz que os valores como temperança, justiça, coragem etc. já estão dados, de modo que tanto a prudência quanto a mediania servem para manter e se embasam nesse grupo já dado de valores, que era a tradição moral grega (KELSEN, 2004).

A prudência, contudo, ao contrário do que afirmou Kelsen no exemplo acima, não é simplesmente uma espécie de *virtude da correta aplicação*, mas implica também uma revisão dos critérios e conseqüentemente dos fins. A pessoa prudente inspira admiração justamente por ser capaz de enxergar o que a situação lhe exige de uma maneira peculiar que parece pôr a situação como um todo sob um novo olhar. Nesse caso, o próprio ângulo a partir do qual o dilema aparece e o âmbito do que está em questão ou não a ser deliberado faz parte da prudência.

Por essa acentuação da dimensão concreta, que vem desde o resgate do sentido comum de prudência até essa intrincada relação entre saber geral e interpretação particular, Aubenque viu Aristóteles tanto como o

primeiro representante de uma *ética fenomenológica* quanto como o fundador de um sistema de filosofia moral (AUBENQUE, 2008, p. 66).

O âmago do argumento gadameriano consiste justamente em mostrar que, analogamente ao que se observa na prudência frente ao agir ético, compreender algo é sempre aplicar o compreendido à situação concreta do interprete. Em outras palavras, quem compreende observa o texto sempre a partir de certo horizonte prévio de sentido, que é justamente a tradição do interprete. Isso porque, ao contrário de uma doutrina metódica, a compreensão é um acontecimento, não é um modo de lidar com algo, mas um modo de ser, algo que simplesmente acontece.

O interprete não tem como se livrar provisoriamente de sua tradição para compreender um texto resgatando a intenção de seu autor a tradição na qual a obra foi escrita. Ao contrário, é frente ao objeto de que fala o texto que a compreensão ocorre, e seu caráter é inevitavelmente o de uma fusão entre o horizonte do texto e aquele do interprete. É como se o interprete traduzisse o que está ali dito para a sua própria linguagem, para o seu mundo.

Como se pode observar, a analogia com a prudência não aparece nesse argumento para dizer que os interpretes deveriam interpretar com prudência ou algo do tipo, mas justamente frisar um aspecto ontológico da compreensão, que põe em jogo a facticidade do interprete e funciona sempre como uma espécie de *tradução*, independente da vontade do interprete ou do método.

2.2 O aspecto normativo

Se pensarmos na hermenêutica tradicional como uma espécie de metodologia da compreensão, isto é, como uma disciplina que criava cânones ou regras artificiais, previamente estipuladas, para interpretar “corretamente” textos diversos como jurídicos, teológicos, literários etc., então a hermenêutica filosófica se distancia inteiramente desse projeto normativo³.

³ Por diversas vezes será usada a expressão *hermenêutica com pretensões normativas* ou simplesmente *projeto normativo*, com referência às teorias hermenêuticas que possuem como objetivo não apenas compreender o que é interpretação mas refinar essa compreensão ou criar cânones interpretativos a fim de garantir interpretações corretas. O oposto de um projeto normativo seria, nesse sentido, uma hermenêutica cujo único objetivo é a compreensão do fenômeno interpretativo, *sem que haja pretensão alguma de influenciar na práxis* seja da teologia, direito, crítica literária etc.

Isso porque o pano de fundo dos escritos gadamerianos, tanto em *Verdade e Método* quanto em toda sua grande obra posterior sempre foi muito mais a compreensão daquilo que está envolvido no fenômeno da interpretação do que propriamente uma explicação de como se deve interpretar certos tipos de textos. Aquele tom do professor⁴ que pretende ensinar ou guiar o interprete nunca esteve presente em Gadamer.

Isso não exclui, contudo, que no próprio projeto ontológico e na busca de suas condições de possibilidade existam pressupostos normativos acerca do que significa uma boa interpretação e de como deveríamos abordar essa questão. Gadamer inclusive se esforçou em mostrar que a ideia cientificista e metódica da interpretação possui um problema de natureza ética⁵, deixando claro que sua hermenêutica possui de princípio uma certa compreensão ética de sua própria atividade.

Alguns pesquisadores, como Saulo Matos, por exemplo (MATOS, 2012), esboçam uma visão do pensamento de Gadamer como um *desenvolvimento*, do qual *Verdade e Método* seria o ponto de partida ontológico e os escritos posteriores, sobretudo o famoso *On the possibility of a philosophical ethics* seria a segunda fase, voltada à construção de “*uma hermenêutica mais dialética, com ênfase em questões mais ligadas à filosofia moral e, por conseguinte, à ética do direito*” (MATOS, 2012, p.92).

Para essa pesquisa, o mais importante é mostrar que, ainda que essa não tenha sido a intenção de Gadamer, o projeto de *Verdade e Método* faz muito mais sentido e se torna mais coerente se lido a partir dos pressupostos normativos que autores como Saulo Matos e Richard Bernstein (citado pelo próprio Matos) encontram com especial relevo em uma fase posterior do pensamento de Gadamer.

Como afirma Franco Volpi em artigo intitulado *Herméneutique e Philosophie pratique* (VOLPI, 2004), a descrição gadameriana do agir

⁴ Desde aqui é possível perceber a influência da relação feita por Aristóteles entre os saberes ensináveis (*techné*), como o ofício do artesão, por exemplo, e o saber das coisas que fazem parte do pano da contingência e da deliberação (*phronésis*) e nas quais não cabe pensar que alguém possui previamente um conhecimento pronto sobre o assunto que possa ser transmitido como uma espécie de ofício ou regra geral de conduta.

⁵ O problema ético é aqui decorre justamente do fato de que, se a compreensão acontece cada vez de forma diferente e põe em jogo questões factuais que não podem ser previamente unidas em um cânone artificial, a aplicação do método implica um afastamento voluntário de uma compreensão mais ampla, como que um abdicar da verdadeira compreensão em prol de uma aparente segurança e uniformidade.

como experiência extra-metódica abre um extenso campo de possibilidades para a filosofia prática na medida em que mostra aos interpretes que suas escolhas éticas não podem ser subsumidas a supostos silogismos técnicos, precisando assim assumir suas escolhas enquanto momentos substantivos do agir.

Para que o interprete passe a ter consciência do quão substantiva (em oposição a um puro tecnicismo) é sua atividade, um dos elementos centrais é precisamente a questão dos preconceitos. Nesse ponto, ao contrário do que parece sugerir o prefácio a 2ª edição, Gadamer não apenas discute a estrutura dos preconceitos como condição de possibilidade de toda compreensão, mas alerta que “*o que importa é dar-se conta dos próprios pressupostos, a fim de que o próprio texto possa dar-se em sua alteridade, podendo assim confrontar sua verdade com as opiniões prévias pessoais*” (GADAMER, 2013, p. 358).

É fato que Gadamer não diz como deve o interprete fazer para não ser refém passivo de preconceitos que não se justificam com a coisa mesma, pois isso significaria apresentar um método. Mas deduzir do fato de que não há método que sua hermenêutica não pretende em absoluto iluminar a atividade interpretativa parece um exagero, mesmo porque é difícil afastar o pressuposto elementar de que uma atividade que compreende a si mesma é em tese melhor desenvolvida do que uma que não o faz.

Muitos outros exemplos poderiam ainda ser trazidos a partir de *Verdade e Método*, desde a apresentação dos conceitos-guia humanísticos até a questão da exaltação da prudência no direito enquanto crítica ao positivismo jurídico e ao historicismo de Savigny. Em todo caso, para deixar mais claro o ponto que aqui se busca recuperar do projeto de Gadamer, é importante focar mais nos escritos posteriores a *Verdade e Método*.

Em textos posteriores, num movimento que não parece ser exatamente revisão teórica mas uma mudança de direção, Gadamer passa a refletir na contemporaneidade e nos elementos que fazem de nosso tempo uma *era da técnica*.

Precipuamente em um artigo intitulado *O que é práxis – as condições da razão social*, que faz parte de uma coletânea de artigos intitulada *A razão na época da ciência* (GADAMER, 1983) Gadamer reflete a respeito da crescente racionalização das sociedades contemporâneas enquanto uma tradição que começa ainda nos primórdios da modernidade quando,

com Galileu, um conceito inteiramente novo de ciência, no qual a importância da experiência concreta, vivida, é inteiramente esquecida.

Gadamer rememorou o horizonte desse esquecimento lembrando o caráter exemplar para a modernidade da descoberta feita por Galileu de que, no vácuo, dois corpos caem na mesma velocidade (GADAMER, 1983). Como na época de Galileu ainda não era possível recriar artificialmente o vácuo, aquela descoberta se deu em uma enorme antecipação intelectual, ou seja, Galileu intuiu racionalmente sem precisar efetivamente comprovar empiricamente aquilo que propunha, pois a confirmação racional de sua hipótese foi suficiente.

Se nos perguntarmos como foi possível a Galileu conceber uma hipótese sem qualquer amparo empírico, nos aproximamos daquilo que pode ser considerado a cosmologia da modernidade, na qual a própria noção de experiência concreta, vivida por um sujeito, se torna um tipo de conhecimento inferior porque distante do ideal de objetividade. Frente ao conhecimento racional de um universo que está escrito em linguagem matemática, o conhecimento adquirido na experiência concreta aparece como uma mera percepção subjetiva (HUSSERL, 2012).

Essa cosmologia da modernidade funciona então como uma defesa da construção racional metódica como a autêntica *descoberta*, funcionando sob o raciocínio de que, se posso conceber em minha razão poderei executar na prática. *Prática* deixa de ser um local para o desvelamento das próprias condições da teoria e passa a ser um mero local de aplicação da teoria.

O correlato imediato para Gadamer de construção racional metódica é *produção técnica*. Aquilo que antigamente era visto como aberto à deliberação começa cada vez mais a ser reduzido a procedimentos técnicos, pois parte-se de conceitos idealizados e a própria prática passa a ser lida a partir desses conceitos.

Gadamer parece ter sido bastante influenciado aqui pelo diagnóstico da crise das ciências feito por Edmund Husserl, tanto no tocante ao registro de Galileu como representante de um momento histórico fundamental para a compreensão da modernidade como com relação ao diagnóstico da modernidade e da concepção idealizada de racionalidade que passa a vigorar a partir dali e que leva ao *esquecimento do mundo da vida*.

Embora Husserl esteja na obra acima mencionada interessado em elaborar uma crítica ao conceito moderno de ciência e à uma época cujo

apogeu se deu no século XIX, Gadamer toma de empréstimo toda aquela construção histórica que possui Galileu como centro para refletir não no surgimento da modernidade no sentido filosófico, mas em nossa sociedade contemporânea e sua crescente racionalização.

Se lembrarmos que na obra de Husserl, escrita nos anos 30, a modernidade era vista como um projeto em crise (a obra tratava-se também de uma tentativa de compreender a crise e pensar em suas condições de superação), a reflexão de Gadamer sugere que o século XX não representou uma ruptura com o projeto moderno, mas uma acentuação de suas condições de possibilidade até o ponto no qual não somos sequer capazes de refletir sobre a sua problemática.

Por outro lado, é inegável que após o holocausto, já na segunda metade do século XX, questões éticas, questões acerca das condições de nossa sociedade passaram a ser bastante discutidas enquanto questões sociais centrais e a questão da ciência e do mundo da vida, embora não exatamente nesses termos, passaram a se fazer presentes.

O que Gadamer parece ter percebido, lembrando que seu texto é de 1983, é que ainda assim o que esperamos é um técnico e não um artífice. Esperamos alguém que resolva a situação mostrando que na verdade o embate que parece ético possui uma solução técnica que dispensa a discussão moral (GADAMER, 1983). Daqui o caminho não parece muito longo até a conclusão de que, ainda que a discussão moral seja imprescindível, será preciso conseguir o meio mais técnico possível de resolvê-la.

Trazendo um exemplo atual, é como se as pesquisas que mostram que até tantas semanas de gestação o feto é ou não um ser vivo pudessem excluir a discussão moral em torno do aborto, como se o próprio conceito de vida por meio do qual decidiremos questões como aborto e eutanásia pudesse ser mais perfeitamente fornecidos pela ciência e nunca pela filosofia.

O mais importante aqui é perceber que as discussões políticas, morais, jurídicas são reduzidas a discussões técnicas, tendo o perito (*expert*) como principal guia, mas agora um guia que não usará de sua criatividade, não buscará construir soluções novas, mas mostrar como a resposta que todos esperam depende unicamente de uma análise racionalmente criteriosa da questão.

Se nos perguntarmos quais os critérios, as virtudes ou habilidades que precisa ter uma pessoa para ser considerada perita, *expert* no sentido

tecnicista acima elencado, veremos como todo elemento subjetivo, todo juízo de valor que escape de algo racionalmente demonstrável estará ausente. Elementos como formação estética ou virtude moral serão totalmente excluídos de qualquer discussão. Mesmo assim, paradoxalmente, ainda se esperará dessa pessoa técnica a resposta para as questões morais e políticas. Gadamer o diz nos seguintes termos:

This is the ideal of a technocratic society, in which one has recourse to the expert and looks to him for the discharging of the practical, political, and economic decisions one needs to make. Now the expert is an indispensable figure in the technical mastery of processes. He has replaced the old-time craftsman. But this expert is also supposed to substitute for practical and political experience. That is the expectation the society places on him and which he, in the light of a sober and methodical self-appraisal and an honest heightening of awareness, cannot fulfill (GADAMER, 1983, p. 72).

Feita essa descrição, Gadamer passa a refletir em alguns elementos característicos de nosso tempo como a comunicação em massa (embora defenda uma noção de manipulação do povo parte da mídia obsoleta em teoria da comunicação⁶) e a administração pública, que cada vez mais se torna na visão do autor um local onde mais pessoas trabalham na construção e aprimoramento dos aparatos técnicos e menos pessoas tomam as decisões.

Gadamer poderia seguramente ter incluído o direito em sua análise, e se tivesse podido conhecer as condições em que hoje no Brasil se tem buscado garantir a agilidade das decisões e a uniformização da jurisprudência, teria muito provavelmente escrito até uma nota de rodapé no capítulo de *Verdade e Método* que trata do exemplo paradigmático da hermenêutica jurídica para dizer que falava do direito filosoficamente e não da imagem que os juristas e os administradores da justiça institucionalizada possuem do direito.

⁶ Uma das referências centrais aqui é o comunicólogo Jesus Martin Barbero, considerado um divisor de águas em teoria da comunicação, já que foi um dos pioneiros na quebra da visão da comunicação como um processo por meio do qual alguns enviam uma mensagem cujo sentido é integralmente recepcionado pelo expectador, que passa a repeti-lo como verdadeiro. Ao contrário, Barbero percebeu e construiu uma teoria atenta ao fato de que toda informação comunicada é reinterpretada pelo expectador ou expectadora, que pode compreender o conteúdo transmitido em um sentido totalmente diferente daquele pretendido pelos emissores da mensagem.

Curiosamente, a reflexão de Gadamer a respeito da burocratização corresponde bastante àquela feita por Robert Musil no *Homem sem qualidades* quando ali se lê que “*as falas de pessoas importantes, que agem em grande escala, habitualmente têm menos conteúdo do que as nossas. Pensamentos que têm uma relação particularmente próxima com objetos especialmente dignos, habitualmente pareceriam bastante retardados caso não fosse esse privilégio. Nossas tarefas mais caras, relacionadas com a nação, a paz, a humanidade, a virtude e outras coisas desse tipo carregam em suas costas a flora espiritual mais banal. Seria um mundo bastante distorcido; mas quando se pensa que o tratamento de um tema pode ser tanto mais insignificante quanto mais importante o tema, vê-se que é um mundo da ordem*” (MUSIL, 2006 p. 401).

Frente a esse cenário, a hermenêutica não aparece, como em *Verdade e Método*, como um caminho para desvelar o elemento ético e deliberativo que existe em toda decisão que aparentemente é puramente técnica. Embora essa crítica ainda possa ser tida como presente em alguns trechos do texto de Gadamer, o objetivo de *A Razão na época da ciência* parece ser a defesa de um de um resgate de uma ética dialógica e baseada na solidariedade como ferramentas indispensáveis para o debate político, em uma crítica direta ao tipo de racionalização que é descrito. Não por acaso esse e alguns outros escritos da época são considerados como os *escritos políticos* de Gadamer.

É preciso diferenciar esses escritos não apenas de *Verdade e Método*, mas também do texto que mencionei no começo do capítulo quando falei do argumento de Saulo Matos e Richard Bernstein a respeito dos pressupostos prescritivos da hermenêutica filosófica. Matos cita *On the possibility of a philosophical ethics*, texto no qual Gadamer crítica a ética kantiana e a ideia do imperativo categórico como um texto chave para compreender a tentativa de Gadamer de construir um pelo menos fornecer o caminho para a construção de uma ética hermenêutica. O texto citado por Matos parece sem dúvida ser distinto do tom de *Verdade e Método*, muito embora, como afirmei naquele momento, já desde aquela obra seja possível perceber esses elementos prescritivos.

Em todo caso, tanto a preocupação ontológica quanto a preocupação prescritiva ou normativa se diferenciam desses últimos textos que refletem na incapacidade para o diálogo nas sociedades contemporâneas

como um efeito da era da técnica, embora a inclinação maior nesse último caso seguramente seja normativa.

Esses últimos escritos são muito importantes na medida em que por meio deles se percebe melhor aquilo que Gadamer tem em mente quando fala em modernidade e quando opõe um saber técnico à prudência. Essas explicações auxiliam na compreensão da filosofia do autor de um modo geral, já que em outras obras esse tipo de reflexão acerca da contemporaneidade está ausente.

O que não parece ser verdade, contudo, é que Gadamer tenha partido de uma preocupação puramente ontológica e tenha pouco a pouco percebido que é preciso avançar da ontologia para a crítica política e para a construção de uma teoria não apenas descritiva mas também crítica ou emancipatória.

Essa visão é defendida por alguns estudiosos de Gadamer, geralmente aqueles ou aquelas que, vindo de algum dos braços da teoria crítica, não se contentam com a perspectiva puramente ontológica e consideram-na conservadora.

O problema aqui, contudo, como já apontei no começo do capítulo, parece ser uma má compreensão da perspectiva ontológica tal como vista em *Verdade e Método*. Ali a questão nunca foi uma pura e desinteressada descrição do processo interpretativo, mas a busca dessa compreensão por um motivo ético que estava lá desde o começo.

É importante terminar esse tópico acentuando mais uma vez essa questão porque, de fato, quando abandonamos a perspectiva ontológica em busca de uma certa hermenêutica crítica, perdemos um dos elementos mais importantes da hermenêutica filosófica, que é justamente a necessidade de, antes de propor teorias e métodos, levar a nossa própria situação histórica em consideração e poder assim jogar com nossos preconceitos.

3. A PERDA DA PRUDÊNCIA NA HERMENÊUTICA JURÍDICA MODERNA

Na segunda parte de *Verdade e Método*, ao discutir a atualidade hermenêutica de Aristóteles⁷, Hans Georg Gadamer trouxe a hermenêutica

⁷ Trata-se de um momento crucial em *V e M*, no qual Gadamer recupera o conceito de prudência (*phronesis*) da ética aristotélica como um fio condutor privilegiado para que se compreenda o próprio acontecer hermenêutico, uma vez que em ambos os casos está em jogo uma “aplicação” de preceitos gerais a um caso particular que não é, contudo, apenas aplicação, mas que reinterpreta o próprio comando geral no momento de concretizá-lo.

jurídica como um exemplo paradigmático daquilo já ao longo da obra vinha sendo definido como o acontecer hermenêutico (GADAMER, 2013). Segundo Gadamer, como o exercício do direito não consiste em uma interpretação puramente histórica das normas, mas em uma leitura dogmática voltada a resolver casos concretos, os juristas têm consciência da diferença que existe entre um suposto significado histórico ou original da norma e o sentido que a ela precisa ser dado a cada novo caso para fornecer uma resposta juridicamente satisfatória.

Explicando melhor, como no direito existe sempre uma situação, normalmente um processo judicial pautado em um problema bem específico, muitas vezes incomum, que mesmo assim necessita de uma resposta que supostamente apenas “aplique” e não crie direito, os juízes precisam esticar ou construir argumentativamente a norma de tal forma que, ao mesmo tempo em que seu sentido se alargue para dar conta do novo caso, a interpretação pareça uma fiel aplicação, e não a construção de um novo direito, que politicamente caberia ao poder legislativo.

No argumento de Gadamer, esse movimento da interpretação jurídica é trazido em reforço ao argumento de que, na verdade, toda interpretação tem a natureza de aplicação, ou seja, toda interpretação implica uma contextualização do objeto interpretado para o horizonte de sentido do interprete. Assim, compreender é compreender algo em determinado contexto, frente à determinada tradição, dentro de uma histórica específica e de um sentido prévio que não vem do objeto nem é inteiramente determinado pelo interprete, mas é constituído em um jogo entre liberdade interpretativa e pertencimento à tradição.

Embora a jurista, na visão de Gadamer, esteja acostumada com esse raciocínio tendo como parâmetro sua atividade prática, o mesmo não aconteceria com o historiador, o qual acredita estar resgatando um suposto sentido original do evento ou objeto interpretado. Nesse sentido, a hermenêutica filosófica teria a importante função de mostrar aos interpretes o quanto de histórico, de apropriativo, de tradicional (no sentido filosófico) existe em sua atividade, afastando um suposto fantasma da neutralidade e da objetividade, o qual desde Schleiermacher Dilthey impregnara as ciências do espírito.

É bem conhecido o estranhamento que tal leitura causa nos historiadores, muito dos quais persistem na crença da objetividade de seu

método e na possibilidade um historicismo. Menos discutido, contudo, é o estranhamento que a visão de Gadamer causa nos juristas.

Quando se lê o subcapítulo intitulado “*o significado paradigmático da hermenêutica jurídica*” do ponto de vista da tradição do pensamento jurídico, o primeiro elemento que claramente se pode perceber é a distância entre a compreensão que Gadamer possui da hermenêutica jurídica e aquela que a esmagadora maioria dos juristas práticos e filósofos do direito têm de sua própria atividade.

Ao contrário do que Gadamer sugere, o jurista não crê que “toma o sentido da lei a partir de e em virtude de um determinado caso dado” (GADAMER, 2013, p. 428). Bem distante disso, uma longa tradição positivista, aliada a uma concepção política de separação dos poderes, moldou a compreensão da lei como suficientemente geral para ser ajustada aos casos concretos sem que o interprete possua qualquer papel criativo.

Do ponto de vista filosófico, a tese mais influente a esse respeito na teoria contemporânea do direito é aquela esboçada por Herbert Hart na obra *The Concept of Law*, publicada em 1960 e até hoje extremamente influente não apenas no mundo anglo-saxão mas também em países como Brasil, Alemanha e diversos outros que trabalham com o direito codificado.

Nessa obra, Herbert Hart procura aplicar ao direito o desenvolvimento filosófico de Wittgenstein, mormente aquele expresso em sua obra *Investigações filosóficas* (WITTGENSTEIN, 2013), pensando a linguagem das normas a partir da noção de jogos de linguagem e de regras oriundas de convenções linguísticas explícitas ou implícitas entre os participantes do direito.

Nesse sentido, defende Hart que a maioria das situações nas quais o direito é aplicado não necessitam de interpretação ou de remodelação do sentido das normas frente ao caso concreto, mas pressupõem simplesmente a aplicação de sentidos já convencionalmente estabelecidos, de tal modo que a resposta está clara para o aplicador (HART, 1994).

Quando Hart fala em clareza da norma, deve ficar claro que o argumento não é semântico, como se a redação da norma pelo legislador tivesse sido clara a tal ponto que dispensasse o esforço interpretativo. Essa era a crença que se sustentava no começo do século XIX, quando os juristas franceses defenderam a interpretação literal do código napoleônico, mas nada tem a ver com o sentido de clareza defendido por Hart.

Como dito, Hart procura aplicar o conceito de jogos de linguagem para a interpretação jurídica, de modo que, quando fala em clareza, na verdade não é que a norma seja clara em si, mas que, frente àquele caso, seu sentido já está estabelecido.

Em todo caso, mesmo considerando a filosofia da linguagem das *Investigações Filosóficas* como um refinamento com relação a uma escola positivista que defenda uma exegese no sentido de suposta “aplicação literal”, ainda assim o resultado prático é semelhante, na medida em que, em ambos os casos, continua-se pressupondo a aplicação do direito como consistindo mormente em uma operação mecânica do ponto de vista hermenêutico, na medida em que o sentido vem pré-estabelecido.

É nesse contexto que, por exemplo, um herdeiro de Hart chamado Andrei Marmor publicou uma obra intitulada *Interpretation and Legal Theory* (MARMOR, 2005) na qual, contrariando exatamente uma das teses da hermenêutica filosófica, afirma a necessidade de se separar compreensão de interpretação, reiterando que *compreensão* diz respeito à mera aplicação de sentidos já convencionalmente estabelecidos, sendo nesses casos desnecessária a tarefa interpretativa, que ficaria confinada aos casos excepcionais nos quais o sentido da norma não está claro.

De fato, com exceção daqueles que procuram pensar o direito na esteira da hermenêutica filosófica (e mesmo no caso de alguns desses), aquilo que pode ser visto como o senso comum teórico dos juristas é a noção de que o direito é operável, na medida em que suas normas são suficientemente claras para prescindir do esforço interpretativo. Repete-se o brocardo latino *In clarit cessat interpretatio* e mantem-se assim a suposta segurança garantida pelo direito.

É claro que, se for buscada a pré-compreensão sob a qual se construíram tais ideias, fica claro que aqui não conflui somente uma questão de filosofia da linguagem ou de concepção a respeito de clareza ou não da norma jurídica, mas existem concepções políticas de fundo que pressionam o direito em direção à regularidade e a certeza.

Do ponto de vista político, como se pode ler em *A formação do pensamento jurídico moderno* (VILLEY, 2005), o direito moderno, desde as revoluções burguesas se solidificou sob a promessa de garantia de segurança e estabilidade para que as relações de troca de riqueza tivessem o respaldo legal necessário. Com a formação dos Estados Modernos, a velha

compreensão de jurisprudência como construção de normas a partir de padrões de justiça cedeu cada vez mais lugar a um direito codificado, supostamente pronto em si mesmo, capaz de garantir respostas predispostas com alto grau de certeza.

Nesse sentido, mesmo que positivistas como Herbert Hart e Andrei Marmor afirmem que estão fazendo apenas uma descrição neutra da atividade jurídica, é hermenêuticamente perceptível sua pertença à tradição moderna que afunila o direito em direção a tais paradigmas e fecha o caminho para a percepção dos elementos singulares que escapam da regularidade formal. Em outras palavras, se a realidade é muito complexa para ser apreendida pelas normas, ao invés de ampliar o significado da norma, encurta-se a percepção da realidade.

Paralelamente a isso, como se pode ler também na obra de Willey acima citada bem como em outras obras de história do direito como *Filosofia do Direito* de Gianluigi Palombella (PALOMBELLA, 2005), a prudência enquanto virtude foi paulatinamente desvalorizada na tradição jurídica, primeiro pelo esquecimento do sentido filosófico que possuía em Aristóteles (vê-se que em Hobbes a prudência é ironicamente quase que uma tentativa de adivinhação do futuro) e posteriormente porque a racionalização da sociedade levou cada vez mais a uma ideia técnica e mecanicista de decisão, para a qual a imagem do prudente perde totalmente seu espaço.

Nesse sentido, a discussão do tópico passado a respeito dos pressupostos normativos da hermenêutica filosófica torna-se novamente atual, pois justamente o diagnóstico de uma sociedade que substituiu o prudente pelo perito se enquadra perfeitamente na percepção daquilo que hoje acontece com o direito.

4. A BUSCA DE UMA TEORIA DO DIREITO HERMENEUTICAMENTE ENGAJADA

Desde os anos 60, embora não exatamente a partir de Gadamer, diversos autores têm se voltado contra o positivismo jurídico e buscado enxergar o direito sob um prisma distinto. Embora muitas sejam as escolas críticas, nesse trabalho o argumento se concentrará em algumas teses lançadas por Ronald Dworkin. Tal escolha não se dá aleatoriamente, mas tem por base o fato de que tais autores dialogam mais diretamente com

Gadamer, além de terem construído teorias do direito pautadas em uma teoria robusta da interpretação. Entretanto, como se buscará mostrar, exatamente o elemento prudencial da forma como descrito no tópico 2 dessa pesquisa fora negligenciada por ambos os autores. Tal negligência, em todo caso, não se deu por uma vontade deliberada, mas justamente pelo peso da tradição positivista, que torna o diálogo com a hermenêutica filosófica bastante difícil.

Em todo caso, é preciso deixar claro que as dificuldades e aporias no trabalho de Dworkin parecem apontar não exatamente um problema teórico específico desse autor, mas justamente a dificuldade em traduzir a hermenêutica filosófica para a linguagem do direito contemporâneo. Se Gadamer tem razão quando afirma que toda compreensão é inevitavelmente uma aplicação do compreendido ao contexto do interprete, é forçoso concluir que compreender a hermenêutica filosófica para um jurista implica por si uma restrição na medida em que as imposições políticas da tradição jurídica só recepcionam uma teoria dessa amplitude se tal concepção dialogar com os velhos postulados da certeza, segurança etc.

No caso de Dworkin, desde os anos 70 o autor critica o convencionalismo positivista e afirma que, na verdade, diferentes juristas percebem o significado da norma de maneira distinta, de modo que não existe a regularidade defendida pelo positivismo jurídico (DWORKIN, 2002). Mais especificamente ainda, afirma que as interpretações são inevitavelmente motivadas por pré-compreensões de natureza moral, e em uma obra chamada *O Império do Direito* cita inclusive Gadamer para dizer que o interprete nunca consegue se livrar inteiramente da tradição a qual pertence (DWORKIN, 2003).

Em todo caso, na mesma obra em que aparece a crítica ao convencionalismo e a compreensão de que as interpretações são moralmente engajadas, Dworkin defende a paradoxal tese da *única resposta correta*, segundo o qual, a partir dos princípios morais que perfazem uma dada tradição, o Juiz tem como chegar a uma única resposta correta. É verdade que isso não quer dizer que só haja uma interpretação possível, mas que é possível, dentro de um sistema de princípios morais, defender uma visão como superior às outras e não apenas distinta delas. De qualquer modo, estranha bastante como alguém parte da hermenêutica e chega a tal tese.

Além disso, Dworkin rememora a tese hartiana de que, nas ocasiões

em que o sentido da norma não é convencional, os juízes tem a discricionariedade de criar a resposta. Assim, quando pela primeira vez a noção de princípios morais aparece em Dworkin, a intenção não é abrir a possibilidade interpretativa dos juízes, mas justamente contrapor a noção de que, nos casos em que a resposta não está clara, o Juiz tem a liberdade de criar a norma (DWORKIN, 2002).

Não é muito difícil perceber como ainda é a noção positivista de segurança que ecoa aqui, embora distinta se comparada aos demais positivistas.

Especialmente no Brasil, como na obra de Lênio Streck por exemplo, Dworkin é utilizado na tentativa de construir uma *teoria da decisão* (STRECK, 2009). Streck pressupõe que os juízes decidem muitas vezes de maneira arbitrária e por essa razão busca em Dworkin e em Gadamer tentativa de construir uma teoria hermenêutica que diga aos juízes como eles devem decidir. Percebe-se aqui sem muita dificuldade que a própria expressão *teoria da decisão* já agride frontalmente alguns dos principais elementos da hermenêutica filosófica, sobretudo a questão da prudência e de que toda teoria será construída inevitavelmente a partir da práxis.

Se nos perguntarmos agora porque Dworkin busca nos princípios e porque Streck busca em Gadamer e também nos princípios uma teoria da decisão, chegaremos a uma antropologia pessimista que denuncia a pertença de ambos os autores à tradição que visam criticar. Trata-se exatamente da ideia que as autoridades tendem à arbitrariedade, bem como a desconfiança dos momentos em que se recorre à sua interpretação.

Assim, a hermenêutica até é aceita, mas desde que sirva para fechar possibilidades interpretativas. Todos os elementos que escapam do método são colonizados para questões técnicas, de modo que, em última instância, aquilo que se espera ainda é uma interpretação o mais segura possível.

CONCLUSÃO

“O phrónimos de Aristóteles reúne traços que desaprendemos a associar: o saber e a incomunicabilidade, o bom senso e a singularidade, o bem natural e a experiência adquirida, o senso teórico e a habilidade prática, a habilidade e a retidão, a eficácia e o rigor, a lucidez providente e o heroísmo, a inspiração e o trabalho. A personagem de Péricles não simboliza nem o idealismo político nem o oportunismo,

mas um e outro a um só tempo. Nem bela alma nem Maquiavel, ela é indissolavelmente o homem do interior e do exterior, da teoria e da prática, do fim e dos meios, da consciência e a da ação. Ou antes, essas são oposições modernas que começam a aparecer no tempo de Aristóteles, e às quais ele tenta opor, como um último dique, a unidade ainda indissociada do prudente da tradição” (AUBENQUE, 2008, p. 105).

Durante toda a pesquisa, a perspectiva não foi a de defender o caminho ou as vantagens de uma recuperação do conceito aristotélico de prudência, mas diagnosticar essa perda. A razão disso é tão intimamente implicada com a leitura que foi feita da hermenêutica filosófica que fica difícil separá-la para bem expor.

Em todo caso, na tentativa de tornar a questão mais clara, deve-se dizer que a leitura da hermenêutica filosófica que se fez aqui sempre foi muito mais direcionada à nossa auto-compreensão dentro de determinada historicidade do que um apontamento a respeito de como deve ser a teoria do direito de qual o caminho crítico para frear o positivismo jurídico enquanto uma concepção totalizante e profundamente limitadora da compreensão do direito.

Pelo contrário, foi dito que a ânsia em transformar a hermenêutica filosófica em teoria da decisão judicial, especialmente sentida no Brasil, é justamente um sintoma de como ainda somos fundamentalmente guiados por um paradigma que não é suficientemente discutido. A uma tentativa de colaborar nessa discussão se deveu, então, fundamentalmente, essa pesquisa.

Gadamer procurou aplicar duas faces da prudência à hermenêutica filosófica. Sua questão já não era relativa ao *status ontológico* das normas éticas (se estão ancoradas em alguma espécie de lei natural ou se são criações culturais auto-referentes), mas simplesmente mostrar que a forma como nós compreendemos essas normas é sempre um *projetar* de uma compreensão prévia que se constitui em nosso horizonte histórico. Em um primeiro sentido, afirmou que interpretar não é um *tekne*, mas uma *phrónesis*, e que, nesse sentido, depende muito mais de uma abertura da interprete à alteridade do texto e de um senso crítico em questionar suas pré-compreensões do que do seguimento a um suposto método. Com relação ao “objeto” da prudência, Gadamer construiu, baseado em Heide-

gger, a noção de que o próprio objeto que se busca interpretar aparece desde o início enquanto uma tradição, enquanto linguagem, de modo que compreender significa compreender a cada vez de uma forma diferente por um motivo ontológico referente tanto à constituição do *Dasein* quanto ao próprio ser do que se quer compreender.

Durante esse trabalho, buscou-se mostrar que o pensamento político e jurídico moderno se afastou, passo a passo, dessas duas faces da prudência. Primeiramente, adquiriu-se um pessimismo a respeito de qualquer possibilidade de se discutir ou de se apoiar uma teoria em *disposições subjetivas, virtudes, sensibilidades do interprete etc.* Todas essas expressões já não fazem o menor sentido aos olhos do leitor moderno, e soam ao jurista moderno como desprovidas de qualquer finalidade que não seja legitimar uma arbitrariedade ou uma concepção aristocrática, que dependa do julgador virtuoso, e que não seja acessível ao vulgo.

Por essa razão, qualquer dessas investigações está excluída por princípio, e mesmo Hart ao defender a importância da discricionariedade ou Dworkin ao defender uma interpretação holística jamais escreveram uma linha que seja a respeito de quais elementos se fazem necessários a quem busca bem deliberar. É claro que um capítulo sobre *conceitos-guia humanísticos* como o que permeia a primeira parte de *Verdade e Método* seria totalmente deslocado em obras como as daqueles autores. Ainda assim, se estão tratando a respeito da capacidade de deliberar e de perceber qual a melhor decisão ser tomada, estranha que sequer uma linha tenha sido gasta com essa questão, a não ser se se considerar que isso não é um assunto para uma ciência como quer ser o positivismo jurídico.

Já o segundo aspecto da prudência, que poderia ser chamado de o “objeto” para o qual aquela disposição se direciona, torna-se no pensamento jurídico moderno ainda mais difícil de ser percebido. Com efeito, a norma é vista como tendo um significado fixo ou ao menos objetivável⁸, e torna-se muito difícil compreender o movimento do seu sentido em diferentes interpretações, pois isso parece contrariar a intuição fundamental de que os direitos das pessoas devem ser previamente delimitados em

⁸ Já antes foi dito que a chamada escola da exegese francesa ancorou a completude de sua legislação em uma concepção racionalista que lhe servia todo tempo de base metafísica. O que é importante perceber é que mesmo depois que aquela concepção deixou de inspirar as leis, a sua força persistiu e até se intensificou, mesmo tendo cada vez menos pressupostos sob os quais embasar sua prevalência absoluta.

toda sua extensão, e que mudar o sentido de uma norma significa relativizar direitos.

A sentença que condensa o completo esquecimento dessa outra face da prudência é justamente a que diz que “ os juízes devem aplicar o direito tal como é, e não como gostariam que ele fosse, e não como lhes diz sua consciência”. Para dizer o menos, essa afirmação confunde um problema político ou ético específico, que é o da autoridade que se arvora em soberana e esquece seu compromisso público, com a questão da determinação dos direitos e da interpretação do ordenamento jurídico para tomar a melhor decisão possível em determinada situação.

Neste momento, à guisa de conclusão, é preciso considerar também essa própria pesquisa como inserida em uma certa perspectiva histórica. Por um lado, não se trata em absoluto de um trabalho cujo tema seja impensável ou mesmo raro, posto que as tentativas de repensar a filosofia aristotélica abundaram no século XX, e a hermenêutica filosófica permanece um paradigma importante em diversos campos do conhecimento.

Assim, embora fale da história de uma perda, é possível que essa pesquisa seja vista como sendo inserida em um processo de recuperação da prudência e tentativa de construção de uma nova hermenêutica jurídica, mais consciente de fenomenologia de sua ação.

Essa tarefa, em todo caso, não é uma tarefa técnica que a hermenêutica possa cumprir. A tarefa de reintrodução da ética é por si só uma tarefa ética, que pressupõe um engajamento ético, e nenhuma metodologia será capaz de garantir a boa aplicação do direito que se espera, sem que para isso seja necessário aquele engajamento.

O problema é que é justamente nesse engajamento que não se quer acreditar. Gadamer permaneceu a vida inteira profundamente platônico, considerando-se herdeiro de Schleiermacher no que tange à percepção de que a hermenêutica implica uma abertura ao diálogo, uma consideração de que se pode estar errado e de que o outro pode estar correto.

Toda a construção da tradição hermenêutica depende desse ponto de partida inicial, e uma cultura que pretende usar a hermenêutica justamente para garantir que a boa aplicação do direito não dependa de nenhum engajamento ético, que isso lhe seja indiferente, conseguirá apenas usar a hermenêutica contra si mesma.

Se essa pesquisa, com todas as suas limitações, tiver conseguido mostrar ou ao menos iluminar o caminho da percepção do momento em que a moral é transformada em uma questão técnica, talvez seja possível

apontar então algumas das raízes da dificuldade de se recuperar a filosofia prática em nossa época.

REFERÊNCIAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. Trad, textos adicionais e notas Edson Bini. Bauru, SP. EDIPRO, 2ª ed., 2007.

_____. *Retórica*. Trad. de Manuel Alexandre Junior, Paulo Farmhouse Alberto e Abel do Nascimento Pena. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

AUBENQUE, Pierre. *A Prudência em Aristóteles*. Trad. de Marisa Lopes, 2ª ed. – São Paulo: Discurso Editorial, Paulus, 2008.

_____. *El problema del ser en Aristóteles*. Trad. Vidal Peña. Madrid, Taurus, 1987.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

_____. *O império do Direito*. Trad. de Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2003.

GADAMER, Hans-Georg. *A razão na época da ciência*. Trad. Ângela Dias. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1983.

_____. *Elogio da Teoria*. Trad. João Thiago Proença. Lisboa: Edições 70, 2001.

_____. *El Giro Hermenéutico*. Trad. de Arturo Parada. Madrid: Ediciones Cátedra, 1995.

_____. *Estética y hermenéutica*. Trad. Antônio Gómez Ramos. 3ª Ed. Madrid: Tecnos, 2006.

_____. *Hermenêutica em Retrospectiva*. Trad. Marco Antonio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

_____. *O problema da consciência histórica*. Trad. Paulo Cesar Duque Estrada. 2ª Ed. Rio de Janeiro: Editora FGV, 2003.

_____. *Verdade e Método – traços fundamentais de uma hermenêutica filosófica*.

Trad. de Flávio Paulo Meurer. Rev. por Enio Paulo Giachini. 3 ed. Rio de Janeiro: Vozes, 1999.

_____. *Verdade e Método II – complementos e índices*. Trad. de Enio Paulo Giachini. Rio de Janeiro: Vozes, 2002.

HART, Herbert. *The concept of Law*, 2ª ed. Oxford, Oxford University, 1994.

KELSEN, Hans. *Jurisdição Constitucional*. 2ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 2007

_____. *Teoria Pura do Direito*. Trad. João Batista Machado. 6ª ed. São Paulo: Martins Fontes, 1998

HOBBS, Thomas. *Leviatã*. Trad. de João Paulo Monteiro e Maria Beatriz Nizza da Silva. São Paulo: Martins Fontes, 2008.

MATOS, Saulo Monteiro de. *O conceito de direito na filosofia moral gadameriana*. Revista de estudos constitucionais, hermenêutica e teoria do direito. (RECHTD). 4 (1) 90-101. UNISINOS, 2012.

PALOMBELLA, Gianluigi. *Filosofia do Direito*. Trad. Ivone Benedetti. São Paulo: Martins Fontes, 2005

ROHDEN, Luiz. *Racionalidade retórica, uma linguagem filosófico-hermenêutica em Aristóteles*. in: Revista Síntese Nova Fase, v. 25, nº 81, pp. 249-266, Belo Horizonte, 1998.

STRECK, Lênio Luiz. *Hermenêutica Jurídica E(M) Crise*. 7ª ed. Porto Alegre: 2007.

_____. *Verdade e Consenso – Constituição, Hermenêutica e Teorias discursivas. Da possibilidade à necessidade de respostas corretas em Direito*. 3ª ed. Porto Alegre: 2009.

VILLEY, Michel. *A formação do pensamento jurídico moderno*. Trad. Maria Ermentina de Almeida Prado Galvão. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2005

VOLPI, Franco. Herméneutique e philosophie pratique. In: DENIAU, Gui et GENS, Jean-Claude (orgs) *L'heritage de Hans-Georg Gadamer*. Paris: Sborg Diffusion, 2004, pp. 13-36.

WITTGENSTEIN, Luddwig. *Investigações Filosóficas*. Trad. de Marcos G. Montagnoli. Petrópolis, RJ: Vozes, 2013.

O problema da mediação imperfeita em Paul Ricoeur

Adriane da Silva Machado Möbbs
(UCPel)

1. INTRODUÇÃO

O presente estudo aborda o problema da mediação imperfeita na obra do filósofo Paul Ricoeur (1913-2005). O filósofo francês se inscreve na esteira dos filósofos contemporâneos “herdeiros da modernidade”, uma vez que seu pensamento é muito influenciado pelas discussões e pelos problemas do “Projeto Moderno”, contudo, cabe salientar que, embora em muitos momentos Ricoeur declare assumir Hegel ou Kant, nunca o faz sem tecer suas críticas e sem se manifestar a favor ou contra determinados pensamentos, quando julga necessário.

Considerado um hermeneuta e fenomenólogo, influenciado pela filosofia reflexiva, Paul Ricoeur sempre teve muita dificuldade em aceitar a imediaticidade e apoditicidade do *Cogito* cartesiano e do “eu penso” kantiano. O *Cogito* cartesiano nos remete a uma consciência autossuficiente, centrada em si mesma e imediata. Ao reconhecer o momento reflexivo da filosofia (o retorno sobre si mesmo do sujeito, sua busca por uma reapropriação de si) e separar o método reflexivo da afirmação idealista/ subjetivista do primado da consciência, nos permite perceber que a consciência é tomada por ele, não como origem (Kant) e nem fundamento (Hegel), mas como tarefa. A consciência é um empenho constante de esclarecimento, de reunificação para recuperar o esforço ou desejo de existir. Tal empenho se expressa na multiplicidade das operações do sujeito e dos sinais, nos quais a consciência é objetivada. Essas multiplicidades das operações do sujeito, nada mais são, do que as capacidades do homem capaz identificadas, por Ricoeur, pelo modal “eu posso”: dizer, fazer, narrar e narrar-se e imputar.

A consciência enquanto *tarefa*, como a concebe Ricoeur, é mediada pela alteridade e tem seu lugar na *práxis* humana. A partir dessa investi-

gação acerca da consciência, que tem como pano de fundo o mediado e o imediato, o filósofo chegará à categoria de mediação imperfeita, aberta, fragmentária. Não se trata de uma mediação, uma dialética como a concebe Hegel, mas sim, de uma mediação de movimento espiralado assim como em Hegel, mas aberta, incompleta, fragmentária, incapaz de negar a figura de uma consciência para reconhecer outra, como ocorre, por exemplo, na dialética do Senhor e do Escravo, apresentada por Hegel em seus escritos de Jena. Essa mediação aberta, imperfeita, não-totalizante se inscreve na finitude humana, pressupõe o inacabamento do ser humano e, assume assim, a impossibilidade de se pensar uma totalização da consciência, como se ela estivesse pronta, acabada. Portanto, tal categoria nos conduz ao menos a duas questões, a saber: (1) a questão antropológica e, (2) a compreensão de si enquanto sujeito finito e inacabado.

Neste sentido, analisaremos os três excertos das obras de Ricoeur, nos quais o autor apresenta as suas razões para que se renuncie a Hegel e os motivos da sua preocupação com o que representam as *tentações hegelianas*. Ao menos em três textos da sua obra Ricoeur alerta para as três tentações hegelianas: a totalização do sujeito, uma vontade absoluta e uma instituição totalizadora. Portanto, abordaremos, respectivamente, os seguintes textos: *Retour à Hegel* (1955), *La tentation hégélienne* (1979), *Renoncer à Hegel em Temps et Récit – Le temps raconté* (1985).

2. RESISTIR ÀS TRÊS TENTAÇÕES HEGELIANAS

Paul Ricoeur abordará pela primeira vez, sob o título *Retour à Hegel* (1955), o que ele próprio chamará de resistir à tentação hegeliana. O texto faz parte da coletânea de textos que se encontram publicados sob o título de *Lectures 2, La contrée des philosophes* (1992).

O problema central que é abordado por Ricoeur é o duelo entre antropologia e ontologia. De acordo com o filósofo, “sempre se disse que o alvo da filosofia é o homem” (RICOEUR, L2, 1996, p. 133), e este seria o ponto comum entre a fenomenologia e as demais teorias: a “visada humanista”. Mas, de acordo com Ricoeur, a Filosofia Contemporânea discorda, uma vez que para ela a verdadeira questão que a filosofia busca responder diz respeito ao *ser*.

Diante de tal duelo, entre antropologia e ontologia, Ricoeur vê como um problema o fato de se retornar a Hegel, – cabe ressaltar que, de acordo com o que pretendem os hegelianos, não é um retorno apenas ao Hegel da *Fenomenologia do Espírito* e da *Filosofia do Direito*, mas um retorno ao Hegel da *Lógica* –, é um sinal, dentre outros, da promoção da ontologia contra o primado da antropologia (cf. RICOEUR, L2, 1996, pp. 133-134).

O que preocupa Ricoeur é se a subjetividade do homem e a sua objetividade (ou seja, a sua história objetiva) possam ser esquecidas por aqueles que se dedicam apenas à ontologia. Por isso, nesse texto o filósofo se propõe a descobrir é se o homem, sua subjetividade e sua objetividade, poderão ser mais que apenas um resíduo aos olhos dos filósofos que estão a pô-lo entre parênteses, ou seja, a “suspender” o homem.

Em sua análise acerca dos problemas que podemos enfrentar ao retornarmos a Hegel, Paul Ricoeur utiliza como exemplo a obra de Hyppolite, *Logique et existence – Essai sur la logique de Hegel* (1953). De acordo com Ricoeur, existem muitas formas de se retornar a Hegel, mas a mais insólita, com propósito humanista, é a proposta por Hyppolite que aborda Hegel pela *Lógica*¹ e não pela *Fenomenologia do Espírito*. Uma tentativa de retorno a Hegel numa visada “humanista” deveria considerar a Fenomenologia, uma vez que essa é considerada a epopeia do homem através da sequência das figuras que constituem a história ideal da consciência e da consciência de si.

O que Hyppolite faz é nos conduzir abruptamente a um *saber absoluto*, um saber que não possui mais o objeto fora de si, além de si, mas, sim, um saber que se desenvolve como discurso e percorre as próprias articulações do ser: “então o discurso que o filósofo faz sobre o ser, é o próprio discurso do ser através do filósofo” (RICOEUR, L2, 1996, p. 135). Logo, o discurso do ser, nada mais é que o próprio discurso feito pelo ser do filósofo, a linguagem humana que corre atrás de seu objeto, repousa em si mesma, ou seja, o movimento da linguagem é ela mesma.

¹ Para Hegel, a “lógica” é a própria filosofia, a organização da fala, do discurso, do *Logos* que esgota todas as possibilidades do ser. Com ele, as categorias falam da própria ordem do absoluto. Essa revolução no problema das categorias tornou-se possível com a introdução, na ordem das categorias, do princípio de negatividade que Hegel utilizou em sua descrição das figuras fundamentais do Espírito. As categorias começam a mover-se; elas procedem por antítese e síntese; esse movimento é o desdobramento eterno no Absoluto. Assim, a *Lógica* é a própria ontologia, não mais como mistério, mas como discurso (cf. RICOEUR, L2, 1996, p. 135).

A preocupação de Ricoeur é que esse período dedicado à ontologia (ao ser) acabe deixando esquecido o homem e a sua subjetividade. O filósofo não aceita a proposta de Hegel, de uma cisão entre o si e o homem e, também, para ele não é possível aceitar a proposta de Hyppolite e os demais hegelianos, de uma ontologia partida.

O que Ricoeur alerta é que diante desse conflito entre ontologia e antropologia, se evite cair na tentação que nos apresenta Hegel, ou seja, aceitar a proposta de um Saber absoluto que elimina a finitude, a possibilidade de mediação e, por fim, o indivíduo humano como sujeito do conhecimento.

A segunda tentação a ser evitada reside na vontade. Uma vez reconhecida a potência do pensamento do filósofo da *Fenomenologia do Espírito*, Ricoeur alerta para o perigo em que consiste, no que tange a razão prática, que ao tentar sair de Kant, se recorra a Hegel.

Para Ricoeur, quando Kant eleva à categoria de princípio supremo a regra de universalização, ele acaba por seguir o mesmo caminho que os demais filósofos desde Fichte até Marx, estabelecendo a ordem prática como passível de justificação de um saber e de uma cientificidade que são requeridos na ordem teórica. Portanto, a tentação consiste em deixar-se seduzir pela ideia de que é necessário procurar na vida concreta as origens e os recursos da ação sensata. Nega-se a possibilidade de uma ação guiada por uma vontade absoluta e autossuficiente.

De acordo com Ricoeur, faz-se necessário desabilitar dois tipos de vontade: a vontade absoluta que elimina as vontades particulares, concretas, finitas; e a vontade particular que não reconhece o peso do involuntário. Para Ricoeur, se em Kant tínhamos a dicotomia entre a intenção e o fazer, em Hegel, com a pretensão do saber absoluto, teremos uma dicotomia entre o Estado de intenção e o Estado real. Portanto, a saída que nos propõe Ricoeur é através da tensão entre ideologia e utopia. Para Ricoeur, a utopia tem como papel principal lembrar que a razão prática não existe sem a sabedoria prática.

A terceira tentação diz respeito às instituições. Ricoeur alerta para a necessidade de resistir à tentação de totalização da história e do Estado como entidade ética por excelência, como propõe Hegel. Tanto na figura do fim da história e do Estado como entidade detentora da moralidade e do direito, pode nos conduzir aos regimes totalitários e de terror, uma vez que em ambos os casos o que temos é negação da dialética aberta.

Portanto, uma vez reconhecida a potência do pensamento de Hegel, Ricoeur ficará com a mediação, mas não uma mediação em termos hegelianos, mas uma mediação aberta, fragmentária, imperfeita.

3. A MEDIAÇÃO IMPERFEITA

Após apontar os motivos pelos quais se deve renunciar a Hegel e resistir às tentações hegelianas, Paul Ricoeur indica o que é possível assumir do pensamento hegeliano. E, neste sentido, ele ficará com a noção de mediação.

Ricoeur não aceita a proposta integral de Hegel, o seu Sistema, mas menos ainda as propostas e releituras de seu pensamento, realizadas pelos hegelianos (na esteira de Hyppolite e outros), mas não recusará a dialética, agora não mais em termos absolutos, mas permanecerá com a dialética, e não é possível negar o uso frequente que ele (Ricoeur) fará do termo “dialética”.

Para Ricoeur, não é possível pensar uma compreensão de si que não seja mediada através dos sinais, símbolos e textos, uma vez que, como afirma Ricoeur (CI, 1990, p. 68): “o ser se diz de múltiplos modos”. Para ele há, ao menos, uma diferença irreduzível entre um projeto de filosofia chamado “filosofia da interpretação” e o hegelianismo, a saber: “a interpretação é sempre uma função da finitude”, ao que acrescenta: “eu não posso me colocar como Hegel em um ponto onde eu veria o todo” (RICOEUR, 2006, p. 193). E, para Hyppolite (1940, pp. 19-20), a operação dialética – para Hegel – consiste no “trabalho do negativo”².

A dialética hegeliana, através de seus sentidos ricos e ambíguos, propõe, senão um progresso, ao menos uma teleologia que sintetiza dois opostos. A noção de dialética manifesta uma oposição progressiva. Apesar de uma cisão diádica, há aí uma conexão muito dinâmica, e Hegel encadeia todas as esferas isoladas religando-as e dando-as numa perspectiva, o que, desde então, faz que a exigência hegeliana consista em redescobrir a reconciliação nos conflitos, mesmo onde um é contra o outro, como acontece, por exemplo, na dialética do senhor e do escravo (SHEN, 2010, p. 130).

² HYPOLITE, 1940, pp. 19-20, nota 34: “Le travail du négatif”.

A proposta dialética de Hegel consiste numa reconciliação em três momentos, a saber: a lógica, a natureza e o espírito. E, desta dialética, Ricoeur conserva apenas a figura do espírito, mas no seu acontecer, ou seja, como realidade humana, como práxis, pois é na práxis que se podem observar as oposições produtivas. A realidade humana a que se refere Ricoeur parece corresponder ao “espírito”, mas não no sentido hegeliano do termo espírito, uma vez que Hegel declara: “o Absoluto é o espírito” (HEGEL, 2005, p. 437).

Portanto, uma das tentações a ser evitada é a do saber absoluto hegeliano, por isso, é necessário distinguir “a realidade humana” e “o espírito”. Para Ricoeur, a realidade humana é o lugar privilegiado da dialética, mas isso não significa que ele aceite a definição hegeliana do termo “espírito”, pois, para ele, o espírito em Hegel, ao final do percurso, ainda possui vestígios do saber absoluto.

A mediação como concebida por Ricoeur não é totalizante como a hegeliana, mas aberta, imperfeita ou, como dirão alguns, fragmentária³. A dialética ricoeuriana se inscreve na área do espírito em geral, mas recusa o saber absoluto. E neste sentido ele afirma:

A questão da prioridade se coloca quando a reivindicação pelo saber absoluto se torna apenas uma pretensão. Todas as questões sobre a dialética são precedentes deste colapso, da nossa incredulidade no que diz respeito à pretensão do saber absoluto. Todos aqueles que, por várias razões, se dizem dialéticos se afastam dessa incredulidade; isto porque eles não levam em suas mãos os pedaços quebrados do sistema em colapso. Minha própria investigação não é exceção à regra⁴.

Agora, mesmo rejeitando o saber absoluto hegeliano, Ricoeur afirma que não se deve rejeitar toda a dialética por conta do saber absoluto.

³ Acerca disso: “Quando a dialética não se exerce mais totalmente, ela torna-se fragmentária”. “Quand la dialectique ne s’exerce plus totalement, elle devient fragmentaire” (SHEN, 2010, p. 130, tradução nossa).

⁴ Cfr. RICOEUR, 1973, p. 93, tradução nossa: «La question de priorité se pose dès que la prétention au savoir absolu s’avère n’être qu’une prétention. Toutes nos questions sur la dialectique procèdent de cet effondrement, de notre incrédulité à l’égard de la prétention au savoir absolu. Tous ceux qui, à titres divers, se disent dialecticiens partent de cette incrédulité ; c’est pourquoi ils ne tiennent dans leur main que les morceaux brisés du système effondré. Ma propre investigation n’échappe pas à la règle».

Portanto, ele rejeita o saber absoluto, pois esta é uma tentação a ser evitada, mas não rejeita a dialética. Então, que dialética é essa defendida por Ricoeur?

De acordo com Shen, a prioridade negativa proposta por Hegel com Ricoeur dá lugar à alteridade. A dialética hegeliana é uma dialética do negativo e a dialética Ricoeuriana se inscreve no sentido da dialética da alteridade. E mais, é possível afirmar que a dialética de Ricoeur se situa entre Hegel e Kierkegaard, e entre Hegel e Kant (SHEN, 2010, p.131-132).

A dialética de Ricoeur se situa entre a dialética totalizante de Hegel e a dialética rompida de Kierkegaard, baseada na fé que recusa a mediação da razão na crença religiosa, o que Kierkegaard chamou de “paradoxo”. E, além disso, a dialética de Ricoeur juntou a imaginação produtiva kantiana, mas alargando-a graças à exigência de efetivação hegeliana.

Portanto, como é possível perceber, para Ricoeur, a “dialética rompida” de Kierkegaard está inscrita na recusa de toda a mediação possível. Essa dialética rompida se parece com uma antinomia, uma luta sem trégua, na qual não há trégua entre um e outro. Aqui se encontra a abordagem Ricoeuriana de uma mediação aberta, inacabada e imperfeita, que não permite uma oposição absoluta entre um e outro, e busca novamente a possibilidade de reconciliação por um esforço, no entanto, limitado.

Portanto, a dialética aberta, imperfeita, proposta por Ricoeur é uma dialética baseada no paradoxo, mas que busca a reconciliação e a alteridade. É uma dialética que busca a alteridade e a conciliação com o outro, mas sem uma síntese dialética total, sem a totalização.

A lugar da dialética para Ricoeur, como ele apresenta em seu artigo *Le lieu de la dialectique*, pode ser demonstrado a partir da abordagem de quatro pontos, como faz Shen (2010, pp. 134-147): primeiramente, a dialética não é tudo, mas somente um procedimento de reflexão para a superação da abstração e para chegar ao concreto, ou seja, ao completo, ao todo. Ao menos essa era a pretensão de Hegel, mas que é limitada de acordo com Ricoeur, porque ela não se encaixa na reflexão humana. Acerca disso, podemos verificar em *De l'interprétation* (1965): “a dialética não é tudo; é apenas um procedimento da reflexão para ultrapassar sua abstração, para se tornar concreta, isto é, completa”⁵. Portanto, é pre-

⁵ Cfr. em RICOEUR, DI, 1977, p. 282: «La dialectique n'est pas tout; c'est seulement une procédure de la réflexion pour surmonter son abstraction, pour se rendre concrète, c'est-à-dire complète».

ciso compreender que para Ricoeur, a dialética não é um Sistema, como pretendeu Hegel, nem é totalizante, mas é apenas um procedimento, uma categoria que deve ser operada e para ele é capaz de tornar a reflexão concreta, ou seja, completa. Portanto, a reflexão, a compreensão de si deve ser mediada.

5. CONCLUSÃO

Neste sentido, acredita-se que a mediação, não mais a mediação perfeita, finita e totalizante como a propõe Hegel, mas uma mediação imperfeita, finita, aberta e fragmentária que nos permitirá fazer o enxerto da fenomenologia na hermenêutica, rompendo assim com a tautologia e a violência no campo da interpretação, é a mediação imperfeita que nos possibilita transformar o círculo hermenêutico em uma espiral sem fim. Portanto, é a mediação imperfeita que possibilita o enxerto da hermenêutica na fenomenologia, tornando-se a mediação entre ambas, é ela que possibilita o entrecruzamento entre a hermenêutica e a fenomenologia pela via longa ricoeuriana.

Portanto, Ricoeur rejeita uma mediação absoluta da consciência e de igual modo uma consciência sem mediações. Pois, nos dois casos a finitude é colocada em risco. A mediação perfeita, em termos absolutos, paralisa a consciência transformando-a em autoritária. E, a falta de mediação, por sua vez, produz uma consciência ingênua, colada na imediaticidade de uma consciência sem suspeita.

A mediação, como a concebe Hegel, suspende a possibilidade de diálogo em um saber, uma vontade e uma instituição totais e para isso que Ricoeur alerta, são essas tentações que devem ser evitadas. Ao contrário, o que se deve buscar é uma mediação aberta, imperfeita e, portanto, que está em constante exercício, que tem seu lugar na práxis humana, ou seja, na realidade humana e que articula o si mesmo com o outro e a identidade com a alteridade.

REFERÊNCIAS

HEGEL, Georg Wilhelm Friedrich. *Enciclopédia das ciências filosóficas* [em compêndio]. Vols. I e III. Trad. Paulo Meneses. São Paulo: Loyola, 1995.

- _____. *Enciclopedia de las ciencias filosóficas*. Madrid: Alianza Editorial, 2005.
- RICOEUR, Paul. *De l'interprétation: essai sur le Freud*. Paris: Seuil, 1965.
- _____. *Temps et récit. Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. França-Paris: Seuil, 1986.
- _____. *Do texto à ação*. Trad.: Alcino Cartaxo e Maria José Sarabando. Porto: Rés - Editora, 1989.
- _____. *O conflito das interpretações: ensaios de hermenêutica*. Trad.: M. F. Sá Correia. Porto: Editora Rés, 1990.
- _____. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. São Paulo: Papyrus, 1991.
- _____. *Leituras 2 - A região dos filósofos*. Trad. Marcelo Perine e Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 1996.
- _____. *Percurso do reconhecimento*. Trad. Nicolas Nyimi Campanário. São Paulo: Edições Loyola, 2006.
- _____. "Le 'lieu' de la dialectique", In: *Dialectiques, entretiens de Varna 15-22 septembre 1973*, à l'occasion d'un colloque organisé par l'Institut International de Philosophie, publié par les soins de CH. Perelman, édition Martinus Nijhoff - The Hague/ La Haye.
- _____. "Hegel aujourd'hui [conférence donnée à la Maison de la Culture de Grenoble suivie d'une brève discussion]". In: *Etudes théologique et philosophique* 49, n.3, 1974, pp. 335- 354 [Ce texte est repris dans la revue Esprit, mars-avril 2006, La pensée Ricoeur, pp. 174 -194].

Da suspeição do sujeito à identidade narrativa: uma hermenêutica do sujeito capaz no pensamento de Ricoeur

José Vanderlei Carneiro
(UFPI)

INTRODUÇÃO

Esta investigação tem o propósito de expor o problema elaborado por Ricoeur sobre a noção de identidade narrativa. A questão fundamental desta reflexão será de verificar se é possível uma estrutura de experiência humana capaz de integrar história e ficção, não mais na perspectiva de suas relações com a constituição do tempo humano, mas na sua contribuição com a constituição do si como si mesmo? Tomaremos como materialidade textual para esta investigação as obras de Paul Ricoeur: *Tempo e Narrativa III* (2012), *O si-mesmo como Outro* (2014) e *Percurso do Reconhecimento* (2006). O conceito de identidade narrativa atravessa o estudo sobre a dialética entre identidade-idem e identidade-ipse no substrato da formulação da identidade pessoal como sujeito capaz, articulado na dimensão temporal da existência humana.

Desta forma, acompanharemos o rastro da filosofia hermenêutica do filósofo francês, não a partir de tensões, mas por meio de mediações construtivas entre descrição e ascrição ampliadas no campo da filosofia prática, apontando para considerações éticas constitutivas na própria estrutura do ato de narrar. A pergunta quem? É o condutor da teoria da interpretação deste filósofo. A tese fica explicitada na dialética da mesmidade e da ipseidade.

Esta abordagem pertence a ideia de uma hermenêutica que desvia a identidade do sujeito de uma apreensão analítica e gramatical para uma compreensão reflexiva do sujeito. Este se transmuta do eu para o si, do si para o si mesmo responsável, tanto nas suas ações quanto nas suas aspirações de sujeito capaz, ou seja, sujeito de ser o leitor e o escritor da sua própria vida. Eis, o estatuto da identidade narrativa.

O artigo está organizado em três tópicos. O primeiro, da suspeição do sujeito, tratará da investigação acerca da constituição semântica em torno da questão do sujeito colocado no cerne da dialética entre mesmidade e ipseidade. E o truque linguístico-hermenêutico que Ricoeur opera com a gramática das línguas naturais problematizando as filosofias do sujeito.

No segundo tópico, desenvolveremos uma reflexão sobre a noção de sujeito capaz a partir do pensamento de Paul Ricoeur. Esta abordagem se dá na virada epistemológica situada na passagem da semântica para a pragmática da linguagem. Tomaremos a estratégia hermenêutica de Ricoeur do desvio pela análise para alcançar uma hermenêutica do si como vereda dialética da individualidade e da identidade implicada, na qual remeteremos a obra *Percursos do Reconhecimento* para junto com o filósofo analisarmos a noção de sujeito capaz.

Por último, abordaremos a noção de identidade narrativa na esteira das obras *Tempo e Narrativa III e Si mesmo como um Outro*. Ricoeur propõem a noção de identidade narrativa na primeira obra acima e sistematiza a partir da segunda. Identidade narrativa surge como mediação a dialética entre mesmidade e ipseidade e como expressão de alteridade da identidade pessoal. É a partir deste movimento hermenêutico que o filósofo recorre a teoria da narrativa, salientando no seu estatuto reflexivo uma imputação ética.

DA SUSPEIÇÃO DO SUJEITO

Nossa investigação se conduz por uma leitura em torno do problema do sujeito elaborado no trabalho de Paul Ricoeur, especificamente no *Si-mesmo como um outro*, daquilo que estamos chamando suspeição do sujeito. Pois veremos que o filósofo do sentido tomará das folhas da gramática da língua natural a possibilidade do exercício semântico. Nesta obra, Ricoeur estabelece três intenções filosóficas numa tentativa de aproximá-las. Desde o primado da mediação reflexiva com o posicionamento do sujeito como *cogito*, ao desvelamento no campo da semântica dos significados de identidade do termo “mesmo” vinculado ao título da obra até a explicitação das estratégias de construção de uma dialética de apoio à dialética da ipseidade e da mesmidade, ou seja, a dialética fundamental do si e do diverso do si.

Esse apoio vai se configurando de maneiras diferentes na exposição das intenções filosóficas. É possível que a permissão de substituição pronominal, isto é, o pronome pessoal de primeira pessoa “eu” pela terceira pessoa do pronome reflexivo “si”, operada por Ricoeur, nesta primeira intenção, deve-se à lógica mesma da língua natural. Mesmo sabendo que estas formas têm suas singularidades gramaticais em línguas diferentes. Essas limitações são solucionadas na transmutação do termo “si” para o termo “se” enquanto forma verbal do infinitivo. “Diz-se “se présenter” [apresentar-se], “se nommer” [chamar-se]” (RICOEUR, 2014, p. XI). Esse uso da língua o filósofo toma do linguista G. Guilherme, no qual afirma que é nesta forma de dizer que se expressa o caráter de plenitude de significado, pois o “se” designa o reflexivo de todos os pronomes. É nessa vereda gramatical que o “si” ganha seu estatuto onitemporal vinculado ao modo infinitivo da expressão verbal, tipo: “se designer soi-même” “[designar-se a si mesmo]” e como complemento de nome, por exemplo, “le souci de soi” “[cuidar de si/consigo]” (RICOEUR, 2014, p. XII). É nesse emprego usada pela língua francesa que Ricoeur vai se apropriar como suporte filosófico transformado em gramática reflexiva.

A primeira intenção é marcar o primado da mediação reflexiva sobre a posição imediata do sujeito, expressa está na primeira pessoa do singular: “eu penso”, “eu sou”. Essa primeira intenção encontra apoio na gramática das línguas naturais quando esta permite opor “si” a “eu”. Esse apoio assume formas diferentes de acordo com as particularidades gramaticais próprias de cada língua. [...] É neste último uso – incontestavelmente presente no “bom uso” da língua francesa! – que se apoia nosso emprego constante do termo “soi” [si, si mesmo], em contexto filosófico, como pronome reflexivo de todas as pessoas gramaticais (RICOEUR, 2014, p. XII).

Na segunda intenção filosófica, Ricoeur distinguirá fundamentalmente os sentidos arrolados na concepção de identidade. A suspeição aqui é quanto a ambiguidade que o termo identidade pode ser compreendido a partir do termo “mesmo” presente no título da obra. Esse termo quase sempre é tido como análogo a idêntico, tanto como *idem* quanto como *ipse* latino. Mas é no desvio do termo idêntico ou na suspeição dele mesmo que se centra no pensamento ricoeuriano de identidade pessoal e identidade narrativa.

A concepção de identidade no sentido *idem* nos conduz a uma perspectiva temporal permanente e oposto a qualquer sentido de mutabilidade. Enquanto o sentido de identidade *ipse* não tem seu cerne em conceito não-mutante, pelo contrário, se assenta aos desvios do termo “mesmo” compreendido como comparação ao seu contrário: “outro, contrário, distinto, diverso, desigual, inverso” RICOEUR, 2014, p. XIV). Esse desvio comparativo permite estabelecer a dialética entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*. Ou nas palavras de Ricoeur (2014, pp. XIII-XIV):

A segunda intenção filosófica, implicitamente inscrita no título desta obra por meio do termo “mesmo”, é dissociar dois significados importantes de identidade (de cuja relação com o termo “mesmo” falaremos em breve), segundo entendemos como idêntico o equivalente a *idem* ou a *ipse* em latim. A equivocidade do termo “idêntico” estará no cerne de nossas reflexões sobre a identidade pessoal e a identidade narrativa, em relação com um caráter importante do si, a saber, sua temporalidade. [...] O peso desse uso comparativo do termo “mesmo” pareceu-me tão grande, que a partir de agora considerarei a mesmidade como sinônimo da *identidade-idem* e lhe oporia a ipseidade em referência à *identidade-ipse*.

Na sequência do raciocínio, Ricoeur expõe a terceira intenção filosófica com o propósito de enfatizar a dialética da identidade e da mesmidade, pois “reforçar também é marcar uma identidade” (RICOEUR, 2014, p. XV). Já que esta circularidade apresenta uma alteridade enfraquecida, no qual o diverso de si “não pode ser pensado sem a outra,” sem o si mesmo para além de uma comparação “si-mesmo semelhante a outro” (RICOEUR, 2014, p. XV) compreender um si mesmo está implicado no outro.

A terceira intenção filosófica, implicitamente incluída em nosso título, encadeia-se com a anterior, no sentido de que a *identidade-ipse* põe em jogo uma dialética complementar à dialética entre ipseidade e mesmidade, a saber, a dialética entre o *si* e o *outro que não o si* (RICOEUR, 2014, p. XIV).

Ricoeur sustenta suas intenções filosóficas, da primeira a terceira, na teia da gramática, mas sem perder de vista as incursões que a filosofia impetra nesta matéria reflexiva como sugere a expressão “si mesmo como um outro”. O filósofo prefere começar sua obra prefaciando tanto suas in-

tenções filosófica quanto o problema proeminente das filosofias do sujeito, por um lado, o posicionamento do *cogito*, por outro, a sua demolição.

Numa perspectiva positiva o *cogito* se coloca, se põe, se posiciona como filosofia forte do sujeito. Com efeito, o seu caráter hiperbólico em torno da dúvida metódica radicaliza seu distanciamento de qualquer relação com a pessoa da qual a investigação filosófica a tem como sentido último. O *cogito* exaltado sofre o drama da perda de possibilidade de reconhecimento de identidade de um sujeito histórico.

Pois, a significação filosófica do *cogito* exuberante se configura na sua pretensão de fundação última. “Essa ambição é responsável pela enorme oscilação sob cujo efeito o “eu” do “eu penso” parece ora exaltado excessivamente à categoria de primeira verdade, ora rebaixado à categoria de grande ilusão” (RICOEUR, 2014, p. XVI). Por isso, precisa-se do recurso ficcional para pôr a prova à verdade. Já que essa oscilação do *cogito*, esse deslocamento do eu sugere duas questões, segundo Ricoeur (2014, p. XXIII):

ou o *cogito* tem valor de fundamento, mas é uma verdade estéril à qual não é possível dar uma sequência sem ruptura da ordem das razões; ou então a ideia de perfeito o fundamenta em sua condição de ser finito, e a primeira verdade perde a auréola de primeiro fundamento.

O problema da suspeição do sujeito aparece exatamente na dificuldade da fundamentação última do *cogito* quanto ao lugar da “pessoa que se fala”, da garantia da interlocução eu-tu, com o *si* da responsabilidade que não é nem “verdade estéril” nem “ideia do perfeito”.

No entanto, o idealismo de Kant, Fichte e Husserl, compreende-se que “a leitura coerente do *cogito* é aquela para a qual a alegada certeza da existência de Deus tem o mesmo cunho de subjetividade da certeza de minha própria existência” (RICOEUR, 2014, p. XXIII). Então, o *cogito* não é a verdade primeira, mas uma das verdades do sujeito. Mas se afastando da hipótese do idealismo subjetivista temos que destituir do “eu penso, “eu devo” tanto da conotação psicológica quanto da referência autobiográfica. Feito isto, retoma Ricoeur dizendo que:

A problemática do *si* resulta, em certo sentido, amplificada, mas à custa da perda de sua relação com a pessoa de que se fala, com o eu-tu da interlocução, com a identidade de uma pessoa histórica, com

o si da responsabilidade. A exaltação do *cogito* deve ter esse preço? A modernidade deve a Descartes pelo menos o fato de ter sido posta diante de uma alternativa tão temível (RICOEUR, 2014, p. XXIV).

A partir da visão negativa das filosofias do sujeito, o *cogito* sofre um questionamento duro, como sendo um corte, com o pensamento Nietzsche. Interrompe, assim, a tradição do pensamento cartesiano linear, contínuo, emplacado pela ideia de um *cogito* soberano. Eis, o tema mais emblemático possível – o *cogito* partido ou o sujeito ferido. Nietzsche, lido por Ricoeur, faz a crítica ao *cogito* cartesiano nos seguintes termos: “duvido melhor que Descartes. O *cogito* também é duvidoso” (RICOEUR, 2014, p. XXX). Ricoeur seguindo esta leitura, compreende em Nietzsche que a constituição do sujeito é multiplicidade. Nas suas palavras:

Nietzsche não diz dogmaticamente – embora isso também lhe ocorra fazer – que o sujeito é multiplicidade: ele experimenta essa ideia; de algum modo joga com a ideia de multiplicidade de sujeitos a lutarem entre si, como “células” a rebelar-se contra a instância dirigente. Assim, ele demonstra que nada resiste à hipótese mais fantástica, pelo menos enquanto nos mantivermos no interior da problemática delimitada pela busca de uma certeza que dê garantias absolutas contra a dúvida (RICOEUR, 2014, p. XXX).

Esta querela entre sujeito exaltado e sujeito humilhado nos interpela por uma filosofia do sujeito que ultrapasse a alternativa do *cogito* e do anti-*cogito*. Um pensamento que encontre um lugar epistêmico como possibilidade da filosofia do sujeito.

Neste itinerário da suspeição do sujeito à identidade narrativa é razoável pensar num lugar para a hermenêutica do si (que neste texto menciono somente como indicativo de condução à análise ao nosso propósito reflexivo), situado exatamente nos seguintes enfoques conceituais: “desvio da reflexão pela análise, dialética entre ipseidade e mesmidade, dialética entre ipseidade e alteridade” (RICOEUR, 2014, p. XXXI). Com efeito, o contexto investigativo da hermenêutica do si se sustentam nas perguntas fundamentais, “quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação?” (RICOEUR, 2014, p. XXXI) que se desenrola na elaboração do conceito de sujeito capaz.

DO SUJEITO CAPAZ

A elaboração filosófica acerca da noção de sujeito capaz no pensamento de Paul Ricoeur se situa na passagem da semântica para a pragmática da linguagem. Do pronome pessoal ao pronome reflexivo com trânsito em todos os pronomes permitidos pela gramática. Um pronome que se autoidentifica como sujeito dos seus atos. Neste sentido, Ricoeur desenvolve uma hermenêutica do si; do sujeito que analisado pela filosofia descritiva conduz sua compreensão a partir da “dialética da individualidade e da identidade implicada”, por um lado e por outro, a “dialética da individualidade e da alteridade” (PELLAUER, 2009, p. 124), ambas contribuindo para compreensão do si como sujeito capaz. Um sujeito que tem uma identidade capaz de agir com e para os outros, movido pela pergunta *quem?* Como pergunta articuladora das propriedades pertencentes aos indivíduos e aos indivíduos que se perguntam sobre si mesmo.

Ricoeur recorre para seu estudo as estratégias utilizadas por Strawson no seu trabalho intitulado *Indivíduos*. Daqui ele toma a análise que o filósofo analítico faz dos conceitos particulares, excluindo aqueles que não serve para identificar, o que Strawson considera como “particulares de base” na cadeia de referências, sabendo que estes, tanto podem ser corpos físicos quanto pessoas, portanto faz-se necessário submetê-los à análise para distinguir pessoas de corpos físicos.

Acompanharemos, pois, as estratégias de Strawson descritas por Ricoeur (2014, p. 80):

1) As pessoas são particulares básicos, no sentido de que qualquer atribuição de predicados é feita, em última instância, ou a corpos ou a pessoas. A atribuição de certos predicados a pessoas não é traduzível em termos de atribuição a corpos. 2) É “às mesmas coisas” – pessoas – que atribuímos predicados psicológicos e predicados físicos; em outras palavras, a pessoa é a entidade única a que atribuímos as duas séries de predicados; portanto, não há por que uma dualidade de entidades correspondentes à dualidade dos predicados psíquicos e físicos. 3) Os predicados psíquicos, tais como intenções e motivos, são desde já *atribuíveis* a si mesmo e a outro; nos dois casos, conservam o mesmo sentido.

Essas atribuições, em última instância, conduzem a uma compreensão de ascrição mais próxima de uma interpretação constituída na Ética a Nicômaco, mais precisamente no terceiro livro. No qual termo ascrição está veiculado à relação entre ação e o sujeito da ação. Mesmo que elaboração de análise de Ricoeur de cunho semântico-linguístico, mas é preciso ressaltar, que a semântica da ação, por um lado, não traduz essa relação como, por outro, dificulta a identificação da pessoa como “particular de base”. A ascrição, neste sentido, coloca um problema para a semântica, isto é, a relação entre ação e seu agente.

Estas estratégias, para Ricoeur, possibilitam compreender a pessoa como um particular de base distinto de outro pela sua implicação atributiva. Mas o caráter das atribuições não constitui potência de relacionar a ação com o agente da ação. As atribuições são da ordem da descrição da ação, contudo estas implicam em permissões, sobre as quais tem, mesmo com toda a dificuldade conceitual, a propriedade linguística de ascrição, sendo a melhor vantagem neste processo de interpretação da condição de sujeito que Ricoeur o chama de sujeito capaz.

Ricoeur (2006), em *Percurso do Reconhecimento*, no segundo estudo, traz uma abordagem sobre “uma fenomenologia do homem capaz”. Na esteira da filosofia reflexiva compreende o homem capaz como sujeito constitutivo de capacidades de falar, fazer, narrar e capaz de imputar-se e, portanto, capaz de reconhecer-se a si mesmo.

Estas capacidades implicam ao sujeito o exercício do uso da palavra. A palavra tomada não mais das descrições semânticas analíticas, mas relativa a pragmática da linguagem. Impera, aqui, a capacidade do poder falar – “eu posso falar”, “eu posso dizer” (RICOEUR, 2006, p. 109). Estas expressões são ações pertencentes a sujeitos registrados na agonia e nas lutas, que agem e sofrem desde as epopeias clássicas às tragédias gregas; desde a teoria da ação aristotélica aos “personagens homéricos”. Todas essas figuras têm de semelhante o traço dos sujeitos falantes.

Eles se nomeiam quando se fazem reconhecer, eles interpretam a si mesmos quando se desmentem; quanto sujeito da decisão e do anseio, é ele que é designado como causa e o princípio de que dependem o que eles fazem (RICOEUR, 2006, pp. 109-110).

A segunda capacidade do sujeito falante da forma modal “eu posso”, é exatamente a possibilidade de dizer “eu posso fazer”. O sujeito capaz desencadeia ações; ele é causa dos acontecimentos, quando pode expressar a ativa “declaração do tipo: fui eu que fiz” (RICOEUR, 2006, p. 111). Mas isso podemos retrucar que é da ordem da razão primária de uma ação, ou seja, a “sua causa”. Com o termo ascrição, Ricoeur dar pertinência a teoria da ação; o agente é possuidor da ação enquanto sujeito que age. “Ascrição visa, no vocabulário que ainda é o da pragmática do discurso, à capacidade de o próprio agente designar a si mesmo como aquele que faz ou que fez” (RICOEUR, 2006, p. 111).

Neste olhar fenomenológico sobre o sujeito capaz, Ricoeur toma da *Poética* de Aristóteles a construção mimética do texto ficcional, na qual a ação se configura como atividade de narração. Um gênero tencionado entre concordância e discordância; intenções, causas e acasos; problemas e desfechos, aspectos de uma representação imaginativa que faz da constituição da narrativa um horizonte de fusão de pessoas e de personagens, pois

cabe ao leitor de intrigas e de narrativas exercitar-se em imaginar suas próprias expectativas em função dos modelos de configuração que lhe oferecem as intrigas geradas pela imaginação. [...] um leitor pode reconhecer-se um determinado personagem tomado em uma determinada intriga (RICOEUR, 2006, p. 115).

O sujeito, portanto, é fundamentalmente constituinte da ação de narrar-se. Isso mesmo, como forma reflexiva do verbo narrar; de contar história, contando-se como história narrada. Para Ricoeur (2006, p. 115), “aprender a narrar-se poderia ser o benefício desta apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo como de outro modo”.

Com esta exposição sobre a capacidade do sujeito de narrar, o filósofo do sentido, costura a passagem de uma formulação identitária de sujeito capaz para a compreensão de identidade narrativa.

IDENTIDADE NARRATIVA: PROBLEMA E SOLUÇÃO

Ricoeur trata em *Tempo e Narrativa III* a noção de identidade narrativa a partir da suspeita da existência de uma estrutura da

experiência humana que compreender-se tanto como narrativa histórica quanto como narrativa de ficção. O filósofo segue sua intuição no sentido afirmativo de que somente a noção de identidade narrativa poderá mediar a oposição figurada na sua investigação.

Já no *Si mesmo como um Outro* a expressão identidade narrativa surge da relação com a noção de identidade pessoal, que na nossa reflexão, está alojada na análise conceitual da concepção de sujeito capaz. Não muito distante da apreciação da teoria da narrativa, vista a partir da descrição da linguagem. Segundo Piva (1999, p. 223),

a identidade narrativa, tanto individual quanto coletiva, ao contrário da identidade das coisas, da identidade-mesmidade que se funda na imutabilidade e estabilidade de uma estrutura ou substância, admite a mudança, a mobilidade, as crises e as transformações, próprias da identidade do si.

Neste sentido, Ricoeur apresenta duas tarefas no campo da dialética da identidade. Uma operando com a dialética da mesmidade e da ipseidade como constituição fundamental para a noção de identidade narrativa; a outra tarefa é da ordem do relato reflexivo, na qual se efetiva “com exploração das mediações que a teoria narrativa pode operar entre teoria da ação e teoria moral” (RICOEUR, 2014, p. 145). Sendo esta tarefa uma tríplice composição semântico-pragmática – “descrever, relatar, prescrever” – o filósofo se pergunta pelo alcance que a função da narrativa tem na ordem da *práxis*.

Tal compreensão é fundamentada nos estudos narratológicos que remete a elaboração da identidade pessoal a partir da ação do personagem, entendido como o sujeito que age na narrativa. Portanto, diz Ricoeur (2014, p. 155).

A pessoa, entendida como personagem de narrativa, não é uma entidade distinta de suas “experiências”. Ao contrário: ela compartilha o regime da identidade dinâmica própria à história narrada. A narrativa constrói a identidade da personagem, que pode ser chamada de sua identidade narrativa, construindo a identidade da história narrada. É a identidade da história que faz a identidade da personagem. [...]. Essa função *mediadora* que a identidade narrativa da personagem exerce entre os polos da mesmidade e da ipseidade é essencialmente comprovada pelas *variações imaginativas* a que a narrativa submete esta identidade.

A identidade pessoal ganha relevância quanto ao seu aspecto temporal da experiência humana, exatamente através do traço pragmático que o filósofo se utiliza para instituir uma mediação reflexiva entre essas duas identidades: pessoal e narrativa. Sobre a relação entre essas identidades em estudo, Paul Ricoeur propõe duas perspectivas de estudo. Uma abordando a dialética da mesmidade e da ipseidade, contida na noção de identidade narrativa e, outra, investigando a constituição do si narrado (RICOEUR, 2014).

A primeira perspectiva mostra que as conexões de sentido e de estabilidade da experiência temporal da ipseidade se encontram na variabilidade e descontinuidade da identidade construída no transposto da ação. A segunda perspectiva apresenta a feitura da trama da narrativa, a constituição de conexões de vida sustentada nas pré-compreensões históricas, nas quais o sujeito é julgado pela sua ação (RICOEUR, 2014).

A concepção dialética de identidade da narrativa e identidade pessoal se compreende a partir da concepção de narrativa como fio constituinte de sujeitos em ação. Toda narrativa produz uma identidade em torno da personagem, a ponto do estatuto identitário fazer da personagem uma representação dinâmica de sujeito, enquanto representação da experiência humana.

O problema em torno da noção de identidade narrativa é como relacioná-la à identidade pessoal sem cair, por um lado, nos equívocos de conceber uma pela outra e, por outro lado, sem dicotomizar a ponto de não ser possível se fazerem inserções a partir de conhecimentos compartilhados que a narrativa explicita através da natureza da sua linguagem. Esse é o rastro da concordância na discordância entre identidade pessoal e identidade narrativa.

A dialética entre concordância e discordância que define a intriga repercute na personagem enquanto encontramos nela, de um lado, a concordância da unidade singular de uma vida, de outro, a discordância dos acontecimentos fortuitos que tendem a romper esta unidade e esta continuidade. À medida que a história contada é também uma narração referindo-se às personagens como agente desta história, a personagem refrata em si a dialética concordância-discordância que define a intriga (CESAR, 1998, pp. 12-13).

Essa mesma dialética acima, podemos interpretá-la como sendo a dialética *entre* mesmidade e ipseidade que permitiu chegarmos à

construção de identidade na alteridade via identidade narrativa. Pois a narrativa articula o sujeito que se reconhece a si mesmo como um outro produtor de intrigas significantes nos “planos da vida”, como também, se afirma como “a unidade narrativa de uma vida” (RICOEUR, 2014, 195), para remeter seu estudo em MacIntyre, mas salvaguardando as devidas diferenças entre os dois. Ora, esta perspectiva serve tanto para identificar uma comunidade (identidade coletiva) quanto, um indivíduo (identidade pessoal), desde que a noção de narrativa esteja na mesma esteira da dialética entre a hermenêutica do si e a identidade narrativa. Como diz Nascimento (2009, p. 56):

A teoria da identidade narrativa está sustentada sobre duas teses: a primeira afirma que a identidade do si decorre da unidade da história de uma vida, a segunda arroga que a unidade da história de uma vida é comparável à unidade de uma história narrada.

Ricoeur explicita no exposto acima as teses que garantem a aproximação da identidade pessoal com a identidade narrativa, uma centrada na unidade da história de vida, enquanto a outra, na unidade da história narrada, ou seja, experiência de vida não tem a mesma largura da experiência narrada. “O lugar da identidade narrativa aparece então como meio-termo entre a mesmidade (o caráter) e a ipseidade (a livre manutenção de si) (CESAR, 1998, p. 15). O meio-termo podemos considerar como operação propriamente dialética entre ipseidade e a alteridade. Diz Ricoeur (2014, pp. 177-178),

Opondo polarmente a manutenção de si ao caráter, a intensão foi delimitar a dimensão propriamente ética da ipseidade, sem consideração pela perpetuação do caráter. Assim, ficou clara a distância entre duas modalidades da permanência do tempo, bem expresso pela expressão manutenção de si, oposta à expressão perpetuação do mesmo. [...] A identidade narrativa fica de permeio; ao narrativizar o caráter, a narrativa lhe devolve o movimento abolido nas disposições adquiridas, nas identificações-com sedimentadas. Ao narrativizar a visada da verdadeira vida, ela lhe dá as características reconhecíveis de personagens amadas ou respeitadas.

Não obstante, qualquer filosofia que queira tratar da identidade de um sujeito ou de uma coletividade necessariamente precisa levar em

conta “uma filosofia na qual a ética, se não ocupa o lugar da filosofia primeira (como para Levinas), não possa ser pensada sem o outro de si mesmo” (DOUEK, 2011, p. 74). Pois o ato de contar as experiências da vida é constituinte, em última instância, de uma dimensão ética. Pois segundo Grondin (2015, p. 101), “uma hermenêutica da identidade narrativa para a qual a interpretação culmina na apropriação de si não pode deixar de comportar consequências éticas. Ela leva Ricoeur a abordar de frente a questão da ética, que sempre esteve no horizonte de sua obra”.

Desta forma, a investigação que Ricoeur opera em suas obras, desde a conclusão do tomo III de *Tempo e Narrativa* até *O Si mesmo como um Outro* é no sentido de explicitar o liame da ética na concepção de identidade narrativa. Aliás, *Tempo e Narrativa* antecipa a ênfase crescente na ideia de julgamento que será encontrada nas reflexões posteriores de Ricoeur” (NASCIMENTO, 2013 p. 58). Mas todo investimento se dá em vista de estabelecer uma concepção de identidade através do desvio da análise por meio da sua concepção hermenêutica reflexiva. Uma análise atravessada fundamentalmente pelo o ato da leitura, produzindo incursões teóricas na pesquisa sobre identidade narrativa: a) “a identidade narrativa não é uma identidade estável e sem falhas”; b) “a identidade narrativa não esgota a questão ipseidade do sujeito” e c) “a identidade narrativa só equivale a uma verdadeira ipseidade em virtudes desse momento derrisório, que faz da responsabilidade ética o fator supremo da ipseidade” (RICOEUR, 2012, pp. 422-423).

De qualquer maneira, proclamamos ao leitor a necessidade que “saia da sua terra, ouça sem medo o canta das sereias, enfrente e assuma os riscos da viagem da leitura” (ROHDEN, 2008, p. 226) e tome a tarefa de tecer no limite da filosofia hermenêutica a noção de identidade narrativa, tomando o percurso sublunar da pergunta quem? Quem é o sujeito que faz a mediação entre o sujeito exaltado e o sujeito humilhado? Quem é o sujeito capaz de falar, agir e narrar? Quem é o sujeito da ação e do relato? Afinal, quem é o sujeito da imputação moral?

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Neste trabalho, sobre a construção da noção de identidade, desde seu problema epistemológico a uma abordagem fundamentalmente her-

menêutica, está atravessada por uma peculiaridade da hermenêutica de Paul Ricoeur que ele mesmo denomina de desvio, ou uma estratégia de compreensão e produção de sentido a partir do desvio pela análise.

Tomamos para este artigo as obras que o filósofo trabalha a concepção de identidade e imputação moral, ou seja, *Tempo e Narrativa III, O Si mesmo como um Outro* e *O percurso do reconhecimento*.

O desafio do nosso estudo foi, exatamente, acompanhar a habilidade que Paul Ricoeur tem de costurar seus argumentos entre abordagens filosóficas distintas, isto é, ele vai da descrição da língua à a teoria ética, configurando, em última instância, sua concepção de hermenêutica.

Dos três tópicos desenvolvidos, o primeiro expressou o investimento teórico em torno da concepção de identidade colada, por um lado, em primeira instância nas filosofias do sujeito e, por outro, nos estudos da semântica. Nossa investigação, neste primeiro momento, foi no sentido de realizar uma leitura hermenêutica da noção de identidade e perceber que na nossa hipótese existe esta alteração do sujeito por meio das possibilidades da língua, uma suspeição em torno das abordagens filosóficas sobre o sujeito soberano expressado através do *cogito* cartesiano e o sujeito demolido no pensamento nitzscheano. Desse confronto Ricoeur apresenta a ideia do *cogito* partido ou o sujeito ferido como alternativa à compreensão do sujeito.

Sobre a mediação reflexiva entre esses dois *cogitos*, Ricoeur se posiciona assegurado da utilização da análise com intuito de desvelar no âmbito da semântica linguística dos significados o entendimento dialético entre a noção ipseidade e da noção de mesmidade, como também a condução hermenêutica das perguntas para se chegar a ideia de sujeito capaz: “quem fala? quem age? quem se narra? quem é o sujeito moral de imputação?” (RICOEUR, 2014).

No segundo tópico do nosso estudo - Do sujeito capaz - trilhamos a estratégia do filósofo de estabelecer mediações acentuando o desvio pela análise que nos conduziu a compreensão de hermenêutica do si. O sujeito produz o exercício das ligaduras, promovido aqui, pela “dialética da individualidade e da identidade implicada”, assim como, da “dialética da individualidade e da alteridade” (PELLAUER, 2009, p. 124), ambas contribuindo para compreensão do si como sujeito capaz. Capaz de perguntar a si mesmo quem é esse sujeito?

Neste sentido, entendemos que a noção de sujeito capaz está relacionada exatamente à capacidade constituinte do ato de narrar a sua própria história. Ou como está dito no texto por Ricoeur (2006, p. 115), “aprender a narrar-se poderia ser o benefício desta apropriação crítica. Aprender a narrar-se é também aprender a narrar a si mesmo como de outro modo”.

Por último, afirmamos que a noção de identidade narrativa vem desta constituição do sujeito capaz. Um sujeito que ao narrar, faz a passagem da identidade pessoal para a identidade narrativa. Esta formulação teórica tem laços com a compreensão de uma hermenêutica, cuja interpretação tem alcance na reflexão sobre o sujeito moral. Ela, de fato, culmina no projeto de Ricoeur em assumir no seu pensamento intelectual questões éticas, que sempre fizeram parte nas suas obras.

Desta forma, nosso estudo permanece em aberto, trazendo as questões norteadoras deste empreendimento acadêmico para nós, porque são, também, para o filósofo: Quem é o sujeito que faz a mediação entre o sujeito exaltado e o sujeito humilhado? Quem é o sujeito capaz de falar, agir e narrar? Quem é o sujeito da ação e do relato? Afinal, quem é o sujeito da imputação moral?

REFERÊNCIAS

DOUEK, Sybil Safdie. *Paul Ricoeur e Emmanuel Lévinas – um elegante desacordo...* São Paulo: Loyola, 2011.

CESAR, Constança Marcondes (Org). *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998.

GRONDIN, Jean. *Paul Ricoeur*. Tradução de Sybil Safdie Douek. São Paulo: Loyola, 2015.

NASCIMENTO, Fernando; SALLES, Walter (Org.). *Paul Ricoeur – ética, identidade e reconhecimento*. Rio de Janeiro: Loyola, Editora Puc Rio, 2013.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Tradução de Marcus Penchel. Petrópolis: VOZES, 2009.

PIVA, Edgar Antônio. A questão do sujeito em Paul Ricoeur. *Síntese, Revista de Filosofia*. Belo Horizonte, v. 26, n. 85, 1999, pp. 205-237.

ROHDEN, Luiz. *Interfaces da hermenêutica*. Caxias do Sul, RS: Educs, 2008.

RICOEUR, Paul. *Tempo e Narrativa III*. Tradução de Claudia Berliner. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2012.

_____. *O Si-Mesmo Como Um Outro*. Tradução de Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2014.

_____. *Percurso do reconhecimento*. Tradução de Nicolás Nyimi Campanário. São Paulo: Loyola, 2006.

Culpabilidade e responsabilidade em Paul Ricoeur

Roberto Roque Lauxen
(UESB)

INTRODUÇÃO

Investigamos as variações semânticas e a correlação entre os conceitos de culpabilidade e responsabilidade em Paul Ricoeur. Para tanto, desenvolvemos três linhas principais de investigação: primeiro, acompanharmos os diferentes desdobramentos do conceito mais primitivo de culpabilidade no pensamento do autor, que se articula e se afasta do conceito de responsabilidade. Nesse desenvolvimento, verificamos como Ricoeur liberta a dimensão interna e subjetiva da culpabilidade, tal como aparece no pronome acusativo “me” (eu me sinto culpado), para seu sentido intersubjetivo e objetivo, onde sou culpável diante de um “outro”: face-a-face, ou um terceiro, como o tribunal da acusação na esfera laica ou religiosa. Essa dimensão objetiva da culpabilidade nos leva a compreender o esforço de Ricoeur em superar a perspectiva individual em prol da culpabilidade coletiva. Tal deslocamento nos permite traçar um paralelo com a hierarquia dos planos da culpabilidade de Karl Jaspers: a culpabilidade penal, que é sempre individual; a culpabilidade moral; a culpabilidade política, de pertencer a um regime criminoso; a culpabilidade metafísica de pertencer a uma história do mal que já está aí desde sempre. Nossa segunda linha de investigação consiste em verificar como o conceito de culpabilidade não pode ser considerado de forma isolada, sem relação com a responsabilidade, embora eles não se confundam. Por isso, Ricoeur não substitui o conceito de culpabilidade pelo de responsabilidade em sua fase madura, em função da riqueza semântica da culpabilidade. Tal distinção pode ser evidenciada no caso dos médicos que utilizaram sangue contaminado: dizemos que eles são responsáveis, mas não culpados, desse modo, a responsabilidade dirige-se, de maneira mais específica ao campo ético-jurídico. Nossa terceira linha de investigação se depara com

o problema da incomensurabilidade da culpabilidade, de suportar toda a dor do mundo, por exemplo, a fome na África, o passado de colonização, etc. Essa problemática é correlativa ao alcance e aos limites do conceito de responsabilidade e sua relação com o conceito de cuidado, com o que pode perecer (*perisable*), por exemplo, a natureza, a infância, as gerações futuras, etc (Hans Jonas).

Subdividimos este estudo em quatro partes: a primeira trata do sentimento de culpabilidade; a segunda da relação entre culpabilidade e responsabilidade coletiva; a terceira, do conceito de responsabilidade; e a última, dos limites da responsabilidade.

1 O SENTIMENTO DE CULPABILIDADE

Ricoeur não nos apresenta uma delimitação muito clara sobre a relação entre o conceito de *culpabilidade*¹ e o de responsabilidade. Ao passarmos os olhos na série de artigos do autor em que estes conceitos ocorrem, podemos afirmar nitidamente que o tema da culpabilidade vem primeiro e, num certo sentido, é mais abrangente que o tema da responsabilidade, sobretudo, porque a culpabilidade está associada ao “sentimento” e sofrimento moral. Tal sentimento se volta para o aspecto psicológico e também, em sua forma negativa, ao aspecto patológico.

Podemos afirmar que o conceito de responsabilidade está associado mais aos aspectos ético-jurídicos, enquanto a culpabilidade se volta para uma espécie de *pathos* da ação, onde o circuito imaginário e literário também é mais rico.

Ricoeur confessa que em *A Simbólica do mal* falou mais do sentimento negativo e patológico da culpabilidade “para opô-la ao sentimento de dano (falta) onde a relação com o outro é dominante” (2007, p. 32). O sentimento de culpabilidade se apresenta estampado em certas metáforas como o fardo, o peso, ser esmagado pela culpabilidade, que retrata a “angústia de ser destruído nas suas reservas de resposta e de responsabilidade, por uma sorte de violência interior” (Ricoeur, 2007, p. 20), que

1 Utiliza-se a ideia de culpa no campo jurídico para o agente do delito, o culpado ou acusado, onde de fato o agente pode facilmente não possuir nenhum sentimento de culpabilidade. Devemos separar a culpa como sinônimo de imputação, de que o indivíduo é o verdadeiro autor de seu curso de ação e a culpabilidade e imputabilidade que são as capacidades que lhe correspondem.

nos causa medo: de ser punido ou condenado pelos outros ou por uma instância superior, e igualmente por si mesmo no caso da vergonha, que é esconder-se de si mesmo, do “olhar do outro interiorizado” (RICOEUR, 2007, p. 20), que nós chamamos de “foro interior”: mesmo sozinho não estou só. O pequeno espaço da consciência está presente em qualquer lugar, é o que Platão se referia ao dizer que, “o pensamento é o diálogo que a alma tem consigo mesma” (PLATÃO *apud* RICOEUR, 2007, p. 29). Para Ricoeur, entramos no estado patológico da culpabilidade quando perdemos a referência dialogal de nós mesmos, quando entramos no plano da ilusão, numa relação de si a si, que a psicanálise procurou enfrentar ao provocar um novo diálogo do si consigo mesmo.

Ricoeur considera o perdão como uma das maneiras de libertar-se do curto-circuito patológico da culpabilidade. O perdão ajuda a reparar nossa própria memória. Quando tal esperança inexiste, a culpabilidade torna-se um fardo esmagador e infinita (2007, p. 34).

Nos seus escritos dos anos sessenta, sobretudo no contexto do pós-guerra, Ricoeur confessa que havia um excesso de culpabilidade, mas reconhece que hoje vivemos num período de falta de culpabilidade, um paradoxo em que se tolera o intolerável e se exclui o sentimento de culpabilidade. Neste sentido menciona Lacan para nos dizer que há duas patologias da culpabilidade: uma é de não sair dela, que se relaciona com a *neurose*; outra, de não entrar na culpabilidade, que se relaciona com a *psicose*. Nossa cultura vive um momento de psicose, “onde uma parte importante da população não entra no sentimento de culpabilidade” (RICOEUR, 2007, p. 39). Para Ricoeur (2007, p. 40), é muito grave que uma sociedade perca a função estruturante do sentido da interdição².

Desse modo, percebemos uma dupla direção no conceito de culpabilidade: a *subjetiva* e interna que se expressa no pronome acusativo “me”, eu *me* sinto culpado, da consciência culpável ou moral (*Gewissen*), que pode ainda ser evidenciada em sua dimensão sociológica de psicose social; e a culpabilidade *objetiva* quando sou culpável diante de um *outro*.

² Veja o caso de alguns delinquentes presos que utilizavam tatuagens de uma lágrima no rosto indicando cada uma das pessoas que eles haviam assassinado. Entre os membros do grupo isso lhes conferia certa hierarquia. Não utilizam o termo “matar”, mas “ajudar a subir”, se comportando então como “anjos” ou agentes “divinos”. Disponível em: <<http://noticias.r7.com/cidades/bandidos-tatuavam-lagrima-no-rostro-para-cada-assassinato-cometido-no-rs-17072013>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

Nesse sentido, Ricoeur (2007, p. 40) sustenta que não devemos considerar somente a culpabilidade, mas a culpabilidade em relação à responsabilidade, o lado subjetivo da culpabilidade e a alteridade da responsabilidade, um momento corrigindo o outro em seus excessos e defeitos.

2 A CULPABILIDADE E RESPONSABILIDADE COLETIVA

O tema da culpabilidade aparece logo cedo na obra de Ricoeur, sob influência de Karl Jaspers que explora a hierarquia da noção de culpabilidade, desde as mais exteriores até as mais profundas: culpabilidade penal, moral, política e metafísica³. Ricoeur tratou de todos esses níveis da culpabilidade em sua obra, porém não concorda com Jaspers que possa haver uma distinção tão nítida entre culpabilidade individual e política ou coletiva. Este é o ponto forte de seu argumento num artigo de 1958, *Responsabilité et culpabilité au plan communautaire*.

Este texto de Ricoeur – que toma responsabilidade e culpabilidade como sinônimas – considera que a responsabilidade individual foi forjada na consciência religiosa, na experiência do exílio de Israel, onde se formou a convicção de que cada um deve pagar por suas faltas, que a falta é pessoal e a punição também. Essa descoberta põe a questão do caráter retributivo do sofrimento, ou seja, “a punição justa é a que atinge o culpável na proporção de sua falta”, porém “o sofrimento e a desgraça da vida raramente exprime essa medida e não tem significação penal” (RICOEUR, 1958, p. 3). Isto porque há o enigma do sofrimento injusto, do justo sofredor, de que o personagem bíblico Jó é o modelo emblemático, pois paga por um mal que não cometeu. Este modelo basta para mostrar que o mal não passa pela porta estreita da liberdade e, portanto, da responsabilidade pessoal.

Por sua vez, a responsabilidade coletiva também contém uma crença arcaica, na ideia judaica de pecado, que põe o homem diante de Deus

³ A culpabilidade *criminal* que é sempre individual; não se condena globalmente, mas sempre um indivíduo. Nuremberg pôs um problema aos juízes, de estabelecer a culpabilidade de cada um dos dirigentes nazistas. A culpabilidade *política*: a de pertencer a um estado que cometeu crimes, não é criminal, “ela cria uma obrigação de reparação não de punição” (Ricoeur, 1999, p. 48), faz apelo a um arrependimento coletivo. A culpabilidade *moral* que se dirige a quem se omitiu ao julgamento diante do apelo da situação. Esta culpabilidade é muito difícil de avaliar. Por fim, a culpabilidade *metafísica* que é pertencer a uma história do mal; mítico-teologicamente, como o “pecado original”, o que significa que antes de cometer o mal ele já está aí desde sempre.

para além de sua consciência, um pecado não componível com os pecados individuais. Amós ataca os sacrilégios que são os do grupo: crueldade da guerra, idolatria, exploração, escravidão, luxo, numa palavra: injustiça. O tipo de acusação é também comunitária: é Moab, Juda, Israel que são acusados. Deste então “o mal não é somente uma má escolha do indivíduo, mas uma maneira de existir, uma situação na qual se está preso” (RICOEUR, 1958, p. 4).

Ricoeur (1958, p. 4) pergunta se “a descoberta da responsabilidade individual [...] não foi paga pela cegueira crescente a respeito das formas não-individuais e propriamente coletivas do mal”. O despertar da piedade individual é um desinteresse pela injustiça no que tange à má repartição das riquezas, à exploração dos pobres que são tratadas como falta individual e não como um mal da comunidade.

O problema da responsabilidade coletiva ressurgiu na consciência moderna de muitos modos, Ricoeur cita três exemplos: 1) a crítica do dinheiro como fetiche, elaborada por Marx, que nenhuma ética do dever cristã ou kantiana pôde enfrentar. Neste particular o conceito de “alienação” parece substituir o de pecado tal como denunciara Amos. 2) Os crimes contra a humanidade que foram colocados pelo tribunal internacional de Nuremberg, que são crimes de um sistema que não podem ser reconhecidos à luz de uma criminalidade individual segundo o direito criminal moderno. 3) A questão da tortura na guerra da Argélia em que, em última instância, remete a uma falta global da relação do colonizador com o colonizado. Nestes três exemplos nos diz Ricoeur (1958, p. 5) “o mal passa pelas estruturas, pelos regimes, pelas instituições”.

Assim, põe-se a questão: quem confessará o pecado da instituição injusta? Ricoeur responde primeiramente que o estilo individual de culpabilidade não basta. Seguindo Jaspers, concorda que devemos distinguir os níveis de culpabilidade, porém não concorda com a definição de culpabilidade política ou coletiva de Jaspers que, em alguma medida, é partilhada pela posição de Hannah Arendt. No caso do tribunal de Nuremberg, cada acusado entrincheirava-se atrás da culpabilidade individual, encontrando um alibi no comando de um superior. A morte de milhões de judeus e um crime sem criminoso, um crime produto do sistema. Eis a dificuldade de condenar um criminoso como Eichmann⁴ que diretamem-

⁴ Ver a respeito ARENDT, Hannah. *Eichmann em Jerusalém: Um retrato sobre a banalidade do mal*.

te não havia assassinado nenhum judeu. Hannah Arendt (2004) reflete sobre este intrincado problema da responsabilidade coletiva e chega à conclusão que a utilização da falácia que iguala o consentimento à obediência (que remete à ideia de cegueira) tem uma importância decisiva. Assim, sugere a substituição do conceito de “obediência” por “cooperar” então a questão não é “por que vocês obedeceram?”, a se tornaram peças da engrenagem do sistema mas, “por que vocês colaboram?”.

Para Ricoeur a culpabilidade política não pode ser não-moral, pois neste caso ela não seria culpável. Considera que a culpabilidade que Jaspers denomina “moral” precisaria ser redobrada em coletiva e individual, visto que a instância é a mesma, pois é a mesma justiça que se exige dos grupos e dos indivíduos. Para ele, a culpabilidade não se esgota na consciência individual, mas nas diferentes camadas do “nós”, da existência comunitária. Diz-nos (1958, p. 5): “o homem não é completamente indivíduo, sua humanidade passa pelos grupos, os corpos sociais, as comunidades”. O homem integral é o eu e o nós, tal como Adão que representa todos os homens.

Essa consciência coletiva parece abstrata, mas ela surge na cumplicidade com a injustiça, onde me sinto corresponsável. Para Ricoeur, esse é o nível da culpabilidade que Jaspers denomina de metafísica, eu arrisco minha vida para que outros possam viver numa sociedade justa. Esse tipo de culpabilidade não pode ser compreendido nem juridicamente, nem moralmente, nem politicamente. A culpabilidade metafísica provém da solidariedade entre os humanos, de todo homem vítima do próprio homem, na qual a instância competente é Deus (RICOEUR, 1958, p. 5). Em outros termos, como dizia Ricoeur em 1954 em *Le socius et le prochain*⁵, sou responsável pelos meus filhos e também pela infância da qual muitas vezes não enxergo as faces.

Nota-se em Ricoeur, e essa é uma das linhas mestras de seu pensamento, que ele sempre procurou entrelaçar o plano individual e o coletivo, nunca assumiu a perspectiva de uma reificação do social, da sociedade como uma coisa separada do indivíduo, por exemplo, uma multidão que destrói uma prefeitura não pode ser incriminada. Na França, a ideia de incriminar um organizador de manifestação tem chocado os franceses, porque os “quebradores” não são indivíduos (RICOEUR, 1999, p. 51) ou aqui

⁵ RICOEUR, Paul. *Le socius et le prochain*. In: *Histoire et Vérité*, p. 113-127.

no Brasil, recentemente, os anônimos mascarados das manifestações⁶. Noutra frente, ele luta contra o indivíduo isolado da coletividade como célula inerte, tal como foi forjado pelo modelo hobbesiano. Reconhece que toda a história do direito ocidental tem se esforçado por individualizar a responsabilidade em detrimento da responsabilidade coletiva, por isso, é através do *reconhecimento* que é possível rearticular os vínculos do indivíduo com a coletividade.

Essa junção do pessoal e do coletivo faz toda a diferença na abordagem ricoeuriana. Em sua “pequena ética”⁷ a ideia de um sujeito que visa à vida boa, ou seja, a ideia de uma ética das virtudes em consonância com uma alteridade no plano da amizade, que me solicita, se une à coletividade, no plano institucional, que não pode ser iludida por uma suposta ficção do contrato em que os indivíduos nascem destituídos de base social. Nisso Ricoeur está de acordo com a tradição grega, com a diferença de que a práxis não pode mais ser naturalizada e de que o indivíduo moderno tem a possibilidade de se recontar de diferentes modos no plano pessoal e coletivo.

3 O CONCEITO DE RESPONSABILIDADE

Gostaria de destacar alguns aspectos do artigo *Le concept de responsabilité* que está no livro *Le Juste* 1, que nos ajudam a pensar a relação entre responsabilidade e culpabilidade. Neste artigo apenas nos interessará a segunda e terceira partes: na segunda parte, onde Ricoeur procura reconstruir o conceito de responsabilidade; e a terceira parte, onde a responsabilidade é confrontada com seus limites espaciais e temporais.

A estrutura do artigo é mais ou menos a seguinte, Ricoeur surpreso com o emprego generalizado e difuso do conceito de responsabilidade “responder a” ou “responder por”, que extrapola o âmbito da reparação e punição do plano jurídico, procura pela origem do vínculo moral da responsabilidade no termo ancestral de “imputar”, que tem um largo emprego na história da filosofia.

6 ROSA, Vera. Governo desiste de veto a mascarados em protestos. São Paulo, *O Estado de São Paulo*, 11 março 2014. Disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,governo-desiste-de-veto-a-mascarados-em-protestos,1139697>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

7 Trata-se dos capítulos de sete a nove de RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*.

Primeiramente, Ricoeur tenta desfazer a espécie de coerção moral que pesou sobre o conceito de “imputação” da escola kantiana, para tanto, se acerca das análises finas realizadas pela filosofia analítica. Num segundo momento, que é o que nos interessa, propõe uma espécie de remoralização do conceito de responsabilidade em função da espécie de “responsabilidade sem culpa” que passou a vigorar no plano jurídico da responsabilidade e produziu um recuo da noção de imputação. Por fim, procura reencontrar o caráter moral da responsabilidade procurando a justa medida para a responsabilidade moral que extrapola os limites espaciais e temporais de nossa intervenção no mundo, tema que será aprofundado na última parte de nossa exposição.

No intento de reformular o conceito de responsabilidade, Ricoeur considera que há o sentido jurídico e o sentido moral da responsabilidade. O sentido jurídico tem origem no direito civil e significa reparar o dano, porém nada é dito sobre o sentido desta reparação e Ricoeur observa que em nossa sociedade predomina a espécie de despenalização da responsabilidade, no dever de reparar que ao fundo é uma espécie de apagamento da ideia de culpa. Diz-nos Ricoeur (1995, p. 49): “é como se a despenalização da responsabilidade civil também devesse implicar sua inteira desculpabilização”; surge então uma “responsabilidade sem culpa”, sob a pressão do conceito de solidariedade, risco, segurança, indenização. É o que conhecemos no direito penal brasileiro por “crime culposos”, sem intenção.

Ricoeur percebe que a substituição da ideia de culpa pela de seguro contra risco pode redundar na total desresponsabilização da ação. Eis a crise da responsabilidade jurídica, um deslocamento do autor do dano para a vítima e para a vitimização, que fica em posição de exigir reparação e, na maioria das vezes, indenização (RICOEUR, 1995, p. 50). Assim, da noção individualizada da culpa passamos a uma perspectiva socializada do risco. Há um sistema de indenização automático, mesmo na ausência de um comportamento delituoso. Na ausência de qualquer culpa comprovada, todo dano sofrido pode dar ensejo ao direito de reparação. Por exemplo, pensemos naquilo que nós aqui no Brasil chamamos de “danos morais”, é no fundo uma reparação que exige indenização por uma ação virtualmente imputável, por exemplo, processar a companhia aérea porque o voo atrasou em decorrência de uma tempestade que fez com que você perdesse um compromisso importante.

Ricoeur vê nisso um efeito perverso que consiste

[...] no fato de que, quanto mais ampla a esfera (de proteção, de seguro) dos riscos, mais premente e urgente a busca de um responsável, ou seja, de alguém, pessoa física ou jurídica, capaz de indenizar e reparar. É como se a multiplicação das ocorrências de vitimização provocasse proporcional exaltação daquilo que cabe chamar de ressurgimento social da acusação (1995, pp. 50-51).

Uma espécie de caça às bruxas contemporâneo, onde todos querem apurar os responsáveis a qualquer custo. Toda a ação acaba sendo situada sob o signo da fatalidade, uma vez que o processo de vitimização é aleatório, tal como o cálculo de probabilidade dos riscos, porque a ação está desconectada da decisão. A ausência da decisão e de reflexão é correlativa à mecanização dos processos e da jurisprudência no Brasil.

Porém, parece haver um fio de esperança, a partir da ideia que Ricoeur partilha com Antoine Garapon: a de “pronunciar o direito numa situação determinada como reparação moral para a vítima, colocando no seu justo lugar e numa justa distância o acusado e sua vítima”, porque “proferir o direito só faz sentido se cada um é *reconhecido* em seu papel” (RICOEUR, 1995, p. 52). Aqui no Brasil este procedimento tem seu paralelo nos tribunais de conciliação.

Mas fica sem resposta “a questão de saber até que ponto a ideia de culpa pode ser desvinculada da ideia de punição” (RICOEUR, 1995, p. 52). Devemos recordar que a culpa tem uma relação com o pedido de desculpa ou o perdão, então me parece que Ricoeur procura ainda preservar esta riqueza semântica da culpa que não pode ser reduzida pela esfera procedimental do direito, como se o cumprimento da sentença pudesse produzir uma espécie de *anistia*, ao que nosso autor se opõe veementemente.

4 OS LIMITES DA RESPONSABILIDADE

Ricoeur se surpreende com o paradoxo que ele observa entre o recuo da ideia de imputação no plano jurídico e “a espantosa proliferação e dispersão dos usos do termo responsabilidade no plano moral. É como se o encolhimento do campo jurídico fosse compensado pelo estiramento do campo moral da responsabilidade” (RICOEUR, 1995, p. 61). O ques-

tionamento que Ricoeur se faz logo de saída é justamente se não haveria certo paralelismo de uma espécie de vazio de imputação que faz com que o moralista ande de mãos dadas com o jurista sob a espécie de prudência preventiva. Ou seja, que o seguro contra riscos estaria para a responsabilidade jurídica, como a prevenção para a responsabilidade moral, nos dois casos não existe agente imputável.

A responsabilidade moral difere da jurídica porque esta visa reparar o dano, enquanto a primeira se volta para o outro, as pessoas que estão sob minha guarda e cuidado, que também está subordinada à responsabilidade jurídica do dano, porém num sentido inverso: “alguém se torna responsável pelo dano porque, de início, é responsável por outrem” (RICOEUR, 1995, p. 63). A relação não se reduz ao autor da ação e seus efeitos no mundo, mas entre o autor da ação e quem sofre, relação de agente e paciente, de quem é vulnerável e está sob nossa guarda.

O deslocamento do objeto da responsabilidade para o outro vulnerável e para a própria condição de vulnerabilidade (minha criança e a infância) levanta o problema do alcance da responsabilidade sob a vulnerabilidade futura, do homem e de seu meio ambiente. Até onde podemos estender no tempo e no espaço a responsabilidade por nossos atos? Esta questão assume sua gravidade quando os efeitos são vistos como danos que atingem outros seres humanos e o meio ambiente (que também atinge os humanos) (RICOEUR, 1995, p. 63).

O aumento de nosso poder de intervenção sobre a natureza, a genética, o átomo, etc., é proporcional a nosso poder de destruir. Quanto mais há nosso poder de intervir tanto maior será nossa responsabilidade. É assim que Hans Jonas⁸ nos fala da remissão da responsabilidade como medidas de precaução e como efeitos potencialmente destruidores de nossa ação, daí o imperativo: “age de tal sorte que os efeitos de tua ação sejam compatíveis com a preservação de uma vida digna sobre a terra” (*apud* RICOEUR, 1998, p. 25).

Novas dificuldades são suscitadas pela ampliação virtualmente ilimitada do alcance de nossos atos. Ricoeur aponta três dificuldades: primeiro, torna-se difícil identificar o responsável face à pulverização de microdecisões singulares, que questiona a conquista do direito penal de individualização da pena. Segundo, até onde pode estender-se no espa-

⁸ JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*.

ço e no tempo uma responsabilidade presumivelmente identificável da poluição ou da solicitude com o outro⁹. Somos responsáveis pelas gerações futuras que sofrerão com o uso indevido dos recursos naturais que realizamos hoje? No plano espacial posso afirmar que sou responsável pela criança que morre na África ao comprar algo supérfluo que poderia salvar sua vida? Terceiro, o que ocorre com a ideia de *reparação* mesmo substituída pela ideia de indenização e de seguro contra risco quando não existe nenhuma relação entre os autores da poluição e suas vítimas? Por exemplo, parte da população da França pode morrer de câncer daqui a 40 anos por ter consumido pescados vindos da Noruega e contaminados pelas usinas nucleares da Inglaterra. Poderíamos ainda acrescentar um quarto aspecto se levássemos em conta a possibilidade do não-agir, sob a forma da omissão, negligência, imprudência. Pode-se pensar na soma de todas as coisas que poderíamos evitar que ocorressem?¹⁰

Como Ricoeur procura resolver todas estas demandas? Primeiramente distribuindo a cada um e a cada sistema regido por ações individuais, uma parcela ainda que ínfima e homeopática de responsabilidade. Em segundo lugar, quanto à imensidão do alcance no “elo inter-humano de filiação entre cada agente e os efeitos distantes” (RICOEUR, 1995, p. 65) devemos agir conforme o imperativo de Jonas (“age fazendo com que ainda possa existir humanidade no futuro”), que é diferente do imperativo kantiano que não considera a *duração*. Essa espécie de solidariedade estendida no tempo é um tipo de responsabilidade sem proximidade e reciprocidade que responde à terceira objeção. O prolongamento das consequências da ação no tempo deve levar em conta o conflito entre efeitos intencionais previsíveis da ação e o que Robert Spämann chamou de *efeitos colaterais* (tal como falamos de efeitos colaterais de um medicamento), não admitir os efeitos secundários pode tornar a ação desonesta, ou seja, quando fechamos os olhos para as consequências, ou lavamos as mãos. Por sua vez, assumir todas as consequências, mesmo aquelas contrárias à intenção inicial, redundam em tornar o agente responsável por tudo, o que equivale a transformar a responsabilidade em fatalismo, tornando a ação impossível, sem nenhum controle.

⁹ A doutrina clássica levava em conta apenas os danos denunciados; Kant já observa que a cadeia empírica de nossos atos é virtualmente infundável.

¹⁰ Alguns desses questionamentos foram apresentados por SINGER, Peter. *Um só mundo: A Ética da globalização*. Trad. A. U. Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004. Evidentemente sua argumentação segue os pressupostos teóricos do utilitarismo.

Ricoeur já verificara em outros contextos esta dificuldade, o problema que se prolonga de Dostoïevski a Levinas de que se possa ser “responsável de tudo”. O risco de a responsabilidade incomensurável tornar-se “um álibi permanente” (RICOEUR, 1999, p. 49), pois quem é culpado de tudo não é culpado de nada, inviabiliza a ação.

Hegel procurou enfrentar este dilema: imputar ao agente apenas as consequências do curso de ação que lhe pertence, dizer quem fez o que. Isto vale para o plano da história, qual a parte de responsabilidade de Mussolini? Para Ricoeur (1999, p. 51), “é necessário dar a cada um seu curso de ação”. Aos efeitos que escapam a esta circunscrição, quando há a dúvida sobre até onde vai o *meu* das consequências e onde começa o alheio, Hegel apoiou-se na mediação da sabedoria dos costumes e das instituições. Para Ricoeur o problema da responsabilidade futura, colocado por Hans Jonas, deve ser reformulado sob a insígnia do dilema hegeliano: “é necessária uma resposta mais complexa do que a simples extensão do imperativo kantiano às gerações futuras” (RICOEUR, 1995, p. 68), ou seja, não basta apenas considerar a duração temporal do imperativo moral, mas articulá-lo de algum modo a uma instância concreta, institucional¹¹, mesmo que não possamos falar de reconciliação dos conflitos. Nisso Ricoeur se separa de Hegel, pois não acredita que exista um saber sobre a práxis.

Por isso, a alternativa de Ricoeur apela para o meio termo da sabedoria prática, o juízo moral circunstanciado, o sentido de *phronesis* grega, da prudência, que não quer dizer prevenção. A prudência nos permite, pensa RICOEUR (1995, p. 69), “reconhecer entre as inúmeras consequências da ação aquelas pelas quais podemos legitimamente ser considerados responsáveis”.

REFERÊNCIAS

ARENDDT, Hannah. *Responsabilidade e julgamento*. Trad. Rosaura Einchenberg. São Paulo: Companhia das Letras, 2004.

_____. *Eichmann em Jerusalém: Um retrato sobre a banalidade do mal*. Trad. J. R. Siqueira. São Paulo: Companhia das Letras, 1999.

¹¹ Na prática isto significa, no caso do meio ambiente, que devemos esperar também a tomada de decisão do plano institucional tais como os tratados internacionais Rio+20, Quioto, etc.

JONAS, Hans. *Le principe responsabilité*. Trad. J. Greisch. Paris: Cerf, 1991.

KANT, Immanuel. *Fundamentação da metafísica dos costumes*. Trad. P. Quintela. Lisboa: Edições 70, 2004.

RICOEUR, Paul. Responsabilité et culpabilité au plan communautaire. *Le Semeur*, n. 4, pp. 3-6, 1958.

_____. *Histoire et Vérité*. Paris: Seuil, 1967.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Le Juste 1*. Paris: Esprit, 1995.

_____. Responsabilité: limitée ou illimitée? Le crime contre l'humanité. *Les Cahiers de l'Ecole Cathédrale*, n. 33, pp. 23-30, 1998.

_____. Responsable: devant qui? Entretien avec Pierre-Olivier Monteil. *Autres temps*, n. 42, pp. 47-53, 1999.

_____. Le sentiment de culpabilité: sagesse ou névrose. Dialogue avec Marie de Solemne. In: *Innocence et culpabilité*. Paris: Albin Michel, 2007.

_____. *A Simbólica do mal*. Trad. Hugo Barros e Gonçalo Marcelo. Lisboa: Edições 70, 2013.

ROSA, Vera. Governo desiste de veto a mascarados em protestos. São Paulo, *O Estado de São Paulo*, 11 março 2014. Disponível em: <<http://brasil.estadao.com.br/noticias/geral,governo-desiste-de-veto-a-mascarados-em-protestos,1139697>>. Acesso em: 25 jun. 2015.

SINGER, Peter. *Um só mundo: A Ética da globalização*. Trad. A. U. Sobral. São Paulo: Martins Fontes, 2004.

Paul Ricoeur e Jean Nabert: filósofos da afirmação originária

Cristina A. Viana Meireles
(UFAL)

1. INTRODUÇÃO

As reflexões que serão aqui apresentadas se pautam inicialmente por uma convicção, a de que existe uma necessidade de se retornar à *Philosophie de la volonté* de Ricoeur, em particular a *l'Homme faillible*¹, uma obra que, em princípio, poderia ser considerada “pré-hermenêutica”. É verdade que em HF o pensamento de Ricoeur ainda não tinha atingido sua envergadura máxima, mas há consenso em considerar que nesta obra muitos dos germes desse desenvolvimento posterior já estavam postos. Nessa obra, interessa-nos centralmente a ontologia do humano ali apresentada. Atualmente, mesmo na França, os estudos em torno de HF estão longe de serem exaustivos, apesar de ser possível constatar um crescente interesse geral pelas primeiras obras de Ricoeur. Na maioria das vezes, o interesse em HF aparece motivado por um desejo de compreender de modo mais abrangente o próprio projeto filosófico de Ricoeur. Citamos como exemplo a obra de Jean-Luc Amalric, *Paul Ricoeur, l'imagination vive* (2013), que traz em seus capítulos II e III uma das mais finas análises disponíveis acerca de pontos centrais de HF; contudo, tal análise não é um fim em si mesma, na medida em que visa apreender da totalidade da obra de Ricoeur uma filosofia da imaginação. Uma outra motivação que aparece norteando os estudos atuais sobre HF é a busca por uma melhor elucidação do desenvolvimento e amadurecimento de conceitos centrais da filosofia madura de Ricoeur. Citamos como exemplo a coletânea de textos organizada por Gaëlle Fiasse, *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable* (2008), a qual busca traçar os desenvolvimentos da noção de *homem capaz*, que – como se sabe – é central na obra de maturidade de Ricoeur, *O si-mesmo como outro*².

¹ Doravante HF.

² Doravante SA.

Apesar de reconhecer o inegável mérito de ambas as motivações acima mencionadas, cumpre esclarecer que a motivação principal que temos para voltar o olhar para HF é de uma natureza um pouco diferente. O que nos interessa nesse estudo é compreender a própria ontologia proposta por Ricoeur nesta obra, visando contribuir para uma melhor compreensão da confluência com o pensamento de Jean Nabert.

É verdade que o impacto do pensamento de Nabert sobre Ricoeur poderia ser igualmente buscado em outras obras – sabemos que Ricoeur escreveu seis textos nitidamente voltados para a filosofia de Nabert (sendo quatro deles prefácios aos livros de Nabert e dois artigos sobre sua filosofia), além de outros três textos que, embora não façam referência a Nabert no título, possuem conteúdo estreitamente ligado à clarificação e discussão da obra nabertiana³. No entanto, HF tem a peculiaridade de desenvolver três noções fundamentais, quais sejam *finitude*, *infinitude* e *síntese*, noções que estão em íntima confluência com o pensamento nabertiano, em particular daquele exposto em *Éléments pour une Éthique*⁴ (1943) e em *Le désir de Dieu*⁵ (1966). Gostaríamos de enfatizar esta palavra – “confluência” – em vez de “influência”, primeiramente porque há várias distinções de nuances entre os dois pensadores da concretude⁶. Em segundo lugar, porque as próprias datas de publicação das duas obras de Nabert que mencionamos o provam: HF saiu em 1960, seis anos antes, portanto, de dD, que é inclusive póstuma e Ricoeur foi, na época, um dos defensores ardentes de que se publicasse essa obra, ainda que seu estado “inacabado” pudesse contrariar, em alguma medida, o perfeccionismo zeloso que era marca das edições de Nabert⁷.

³ São eles: *Négativité et affirmation originaires* (1956), *L'herméneutique du témoignage* (1972) e *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage* (1989).

⁴ Doravante EE.

⁵ Doravante dD.

⁶ A concretude é a marca indelével da filosofia reflexiva francesa desenvolvida por Nabert à qual Ricoeur se filia desde muito cedo (Cf. *Réflexion faite*, p. 15, bem como RICOEUR, Paul. *Ce qui me préoccupe depuis trente ans*, p. 237). É importante frisar que um traço distintivo da abordagem ricoeuriana e nabertina da concretude é que eles não abrem mão dimensão transcendental da reflexão (Cf. HF, p. 54); Em Nabert, é assaz conhecida a sua proposta de se pensar conjuntamente Kant e Maine de Biran (Cf. NABERT, Jean. *La philosophie réflexive*, p. 405).

⁷ Nabert publicou apenas três livros, quatro se considerarmos o póstumo dD, mais um total de vinte e cinco textos, entre artigos, estudos críticos, prefácios, introduções e relatórios.

No entanto, percorrer todo HF a fim de elucidar as noções de *finitude*, *infinitude* e *síntese* estaria fora dos limites deste trabalho⁸. O que propomos é algo bem menos ambicioso: uma análise de HF pautada por algumas reflexões expostas em um texto de 1962, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, a partir de um recorte em torno da noção de *afirmação originária*, noção caríssima aos dois filósofos e que está no cerne dessa relação visceral entre finitude, infinitude e síntese.

2. A AFIRMAÇÃO

Começando então o percurso a partir do pressuposto de que existe uma *confluência* entre Nabert e Ricoeur, e que essa confluência pode ser compreendida a partir de uma leitura conjunta dessas três obras (HF, EE, dD), primeiramente buscaremos explicar em que sentido podemos dizer que ambos são filósofos da afirmação.

Dizer que Nabert e Ricoeur são filósofos da afirmação é muito vago e pode inclusive ser fonte de equívocos. Para que se possa dizer que Nabert e Ricoeur são filósofos da afirmação, em primeiro lugar é preciso deixar claro que *afirmação* aqui não se trata de nenhum tipo de aquisição pessoal, no sentido predominantemente psicológico em que um indivíduo posiciona-se diante dos outros e de uma sociedade em defesa de seus traços individuais de personalidade, de suas ideias, de suas convicções ou de seus valores.

Em segundo lugar, é preciso também ter em mente que a afirmação, para esses filósofos, tem um significado que extrapola – e muito – o domínio meramente linguístico. A afirmação só pode ser um ato, na visão de Ricoeur e de Nabert. O sim de Paul Ricoeur⁹ é algo visceral na existência humana: é o “sim” do consentimento que, em *Le volontaire et l'involontaire* significava a aceitação da dimensão involuntária que nos constitui; é também o “sim” à finitude que, em HF, significará a aceitação da nossa falibilidade e incompletude, o que se immortalizou na célebre ex-

⁸ Para tanto, indicamos o Capítulo 4 de nossa tese de doutorado recentemente defendida, intitulada *Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz das ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*, onde apenas demos início a esta análise.

⁹ Esta expressão nós tomamos emprestada de Olivier ABEL. Cf. *Le oui de Paul Ricoeur* (Les petits Platon, 2012).

pressão “O homem é a Alegria do Sim na tristeza do finito”¹⁰. O “sim” de Ricoeur aparece também na sua recusa à nadificação do homem operada pela ontologia sartriana, propondo a ideia de uma afirmação originária que é o que pretendemos abordar. E, no final de sua vida, o seu “sim” pôde ser identificado também na sua nobre crítica à ideia heideggeriana de *ser-para-a-morte*, em *Vivo até a morte*¹¹.

Como podemos vislumbrar, o primado da afirmação é um traço notável da filosofia de Ricoeur. Quando falamos em afirmação segundo Ricoeur, de modo algum se trata de algo como “uma tese a verificar”, como bem observaram Olivier Abel e Jérôme Porée¹², mas antes o “lugar de uma atestação”¹³. Para explicar de modo apropriado a atestação, seria preciso enveredar por SA. Não tendo condições de fazê-lo aqui, apenas sublinhamos que a atestação não tem nada a ver com a dicotomia verdadeiro *versus* falso; trata-se antes de uma noção que se inscreve no quadro da *veracidade*, e não da *verdade*¹⁴ (SA). O que significa que a atestação fornece uma garantia, mas sem uma certeza inabalável. Na atestação, estão sempre presentes a possibilidade do engano, do erro e do mal-entendido.

O “sim” de Nabert igualmente estaria muito mais no contexto da ação do que da sintaxe e da semântica. Entretanto, identificar a ideia de afirmação em Nabert, separando-a didaticamente da teia complexa de conceitos nas quais geralmente ele escreve, é tarefa mais árdua e penosa. Primeiramente, por causa da densidade conceitual dos seus textos. Em segundo lugar, por causa da escassez de escritos reflexivos sobre a própria obra: Ao contrá-

¹⁰ RICOEUR, Paul. HF, p. 192, trad. nossa.

¹¹ Cf. RICOEUR, Paul. *Vivo até a morte*. Contrariamente à ideia heideggeriana de que a existência humana seria originariamente caracterizada por uma antecipação da morte (Cf. a Seção §48 de *Ser e tempo*), Ricoeur propõe nessas páginas que, na verdade, o aspecto mais fundamental no existente humano é um impulso à vida. É digna de nota a maneira serena com a qual o filósofo confessa estar convicto de que não existe um *post mortem*, mesmo tendo plena lucidez da decadência de sua saúde e declínio de sua condição corporal. Para Ricoeur, o ser do homem não é ser-para-a-morte, mas antes *ser contra a morte*: mesmo o desenganado e o moribundo teriam suas existências caracterizadas mais fundamentalmente pelo impulso à vida e não pela meditação sobre a proximidade da morte, segundo Ricoeur. Cf. também bilhete escrito por Ricoeur, citado no Posfácio de C. Goldenstein: “[...] É na hora do declínio que a palavra ressurreição se eleva. Para lá dos episódios milagrosos. Do fundo da vida, surge uma força, que diz que o ser é *ser contra a morte*” (p. 96, grifo nosso).

¹² ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*, pp. 13-14.

¹³ Idem, p. 14, trad. nossa.

¹⁴ Cf. SA, “Troisième Étude”, pp. 86-93.

rio de Ricoeur, Nabert não concedeu entrevistas, não presenciou colóquios sobre sua filosofia em vida, nem escreveu textos nos quais ele revisitasse sua própria obra, confrontando-a com questões atuais e com o dissenso dos leitores. No entanto, é possível seguir algumas pistas e a partir delas defender que ele foi também um filósofo da afirmação. Uma pista pode ser encontrada na oposição que marca a relação de Nabert com Sartre, apesar da confluência temática entre os dois autores franceses. Apesar de Sartre e Nabert estarem de acordo que “a experiência humana é aquela de um ser inadequado a ele mesmo, de um ser habitado pelo não-ser, que não é dado a si mesmo, mas que, incessantemente, vem a ser o que ele é”¹⁵, essa proximidade desaparece no momento em que ambos começam a definir o que entendem por *não-ser*: Enquanto para Sartre essa inadequação do si a si mesmo é prova de que a nadificação é originária¹⁶, para Nabert, bem ao contrário, o não-ser é prova de que existe uma afirmação originária.

Além desta pista, podemos ainda – de maneira mais incontestável – lançar um olhar sobre EE. Essa obra é dividida em Livro I, II e III. Observemos o Livro I, intitulado “*Les données de la réflexion*”. Este livro é dedicado a expor as experiências negativas a partir das quais nós tomamos consciência de que nosso ser não se realizou como deveria. A expressão “dados da reflexão” no título do Livro I é instrutiva: trata-se do que é dado imediatamente, daquele conteúdo sobre o qual posteriormente deverá se debruçar a atividade reflexiva. Essas experiências negativas exprimem um tipo de “dívida originária”, isto é, um não-ser, se quisermos usar uma expressão que o próprio Nabert empregará nessa obra¹⁷: a *culpa* é o sentimento de que não fizemos o que deveríamos; o *fracasso*, o de que não nos saímos como poderíamos; a *solidão*, o de que não nos relacionamos como esperaríamos. Essas experiências negativas, contudo, não estão no início do livro de Nabert por acaso: constatá-las é apenas o primeiro passo. Após este “Livro I”, segue-se justamente o “Livro II” que tem por título “*A afirmação originária*”. Numa abordagem muito semelhante à de Ricoeur, para Nabert essa negatividade seria apenas um momento de transição, o que pode ser observado não apenas em EE, como também em *Essai sur le mal* (obra de 1955 que, contudo, não exploraremos aqui).

¹⁵ LEVERT, Paule. *La pensée existentielle de J. Nabert*, p. 362, trad. nossa.

¹⁶ Cf. LEVERT, Paule. *La pensée existentielle de J. Nabert*, pp. 363-364.

¹⁷ Cf., por exemplo, EE, p. 66: “non-être”.

3. A AFIRMAÇÃO ORIGINÁRIA

Naquela tríade ricoeuriana *finitude/infinitude/síntese*, a ideia de afirmação originária constituirá justamente o polo de infinitude na compreensão ontológica do humano. A noção de *afirmação originária* foi, ao que parece, sistematizada primeiramente por Nabert. Esta expressão aparece num artigo de 1957, *La philosophie réflexive*, mas já se anunciava em 1924, na primeira edição de *L'expérience intérieure de la liberté*. Neste livro, Nabert a define como um ato que, embora não seja originário, é, de algum modo, inaugural, como aponta Ricoeur alguns anos mais tarde em um de seus prefácios a Nabert: “A afirmação originária tem alguma coisa de indefinidamente inaugural e diz respeito justamente à ideia que o eu se faz dele mesmo”¹⁸. Podemos observar que a distância de si a si – tão cara à filosofia hermenêutica – se instaura bem cedo já na afirmação originária.

Outro ponto que deve ser preliminarmente sublinhado em uma análise da noção de afirmação originária é que ela não se identifica com as objetivações vindouras; antes, ela permanece ainda numa esfera de interioridade, muito embora já envolva certa tendência à exteriorização, como mais uma vez apontou Ricoeur: “[...] a afirmação originária permanece um ato puramente interior, não suscetível de se exprimir no exterior nem de se manter no interior”¹⁹.

Ora, como podemos conceber esta tendência à exteriorização característica da afirmação originária? Paul Ricoeur a aproxima de duas noções que lhe são muito caras, quais sejam: desejo de ser e esforço para existir. Mas o que significa exatamente dizer que a afirmação originária é desejo de ser, esforço para existir? Se tivermos em mente que a afirmação originária é o ser mesmo do homem, de modo que, para Ricoeur, “nós temos de reconquistar uma noção de ser que seja *ato* antes de *forma*, afirmação viva, potência de existir e de fazer existir”²⁰, compreenderemos que antes de ser um gesto do indivíduo, a afirmação originária é um ato do espírito mesmo, alguma coisa que atravessa e extrapola o campo psicológico da escolha de fazer isto ou aquilo, e que se instala no campo ontológico onde as determinações de nossa consciência ocorrem.

¹⁸ RICOEUR, Paul. Préface. In: NABERT, Jean. dD, p. 8, tradução nossa.

¹⁹ RICOEUR, Paul. Préface. In: NABERT, Jean. dD, p. 8, tradução nossa.

²⁰ RICOEUR, Paul. *Négativité et affirmation originnaire*, p. 405, grifos do autor, tradução nossa.

A afirmação originária não é ainda uma consciência de si. Ao mesmo tempo, ela não se confunde com a ideia de um absoluto existindo fora da própria consciência. Se pudermos dizer que existe um absoluto para Ricoeur e Nabert, este deverá ser buscado a partir de suas expressões finitas. Uma maneira de nos aproximarmos da conceituação nabertiana do absoluto parece ser focar em sua afirmação de que o absoluto é aquilo que “só pode ser pensado, afirmado”²¹. A insistência de Nabert sobre este traço do absoluto salta aos olhos do leitor em diversas passagens em dD. O absoluto, não sendo equivalente a um Deus – considerado enquanto sujeito de existência – só pode ser afirmado, de modo que “não há mais espaço para se buscar quais são os atributos do absoluto”²²:

Quando o Ser, não recebendo mais propriedades, atributos, deixa de ser entendido como sujeito de existência, ele aparece tal qual o absoluto, ele está no coração de um ato de afirmação que contém em si mesmo a garantia de sua *absolutesz*, do fato que ele se coloca como o constituinte supremo em todos os atos em que nós reconhecemos uma imagem, uma verificação do absoluto. Como poderia ser o caso de buscar a verificação, uma imagem do absoluto, se nós apreendêssemos o absoluto em si e de outro modo que não pelo pensamento que o afirma? A ideia de absoluto é a promoção, a garantia de todos os movimentos da alma. A *forma* do absoluto e o ato de afirmação são uma só e mesma coisa.²³

Paul Naulin, um importante comentador de Nabert, chama a atenção para um aspecto fundamental da afirmação originária: mesmo ela, tal como toda experiência, não poderá ser apreendida diretamente. É assim que, mais do que trazer uma solução para o problema da apreensão do absoluto, a ideia de afirmação originária acaba, ela também, passando a fazer parte da dificuldade. Daí a necessidade premente de uma *criteriologia do divino*, que se coloca como “[...] o critério ao mesmo tempo do absoluto e da manifestação do absoluto”²⁴. Somente por meio de uma criteriologia será possível saber se uma certa manifestação do divino expressa o absoluto ou apenas uma contingência ou relatividade qualquer.

²¹ NABERT, Jean. dD, p. 332, trad. nossa.

²² Ibidem, p. 182, trad. nossa.

²³ Ibidem, pp. 183-184, trad. nossa, grifo nosso.

²⁴ RICOEUR, Paul. Préface. In: dD, p. 11, trad. nossa.

A necessidade de uma criteriologia é o corolário da operação, tão cara à filosofia reflexiva de Nabert, pela qual ele “reintroduz a transcendência no interior da imanência”²⁵, como afirma Naulin. O encaminhamento de Nabert é muito explícito: “Nós gostaríamos de substituir as discussões sobre a transcendência e a imanência pela relação entre o absoluto e o divino”²⁶. Em dD, Nabert tateia a possibilidade desta criteriologia, analisa suas possibilidades, lança seus alicerces, dá-lhe os primeiros desenvolvimentos. Não teremos condições de percorrer aqui os caminhos (e descaminhos) através dos quais ele se empenha no propósito de erigir uma criteriologia.

Não faz parte do projeto de Ricoeur propor uma criteriologia do divino, muito embora ele reconheça a importância de tal empreendimento. Em vez disso, ele parece preferir seguir as intuições de Nabert, mas focando mais na *manifestação* do que no *manifestado*, por assim dizer. É verdade, contudo, que não encontramos em HF nem nos artigos do mesmo período uma formulação explícita do conceito nabertiano de divino. Entretanto, mesmo se Ricoeur não dá continuidade à criteriologia do divino proposta por Nabert, e mesmo se ele sequer fala de divino, acreditamos poder supor que sua ideia de *síntese humana* expressa uma forte consonância desse conceito nabertiano.

Para avançar um pouco mais na compreensão ricoeuriana/nabertiana do que seja o absoluto, convém voltarmos agora o olhar para o texto ricoeuriano de 1962, *L'acte et le signe selon Jean Nabert*. A questão das relações entre o ato e o signo é um problema já clássico da filosofia, desenvolvido nos domínios da Ética, da Psicologia e da Ontologia e trabalhado, por exemplo, por Spinoza (o *esforço* e a *ideia*), por Leibniz (o *apetite* e a *percepção*), por Nietzsche (a *vontade de potência* e o *valor*), por Freud (a *libido* e a *representação*), etc.²⁷. Para dizer de um modo breve, a noção de *ato* reenvia a uma dimensão fundadora, inaugural, originária e espontânea da consciência; ao passo que a noção de *signo* remete à dimensão de objetivação, fixação, representação dos atos primeiros da consciência. No que diz respeito à afirmação originária, certamente ela será alocada do lado do ato, mas a especificidade da abordagem de Ricoeur reside pre-

²⁵ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience*, p. 478, trad. nossa.

²⁶ NABERT, Jean. dD, p. 181, trad. nossa.

²⁷ Cf. RICOEUR, Paul. *L'acte et le signe selon Jean Nabert*. In: *Le conflit des interprétations: Essais d'herméneutique*, pp. 289-290.

cisamente no papel que o signo desempenha em sua teoria: não apenas o signo não é inferior ao ato, como também – e sobretudo – o signo é indispensável para se apreender o ato. Esta hipótese é claramente partilhada com Nabert: “E, no entanto, nada é mais estranho ao pensamento de Nabert do que tomar esta passagem do ato a seu signo e do signo à representação como uma degradação”²⁸.

Isso não quer dizer apenas que o absoluto *pode* ser apreendido nos signos. Mais que isso, ele *só pode* ser apreendido dessa maneira. É Ludovic Robberechts, outro importante comentador de Nabert, quem nos esclarece:

Curioso absoluto que jamais é apreendido de outro modo que não no interior de uma relação do eu a si. E, no entanto, absoluto inegável e completamente certo, já que ele está em operação em meu esforço de reflexão e em todos os atos que são empreendidos para prolongá-lo e para confirmar sua esperança.²⁹

Uma filosofia do ato terá de ser, portanto, uma teoria do ato e do signo na qual o esforço de reflexão não seja elemento indispensável. Nesta teoria, salta aos olhos o problema do ponto de partida: nós não podemos partir do signo, já que ele manifesta o ato ao mesmo tempo em que o oculta; mas nós também não podemos mais partir da suposição do ato, já que ele não poderá jamais ser reconquistado. Daí a necessidade de uma “teoria geral do signo”³⁰, para que possamos “atualizar a relação íntima entre o ato e as significações nas quais ele se objetiva”³¹. Segundo Ricoeur, Nabert teria apenas proposto esboços desta teoria.

O que é proposto, então, é uma espécie de misto entre ato e signo. E é desse modo que devemos buscar compreender a noção de afirmação originária. Para Ricoeur, a estrutura da afirmação originária consiste na “diferença e [...] relação entre a consciência pura e a consciência real”³². Tentemos brevemente esclarecer este par conceitual.

Em EE, a segunda parte (“Livro II”) é intitulada “Afirmação Originária”. Interessante observar, no ponto em que estamos de nossa dis-

²⁸ RICOEUR, Paul. *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, pp. 294-295, trad. nossa.

²⁹ ROBBERECHTS, Ludovic. *Essai sur la Philosophie Réflexive*. Vol. II, p. 87, trad. nossa.

³⁰ Cf. RICOEUR, Paul. *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, p. 299.

³¹ Idem, p. 299, trad. nossa (trata-se de uma passagem em que Ricoeur cita Nabert).

³² RICOEUR, Paul. *L'acte et le signe selon Jean Nabert*, p. 304, trad. nossa.

cussão, que o primeiro capítulo desse Livro II (cap. IV, no conjunto da obra) se intitule justamente “A consciência pura”. Começar a explicação do que seja a afirmação originária pela ideia de consciência pura certamente é bastante revelador do que significava exatamente para Nabert dizer que *o absoluto é um ato*, bem como das relações que este estabelece com os signos na composição da *afirmação originária*.

Numa palavra, a *consciência pura* é o princípio da consciência de si, é “aquilo que a sustenta em seu engajamento”³³. Mas esse princípio, longe de ser um ser exterior ou um postulado, é um ato de “afirmação interior ao movimento da existência”³⁴. A consciência pura de si está, então, do lado do ato, mas ela só se revela *num misto* com a consciência concreta de si, ou *consciência real* – como muitas vezes a chama Nabert³⁵ –, que é propriamente a consciência que o sujeito tem de si numa duração efetiva em que reflete sobre o passado e planeja seu ser futuro.

Naulin afirma que este capítulo IV de EE sobre a consciência pura “tem por objeto aprofundar a relação da consciência a seu princípio”³⁶, o que quer na verdade dizer: explicar a relação entre a consciência pura e a consciência concreta ou real. A originalidade da proposta de Nabert para explicar esta relação é justamente a de que não se trataria propriamente de uma relação, já que – e Nabert insiste nisso incessantemente – consciência pura e consciência real de si não são duas, mas uma só:

[...] Nada será mais falso, agora, do que colocar face a face uma e outra, a consciência pura de si e a consciência concreta e real, como se o ser desta última ou o ser do eu preexistisse à geração de possibilidades e de ações que vão simbolizar, exprimir e trair conjuntamente aquilo que, no auge da reflexão, se define como pura posição de si.³⁷

A consciência pura possui uma dimensão imperativa: “A afirmação absoluta se converte em um: seja”³⁸. Isse imperativo é revelador de que, embora a consciência pura implique, por um breve momento, “[...] uma negação do mundo, um esquecimento do eu concreto, isto é, as di-

³³ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience*, p. 324, trad. nossa.

³⁴ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience*, p. 324, trad. nossa.

³⁵ Cf., por exemplo, EE, p. 72.

³⁶ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience*, p. 324, trad. nossa.

³⁷ NABERT, Jean. EE, p. 71, trad. nossa.

³⁸ *Ibidem*, p. 71, trad. nossa.

ferenças reais que aderem à diferença pura [...]”³⁹, ainda assim ela não se encontra jamais encarcerada num presente puro. A consciência pura pode até, abstratamente, ser considerada a marca indelével de um presente puro; semelhantemente, a consciência concreta também poderia, abstratamente, ser considerada a marca do devir (ou duração, para usar a terminologia de Nabert). No entanto, na existência efetiva, jamais teremos uma consciência pura operando sozinha, e tampouco uma consciência concreta apartada de sua dimensão transcendental.

Mas avancemos tentando entender a dialética entre afirmação concreta e afirmação originária. Entender esta dialética se impõe como necessário na medida em que a consciência de si que acolhe e veicula a afirmação originária não deixa de convocar uma afirmação concreta – uma afirmação concreta do absoluto, não esqueçamos. Se a afirmação originária é um ato, a afirmação concreta seria o seu conteúdo. Noutros termos, a afirmação concreta é, no final das contas, o signo de um ato mais originário que a perpassa e a funda. Este, por sua vez, não pode vir a ser senão *na e pela* concretude, como temos sublinhado. A afirmação originária, ainda que originária, precisa ser afirmada por um sujeito concreto num ato singular: “O ato pelo qual eu afirmo a afirmação absoluta só tem valor se for a afirmação absoluta que se afirma em mim, por mim, e assim garante minha afirmação e a sustenta”⁴⁰. Aqui, mais uma vez, Nabert sublinha que não se tratará de uma relação entre duas afirmações (a originária e a concreta), mas antes de *eficácia*: “[...] na verdade, o que há não é uma relação entre minha afirmação e a afirmação absoluta, mas sim *eficácia* desta última na minha afirmação e por ela”⁴¹.

Ora, mas como podemos aferir essa eficácia da afirmação originária (ou absoluta) na afirmação concreta que a veiculou? Quanto a isto, Nabert é muito claro ao propor algo que pode muito bem funcionar como um critério: “A afirmação absoluta que se afirma através de minha afirmação produz, portanto, conjuntamente, uma *certeza* e um *apelo*”⁴². A *certeza* é o elemento que permitirá a integração da consciência pura numa consciência concreta, solapando de vez toda interpretação que por ventura insista

³⁹ Ibidem, p. 71, trad. nossa.

⁴⁰ NABERT, Jean. EE, p. 67, trad. nossa.

⁴¹ Idem, p. 68, trad. e grifo nossos.

⁴² Idem, p. 69, trad. e grifos nossos.

em situar a consciência pura em qualquer lugar estrangeiro à consciência de si: “A consciência pura não designa, portanto, um ser distinto de mim, mas sou eu que sou – e que não cesso de ser – uma consciência pura”⁴³. Mas a consciência de si não poderia surgir se esta identificação com a consciência pura permanecesse indefinidamente. Daí a importância fundamental do segundo elemento, o *apelo*: ao mesmo tempo em que, ao afirmar o absoluto, a consciência tem a certeza de que sua integração a ele é legítima, é preciso que essa consciência se reconheça *distante* dele, reconheça que ela não coincide com ele, embora o identifique como sendo aquilo que constitui seu mais íntimo desejo de ser.

Assim sendo, se até agora tentamos mostrar como consciência pura e consciência concreta não são duas consciências, agora será preciso explicar que, apesar disso, elas não são equivalentes, ou seja, elas não dissolvem a distância interna que existe entre elas, por mais que a consciência concreta se esforce por *ser* o que insinua a consciência pura. Essa distância perene é essencial para a conceituação nabertiana da consciência de si:

Quando nós tomamos reflexivamente consciência do ser que nós somos pela consciência pura de si, é verdade que nós não podemos realizar nenhuma ação em que não sejam implicadas condições sob as quais o ato íntimo da consciência deve se realizar e se conhecer, mas que, por outro lado, fazem eclodir a inadequação entre a existência concreta e aquilo que nós poderíamos chamar o intercâmbio do eu puro consigo mesmo. É pela mesma razão que o eu deve renunciar à esperança de se igualar àquilo que ele é e [deve] se esforçar incessantemente para sê-lo.⁴⁴

4. À GUIA DE CONCLUSÃO: AFIRMAÇÃO ORIGINÁRIA E FILOSOFIA HERMENÊUTICA

Compreender o homem a partir de uma afirmação originária que se revela num misto de ato e signo, de consciência pura e consciência real, faz com que nos deparemos com um questionamento acerca da natureza do próprio *misto*. O misto coloca problema justamente porque, nessa perspectiva, a consciência de si não será um ente finito que compreende

⁴³ NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience*, p. 330, trad. nossa.

⁴⁴ NABERT, Jean. EE, p. 72, trad. nossa.

o infinito que a funda enquanto mera transcendência; ao mesmo tempo, a consciência de si não será uma meditação transcendental que, desalojada de sua inserção na facticidade, compreender-se-ia aos moldes de uma intuição intelectual. Ricoeur indica o caminho para se entender o misto, quando propõe a noção de *síntese*, à qual apenas aludimos aqui, sendo necessário dar-lhe um desenvolvimento apropriado em algum momento futuro. O conceito de síntese é desenvolvido longamente por Ricoeur em HF: ele aparece já no título dos dois capítulos intermediários de HF: *A síntese transcendental*, no cap. II, e *a síntese prática*, no cap. III. Diferentemente do que se poderia, talvez, esperar da ideia de síntese – possivelmente movidos pelas intuições hegelianas nas quais fomos nutridos –, a síntese em Ricoeur permanecerá sempre inacabada, não tendo um caráter conclusivo de nenhuma espécie; a síntese permanecerá sempre um caminho a percorrer.

Para o momento, realçaremos apenas o aspecto hermenêutico da síntese: esta estará ligada a uma *compreensão de si* que se dá por meio do movimento de autoapropriação da afirmação originária, a qual – como tentamos mostrar – ultrapassa e funda a consciência concreta ou real. A questão hermenêutica que se coloca é, então, a seguinte: no que consiste propriamente a *compreensão* que uma consciência tem de si mesma, considerando-se que esta consciência consiste num misto entre finitude e infinitude? Para indicar de modo meramente lapidar, o que se dá é que a compreensão de si será vinculada a uma *afirmação tética* que julga a afirmação originária. Esse *juízo* colocará, por sua vez, a exigência de critérios a partir dos quais eles possam ser avaliados. É no contexto mais amplo de uma *hermenêutica do testemunho* que tal avaliação poderá ser levada a cabo de modo promissor.

As reflexões de Nabert e Ricoeur se pronunciaram visceralmente sobre a questão de uma hermenêutica do testemunho. Sem termos condições de adentrar nas minúcias de tais reflexões, apenas indicaremos os textos a partir dos quais ela poderá ser estudada. De Nabert, temos seu manuscrito intitulado *La conscience peut-elle se comprendre?*, escrito em 1934 e publicado somente em 1996, na forma inacabada em que o filósofo o deixou. Além desse texto, podemos encontrar elementos na análise mais elaborada que Nabert traz no Livro III de dD. Já Ricoeur apresenta suas reflexões sobre o tema sobretudo num texto de 1972 intitulado

L'herméneutique du témoignage, bem como num outro artigo de 1989, que se chama *Emmanuel Lévinas, penseur du témoignage*.

REFERÊNCIAS

ABEL, Olivier. *Le oui de Paul Ricoeur*. Paris: Les petits Platons, 2012.

ABEL, Olivier; PORÉE, Jérôme. *Le vocabulaire de Paul Ricoeur*. Paris: Ellipses, 2009.

AMALRIC, Jean-Luc. Affirmation originaire, attestation, reconnaissance. In: *Études ricoeuriennes/Ricoeur Studies*. Vol. 2, N. 1 (2011), pp. 12-34.

FIASSE, Gaëlle (Coord.). *Paul Ricoeur: De l'homme faillible à l'homme capable*. Paris: PUF, 2008. (Collection Débats Philosophiques).

LEVERT, Paule. La pensée existentielle de J. Nabert. In: *Les Études Philosophiques*. 1962, pp. 361-369. Paris: PUF, 1962.

MEIRELES, Cristina A. V. *Ricoeur e a consciência de si: uma análise à luz de algumas ressonâncias do pensamento de Jean Nabert*. 2016. Tese de doutorado em Filosofia. Unicamp, Campinas/SP.

NABERT, Jean. *Éléments pour une Éthique*. Paris: Aubier - Éditions Montaigne, 1962, (Collection Philosophie de l'Esprit).

_____. La conscience peut-elle se comprendre? In: NABERT, Jean. *Le désir de Dieu*. Paris: Éditions du CERF, 1996, pp. 405-446.

_____. La philosophie réflexive. In: NABERT, Jean. *L'expérience intérieure de la liberté et autres essais de philosophie morale*. Paris: PUF, 1994, pp. 397-411.

_____. *Le désir de Dieu*. Suivi d'un inédit: La conscience peut-elle se comprendre? Paris: Éditions du CERF, 1996.

NAULIN, Paul. *L'itinéraire de la conscience: Étude de la philosophie de Jean Nabert*. Paris: Aubier-Montaigne, 1963.

RICOEUR, Paul. Ce qui me préoccupe depuis trente ans. In: *Revue Esprit*, 8-9 (1986), pp. 227-243.

_____. Emmanuel Levinas, penseur du témoignage. In: RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, pp. 81-103.

_____. L'acte et le signe selon Jean Nabert. In: RICOEUR, Paul. *Le conflit des interprétations*. Paris: Éditions du Seuil, 2013, pp. 289-304.

_____. L'herméneutique du témoignage. In: RICOEUR, Paul. *Lectures 3: Aux frontières de la philosophie*. Paris: Éditions du Seuil, 1994, pp. 105-137.

_____. Négativité et affirmation originaire. In: RICOEUR, Paul. *Histoire et Vérité*. Paris: Éd. Points, 2001, pp. 378-405.

_____. *Philosophie de la volonté*. 2. Finitude et culpabilité. Livre I: L'homme fail-
liblé. Paris: Éditions Points, 2009, pp. 35-199.

_____. Préface. In: NABERT, Jean. *Le désir de Dieu*. Suivi d'un inédit: La conscience
peut-elle se comprendre? Paris: Éditions du CERF, 1996, pp. 7-15.

_____. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *Vivo até a morte*. Seguido de fragmentos. São Paulo: Martins Fontes, 2012.

ROBBERECHTS, Ludovic. *Essai sur la Philosophie Réflexive*. Vol. II: Jean Nabert et
après. Namur: Presses Universitaires de Namur, 1974.

O problema da identidade pessoal em Paul Ricoeur

Jeferson Flores Portela da Silva
(UFSM)

1 INTRODUÇÃO

Muito diferente das discussões presente na trilogia de *Temps et récit* (1983-85), na obra *Soi-même comme un autre* (1990) Paul Ricoeur¹ se pergunta mais a fundo sobre quem somos, levantando a questão que norteia a problemática da identidade pessoal, a saber, *Quem é você?* podemos dizer que iniciamos uma nova possibilidade de se perguntar pela identidade de uma pessoa. Responder quem alguém é sem determiná-lo como um “quê” é grande desafio percebido por Ricoeur quando estamos trabalhando com conceitos indenitários, pois, narrativas acerca de quem somos nunca são fechadas ou dadas de antemão, no entanto, estão latentes em nosso dia-a-dia como uma pergunta que nunca encontra sua resposta, quem somos? (PELLAUER, 2010, p. 123).

Em *Temps et récit*, a problemática da narratividade é articulada como um alicerce capaz de garantir a estrutura de uma história, por conseguinte, salvaguardar a noção de ação do sujeito em um determinado tempo e espaço. Segundo Ricoeur, a identidade pessoal tem na narrativa a possibilidade de conhecer quem nós somos, um indivíduo que age, sofre, narra, isso, pelo fato de nos construirmos enquanto identidades narradas, por nós mesmo e por outrem. De *Temps et récit* para *Soi-même comme un autre*, temos uma mudança na visão da narrativa como centro de discussões e de problemas que isso vem a se estabelecer nas teses acerca do sujeito e tempo. Nessa segunda obra já citada, Ricoeur articula dois novos conceitos que apareciam em *Temps et récit* para o desenvolvimento da problemática da identidade pessoal, a saber: identidade-*idem*

¹ Nasceu em Valence, França, no ano de 1913. No ano de 2005 na Châtenay-Malabry (França) falece Paul Ricoeur.

correspondendo a permanência no tempo da identidade-*mesmidade* e identidade-*ipse* correspondendo ao conceito de permanência enquanto identidade-*ipseidade*. A primeira permanência temporal da identidade é a *mesmidade*², ou a identidade-*idem*, que é responsável pelo caráter estático da pessoa. A *mesmidade* é dita de muitas formas, a saber: identidade numérica, identidade por semelhança extrema, continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A *mesmidade* é definida como um conceito de relações entre modalidades que a compõe (RICOEUR, 1990, p. 140). Em verdade, Ricoeur não especifica de que ordem são as “relações” da *mesmidade*, contudo, temos no estudo V de *Soi-même comme un autre*, uma breve explicação onde o autor traz a luz que tais “relações” da *mesmidade* apontam para uma comunhão de uma modalidade com a outra, conforme estaremos expondo em seguida. A *mesmidade* como acabamos de colocar, possui uma complementaridade de uma modalidade com a outra, são elas: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. Ambas serão melhor discutidas no encaminhamento do texto, por hora, ficamos com essa introdução do conceito de *mesmidade*.

O segundo conceito pertencente a identidade pessoal é denominada como *ipseidade*. *Ipseidade* é tido como identidade do *soi (si)* ou si mesmo. *Iipse* é “o idêntico a si, no sentido de não estranho”, ou seja, ser diferente mas ao mesmo ser mutável, porém, *ipseidade* não se torna um outro³, mas adere a mudança interna conservando-se enquanto si próprio (RICOEUR, 1988b, p. 79). Essa distinção entre os conceitos de identidade-*mesmidade* e identidade-*ipseidade* é capital, na medida em que se trata de uma análise temporal do sujeito, isso é, o problema central que vem a surgir em *Soi-même comme un autre* é exclusivamente a permanência no tempo da identidade pessoal (RICOEUR, 1990, p. 140; BOER, 1995b, p. 43). E ainda, Ricoeur sa-

² Essa palavra é utilizada principalmente dentro da literatura filosófica, seu significado é dado a algo que permanece a mudança temporal, na pessoa podemos encontrar traços de *mesmidade* na genética de cada indivíduo, nos objetos eles por si só são *mesmidades*. O contrário da *mesmidade* na filosofia é a *ipseidade*, que significa uma manutenção de si pelo comprometimento que fazemos em nossas promessas.

³ Com relação a noção de ser humano em vocabulário ricoeuriano, devemos à Arendt (1993) tal noção, pois ser humano em Arendt pode ser diferente, ser outra pessoa, muito diferente de ser outro sujeito no sentido de outrem, dita em um sentido numérico. Essa distinção é bem vinda para lançar luz na explicação ricoeuriana de identidade enquanto *ipseidade*.

lianta que quando não feita tais distinções entre as permanências no tempo da pessoa (*ipse* e *idem*) o perigo é obscurecer ainda mais a problemática da identidade pessoal⁴ (RICOEUR, 1988, p. 296), no entanto, temos nessas duas noções de permanência um entrecruzamento frutuoso que se desenvolve em outras duas noções orientas destas primeiras: *caráter* e *promessa* (manutenção de si), donde a pergunta pelo “que” (*mesmidade*) estará interna a pergunta pelo “quem”⁵ (*ipseidade*) é a identidade de uma pessoa. A importância das perguntas “que” e “quem” são definidas pela possibilidade de permanecermos numa leitura objetual da identidade pessoal ou numa permanência que foge da objetividade do sujeito, buscando uma identidade não dada de antemão e que se constitua em um processo dialético sem síntese. A pergunta pelo “quem” é a norteadora da problemática do si mesmo num sentido de não reduzi-lo a um substrato, expressa de um modo interrogativo podemos sempre nos perguntar por Quem nós somos?, ou seja, é sobre a esteira da ipseidade que os problemas da identidade vão se tornar decisivos para uma compreensão de quem somos. Vejamos: como falar ou expressar uma identidade que aceita a mudança, mas, ao mesmo tempo, é a identidade de um mesmo sujeito? Em língua inglesa temos uma expressão que remete exatamente essa permanência que a *ipseidade* causa na pessoa: *oneself as self-same*. Em sentido literal seria ‘si mesmo como eu mesmo’ (SIMMS, 2003, p. 102).

Ora, para Ricoeur, tal distinção que percebemos entre as permanências no tempo da *mesmidade* e da *ipseidade* produzem uma rejeição, a qual tem que ficar bem clara. A negação de uma permanência para a outra é o da identidade de um sujeito idêntico a si mesmo na diversidade de seus estados, que não estaria correto afirmarmos isso, mas poderíamos nomear de *mesmidade pura*⁶ (RICOEUR, 1983, p. 443). A distinção

⁴ “Ma thèse est bien que des difficultés qui obscurcissent la question de l’identité personnelle résultent du manque de distinction entre les deux usages du terme identité” (RICOEUR, 1988, p. 296).

⁵ “Je ne veux pas me borner à opposer purement et simplement *mêmeté* et *ipséité*, comme si la *mêmeté* correspondait à la question *quoi* et l’*ipséité* à la question *qui*. En un sens, la question *quoi* est interne à la question *qui*. Puis-je poser la question: ‘*Qui suis-je?*’ sans m’interroger sur ce que je suis? La dialectique de la *mêmeté* et de l’*ipséité* est ainsi interne à la constitution ontologique de la personne” (RICOEUR, 1992, p. 218).

⁶ A expressão “*mesmidade pura*” não é empregada por Ricoeur, no entanto, utilizamos tal expressão para marcar a rejeição da *mesmidade* enquanto um indivíduo idêntico a si na diversidade de seus estados. Por outro lado, temos a aceitação da *mesmidade* como uma potencial relação dialética com a permanência da *ipseidade*. Isso se apresenta na noção de *caráter*.

realizada por Ricoeur entre *mesmidade* e *ipseidade* não são e nem pode ser entendida como um afastamento definitivo entre uma e outra, mas, ao contrário, existe uma dialética que vincula identidade-*idem* e *ipse*, numa constante dialética, na vida humana uma se torna indiscernível a outra (RICOEUR, 1995a, p. 29). Essa manobra frutuosa e até mesmo harmoniosa entre as duas permanências temporais pode ser observada na noção de caráter, onde *ipseidade* e *mesmidade* recobrem-se, tendo um maior aparecimento da *mesmidade*, mas, na noção de manutenção de si (*promessa*) a *ipseidade* se liberta da *mesmidade* e se abre para a alteridade (RICOEUR, 1990, pp. 146-147; GÖRTZ, 1995, pp. 109-110).

2 A MESMIDADE

A *mesmidade* pode ser dita ou falada de certas modalidades que são capazes de se apresentar no tempo. Para Ricoeur, a *mesmidade* se apresenta como um conceito de relação e uma relação de relações (RICOEUR, 1990, p. 140). Dentro das modalidades pertencentes a *mesmidade*, temos em primeiro lugar a identidade numérica, em segundo a identidade por semelhança extrema, em terceiro a continuidade ininterrupta e, por fim, a permanência no tempo (RICOEUR, 1990, pp. 140-143). Contudo, no itinerário trilhado por Ricoeur, percebemos que no estudo V da obra *Soi-même comme un autre*, tais “relações” se complementam, ou seja, existe uma unidade entre elas.

A primeira modalidade oriunda da *mesmidade* resume-se em identificar uma pessoa como o mesmo (identidade numérica). Assim, de duas ocorrências de uma coisa (objeto) referida por um nome invariável na linguagem comum, não dissemos que são duas coisas distintas mas “uma única e mesma” coisa. Salientamos que identidade, nesse caso, é unicidade: o contrário de unicidade é pluralidade; a esse primeiro componente da identidade corresponde uma noção de identificação, ou seja, reidentificação do mesmo, isto é, conhecer alguma coisa é reconhecer (RICOEUR, 1990, pp. 140-141).

Num segundo momento temos a identidade qualitativa (semelhança extrema). Dizemos que X e Y usam a mesma vestimenta, ou seja, mesmo que troquemos um pelo outro, tendo presente sua semelhança, não temos perda semântica, portanto, identidade aqui é similitude extrema.

Este modo de permanência da *mesmidade* é um critério indireto que se soma ao primeiro modo, pois “fortalece o fato de mostrar que o indivíduo é o *mesmo*, pois a semelhança do indivíduo agora identificado com o anterior leva a crer que se trata do *mesmo*.”

De acordo com Ricoeur, esse segundo momento da *mesmidade* (identidade por semelhança extrema) tem uma certa fragilidade, pois com a distância no tempo, os critérios de reconhecimento e identificação se tornam duvidosos, podendo ter uma hesitação ou contestação se de fato tal indivíduo é ele mesmo. Não temos dificuldade para reconhecer alguém quando entra e sai de uma sala de aula, e novamente volta a entrar na sala. Nesse caso essa dificuldade não aparece, pois o intervalo temporal da pessoa entrar e sair da sala é bastante curto. Mas quando estamos diante de um julgamento, onde supostamente se encontra o agressor e sua vítima e entre eles outros suspeitos. Como saber se realmente o agressor é tal pessoa? E se o suposto agressor negar tal crime, como saber identificar ele como sendo o mesmo que cometeu o delito uma vez que a distância temporal torna débil o critério de identificação. Para Ricoeur, a possibilidade de resolver esse problema é apresentar um terceiro modo de permanência da *mesmidade* que substituí-la a identidade por semelhança extrema (RICOEUR, 1990, pp. 141-142).

Entre o primeiro e o último estágio daquilo que nomeamos como indivíduos damos o nome de *continuité ininterrompue*. Esse critério de permanência temporal do indivíduo predomina em qualquer caso onde o crescimento e o envelhecimento operam como fatores de dessemelhança e, por implicação, de diversidade numérica. Sendo assim, essa continuidade se vincula ou substitui a semelhança extrema. Vincula-se se e se pensarmos a continuidade ininterrupta como um modo de preservação da semelhança extrema do primeiro estágio ao último e, substituiria se pensarmos que esse terceiro modo de permanência da *mesmidade* possui uma ideia de substrato⁷ pertencente ao regime do mesmo (*même*), mas

⁷ Ao usarmos o termo substrato, devemos aos nossos leitores uma explicação do mesmo, pois é um termo bastante utilizado na filosofia aristotélica e kantiana, no entanto, em Aristóteles a substância é compreendida como corpo e forma e, em Ricoeur, ela está para designar a permanência da *mesmidade*, porém, essa leitura é feita pela ótica kantiana que, refutou a noção antiga de substância. Em Ricoeur, o termo substrato designa a permanência no tempo da identidade-*mesmidade*. Ricoeur utiliza essa categoria não como Aristóteles denominou ela, mas, amparado pela formulação feita por Kant, onde restabelece, classificando a substância como uma

se altera, sem romper com esse tipo de identidade, a saber, identidade-*idem*. Para compreendermos um pouco melhor esse problema, o próprio Ricoeur nos dá alguns exemplos: assim, podemos dizer que um carvalho é o mesmo, do nascimento até seu inteiro desenvolvimento, o mesmo exemplo poderíamos dizer do homem (RICOEUR, 1990, p. 142). Ou ainda, os retratos de distintos momentos de nossa família, quando colocados um do lado do outro corremos o risco de ter uma ameaça a semelhança entre eles, porém sem rompê-las.

Contudo, o tempo nunca cessa de apontar para a diferença, ou seja, um certo afastamento de um estágio de nossa vida até o outro na própria continuidade ininterrupta entre os mesmos, pois, ainda é necessário pensar em um último princípio para salvuardarmos a permanência de um si mesmo ao tempo. Para Ricoeur, esse princípio é conhecido como permanência no tempo (*permanence dans le temps*), para este último princípio teria que ser algo que superasse qualquer tentativa de desenraizado da pessoa pela força do tempo, então, Ricoeur, defende uma espécie de permanência de um código genético⁸ em um organismo biológico, ou seja, como se fosse a ideia de um substrato capaz de suportar a mudança ao tempo. Nesse sentido, o princípio de permanência no tempo atua como um “transcendental” da identidade numérica, pois se trata de uma “organização” que possibilitará a reidentificação do si mesmo como mesmo. Assim, temos esse princípio de permanência no tempo como algo que não se possa mostrar ou ser comprovado empiricamente, mas, é provado pela própria noção de identidade numérica, pois quando fazemos a identificação reidentifica-se o mesmo n vezes (RICOEUR, 1990, p. 141).

categoria da relação, ou seja, como condição de possibilidade de pensar a mudança como tendo alguma coisa que não mude, isso pelo menos no momento de atribuição do acidente à substância. Sendo assim, a permanência no tempo da *mesmidade* torna-se transcendental da identidade numérica. Portanto, temos a problemática da identidade pessoal como uma busca pelo seu invariante relacional, dando-lhe uma significação forte de permanência no tempo como um substrato (RICOEUR, 1990, pp. 142-143).

⁸ A noção de código genético em Ricoeur, está ligada a permanência no tempo da *mesmidade* e não se trata de uma discussão nos termos biológicos enquanto estudo do corpo e das funções que o mesmo tem, mas, é tão somente “uma organização de um sistema combinatório” e ainda salienta que se trata de uma “idéia de estrutura, oposta à de acontecimento [...]” (RICOEUR, 1990, p. 142).

3 A IPSEIDADE

Ao tratarmos da *mesmidade*, encontramos nessa permanência do tempo a pessoa em sua representação como algo objetual que, se apresenta como um substrato, mas, em razão das mudanças que temos de um estágio ao outro, é capaz de guardar alguns traços que permitem ser identificado e reidentificar como o mesmo. Por conseguinte, temos a permanência da *ipseidade* que corresponde pela adscrição de um agente e suas ações no mundo. Quando pensamos em uma resposta acerca do estatuto da identidade, temos que ter presente que a resposta para a distinção entre um caráter substancial da *mesmidade*, com uma certa adscrição das ações de um determinado agente pelo lado da *ipseidade* se instala pelo modo como é concebida a noção de *ipseidade*. Esta segunda permanência no tempo constitui o leque de resposta acerca da questão *quem?*, muito distinta da questão o *quê* da *mesmidade*. No ver de Ricoeur, no momento em que perguntamos pelo agente de tal ação, estamos nos referindo ao *quem* fez isto e não o *quê* fez isto (RICOEUR, 1988a, p. 297). Assim atesta-se de que “a ação é de posse daquele que a prática”, ou seja, de que a ação pertence tão somente ao seu agente, o *quem*.

Para expressar o termo *ipseidade* (*ipséité*), confrontando com a *mesmidade* (*mêmeté*), Ricoeur lança mão do recurso das línguas naturais, pois o ganho com o termo *ipseidade* está no sentido de reflexividade, quanto ao qual Ricoeur faz referência como a primeira intenção⁹ filosófica lançada na abertura de *Soi-même comme un autre*. O alcance filosófico ao colocar a expressão latina *ipse* está na significação de designar a eu próprio [*eu mesmo*], *tu próprio* [*tu mesmo*], *ele próprio* [*ele mesmo*], ou seja, a semântica da expressão já nos mostra um sentido evidente acerca da reflexividade do termo. Enquanto temos o *idem* como o mesmo, no sentido de o mesmo da pergunta *que*, a pergunta pelo *quem?*, que pontua a problemática acerca da permanência no tempo da *ipseidade* encontra-se presente na filosofia de Heidegger (*Ser e Tempo*), se encontra também em Hannah Arendt (*A condição humana*). Afirmar o “grau” de influência que Ricoeur sofreu desses

⁹ “ La première intention est de marquer le primat de la médiation réflexive sur la position immédiate du sujet, telle qu’elle s’exprime à la première personne du singulier: “je pense”, “je suis”. Cette première intention trouve un appui dans la grammaire des langues naturelles lorsque celle-ci permet d’opposer “soi” à “je” (RICOEUR, 1990, p. 11).

autores seria algo delicado, pois não se tem condições de avaliar isso, entretanto, é notável a influência de Heidegger e Arendt para com a filosofia de Ricoeur no que se refere a questão do si mesmo.

Em um artigo intitulado *L'identité narrative*, Ricoeur afirma estar em comunhão com Heidegger ao compreender que a permanência da *ipseidade* pertence ao escopo de estudos do ente que Heidegger chamou de *Dasein*, caracterizando-o justamente pela capacidade de interrogar-se sobre o seu modo de ser e de estar no mundo e, dessa maneira, de se relacionar ao ser enquanto ser (RICOEUR, 1988a, p. 298). Para sustentar isso, Ricoeur afirma que:

A *Selbstheit* [*ipseidade*] é um dos *existentialia* [existenciais] que convêm ao modo de ser do *Dasein*, como as categorias, no sentido kantiano, convêm ao modo de ser das entidades que Heidegger caracteriza como *Vorhanden* e *Zuhanden*. O corte entre *ipse* e *idem* exprime finalmente o mais fundamental entre *Dasein* e *Vorhanden* e *Zuhanden*. Só o *Dasein* é meu, e mais geralmente um si. As coisas, sendo dadas e manipuladas, podem ser ditas minhas, no sentido de *idem*. Dito isto, o si [*ipseidade*] encontra-se em intersecção com o mesmo [*mesmidade*] num ponto preciso, precisamente a permanência no tempo (RICOEUR, 1988a, p. 298).

O problema que Ricoeur enfrenta agora, é que o modo de permanência no tempo tanto da *mesmidade*, quanto o da *ipseidade*, torna-se um problema para serem investigados pela hermenêutica do si¹⁰ (RICOEUR, 1990, p. 140). O problema da permanência no tempo da identidade-*idem* é descrita como uma estrutura organizada de forma combinatória, no entanto, quando falamos da *ipseidade*, poderíamos nos perguntar pela natureza¹¹ desse modo de permanência da identidade, uma vez que não se trata de um conjunto estável como a *mesmidade*. Poderíamos defender a permanência de um substrato dentro do modo de permanência *ipse*? Para Ricoeur, no que se refere ao modo de permanência no tempo do polo *ipse*, esse não tem um sentido estrutural como encontramos no primeiro momento da identidade, mas sim, um modo de permanência no tempo que

¹⁰ Para Ricoeur, “*c’est avec la question de la permanence dans le temps que la confrontation entre deux versions de l’identité fait pour la première fois véritablement problème*” (1990, p. 140).

¹¹ Tenhamos presente que “natureza” não pode ser feita por uma proximidade semântica de “essência”, mas sim, de qual ordem pertence a permanência no tempo da *ipseidade*.

esteja vinculado com a pergunta pelo *quem?* e que tenha como resposta a constante interrogação pelo *quem sou eu?* (NASCIMENTO, 2009, p. 33).

4 O CARÁTER E A PROMESSA

Para Ricoeur, quando nos referimos a nós mesmos, dispomos de dois modos de permanência no tempo, a saber: o *caráter* e a *promessa* (*palavra empenhada\dada*). O que há em comum, tanto no *caráter* como na *promessa* é a sua permanência na identidade de uma pessoa. É na noção de *caráter*, que entendemos ser as “marcas distintas” que permitem reidentificar um indivíduo humano como o mesmo e isso se deve pelos traços descritivos que o próprio *caráter* possui (RICOEUR, 1990, p. 144). É no *caráter* que se agrupam a identidade numérica, a identidade qualitativa, a continuidade ininterrupta e a permanência no tempo, conferindo *mesmidade* à pessoa. Além disso, Ricoeur diz que é no *caráter* que encontramos as “disposições duráveis com que reconhecemos uma pessoa” (RICOEUR, 1990, p. 146). Poderíamos dizer, tendo a teoria ricoeuriana como base que, o *caráter* possui duas formas de aparecer no que se refere a sua permanência à pessoa, isto é: por um lado, temos o *caráter* enquanto um composto de traços permanentes com quais reconhecemos tal pessoa e ao mesmo tempo nos torna semelhantes à outrem. Num segundo momento, temos uma rigorosa distinção de uma pessoa para a outra, pois o *caráter* atua como constituinte de uma crença, onde nos identificamos como únicos, possuidor de um *caráter*, por exemplo, podemos nos mudar para qualquer outro país, com outra religião, cultura, língua, política, mas, o *caráter* que temos continua sendo o mesmo, em outras palavras, não mudamos o nosso *caráter*. Assim, podemos dizer que no modo de permanência do *caráter* se tem uma *mesmidade*, onde mantém que tal pessoa seja a mesma. Todavia, essa imutabilidade do *caráter*, é entendida como *disposição adquirida*, ou seja, possibilita falarmos de um problema que acontece dentro da própria dimensão *temporal do caráter*. Temos nesse sentido, *mesmidade* e *ipseidade* se relacionando em uma frutuosa dialética (RICOEUR, 1990, pp. 145-147).

Quando falamos em *caráter* como *disposição adquirida*, devemos ter em mente que isso está em comunhão com a noção de hábito, a saber: “à la notion de disposition se rattache celle d’habitude, avec as double va-

lence d'habitude em train d'être, comme on dit, contractée, et d'habitude déjà acquise¹²". O ganho para o caráter pela via do hábito é que, este agora pode ter uma história conferida e legitimada implicando em uma sedimentação do caráter e, por conseguinte, recobrimento da ipseidade (*ipse*) pela mesmidade (*idem*). Então, os hábitos adquiridos tornam-se disposições duráveis, ou seja, constitui um traço de caráter, um signo distintivo com o que nos faz reconhecermos uma pessoa, e ainda, identificamo-la(as) novamente como o mesmo indivíduo e, por conseguinte, temos o caráter como um conjunto de signos distintivos (RICOEUR, 1990, pp. 146-147). Para Ricoeur, "meu caráter sou eu mesmo", colocando a pessoa em movimento com ela mesma, no entanto, tendo o *ipse* recoberto pelo *idem*. A noção de disposição, além de ligar-se com o hábito contraído e adquirido, se liga, em um segundo momento, com o que Ricoeur nomeou de "identificações adquiridas", as quais colocam o outrem na composição do mesmo, isto é, a identidade de um si mesmo, de uma comunidade, de um país, é constituída de "identificações-com" normas, costumes, valores, heróis, nos quais a pessoa, o país em que ela vive, se reconhecem por essas "identificações". Para Ricoeur, o reconhecer-se em uma comunidade, atesta a ligação do *si* com a alteridade, e nesse sentido, se tem uma "uma 'causa' acima de sua própria vida" (RICOEUR, 1990, p. 147) e, por conseguinte, incorpora um elemento de fidelidade que resulta na manutenção de *si*, tida na filosofia ricoeuriana como outra forma de permanência da pessoa no tempo.

Tais disposições adquiridas do caráter são estabelecidas na pessoa por meio de predileções, que nos fazem reconhecer-se em uma gama de disposições. Nesse posicionamento, Ricoeur entende que é capital para compreendermos o "agir humano", isto se deve pelo fato, de que, é conforme o seu caráter que tal pessoa dá valor moral às suas ações, as quais são sedimentadas pela noção de caráter. Acerca do sentido do caráter, Ricoeur fala que "é verdadeiramente "o quê" do "quem"", isto porque, reúne uma estrutura combinatória oriunda da mesmidade e as disposições adquiridas que fazem com que identifiquemos uma pessoa como a mesma. Nesse mesmo tempo, além da permanência da estrutura e das disposições adquiridas, temos ainda no caráter, o recobrimento do *idem* e do *ipse*. No

¹² "À noção de disposição liga-se a de hábito, com sua dupla valência de hábito em via de ser, como dizemos, contraído, e de hábito já adquirido" (RICOEUR, 1990, p. 146).

entanto, esse recobrimento que acontece no *caráter*, entre identidade-*idem* e identidade-*ipse*, não coloca em jogo a distinção entre os modos de permanência no tempo. A questão que temos agora, é pensar como a *manutenção de si* se torna uma permanência no tempo se distanciando assim, da identidade-*mesmidade* e ficando sem o aporte do *idem*. Ora, a *manutenção do si* está assentada sob a questão interrogativa do *quem? Quem sou eu?*, e por meio desta pergunta pelo *quem?*, o outrem dá crédito a *palavra empenhada* na medida em que temos no ato de prometer uma manutenção ética do si mesmo. Podemos dizer que agora, a *ipseidade* deixa de se entrecruzar com a *mesmidade*, com isso, a *ipseidade* se abre para uma nova dialética com a *alteridade* (RICOEUR, 1990, pp. 147-148).

Nesse sentido, a *promessa* pode ser pensada e inscrita como uma capacidade do “homem capaz”¹³, ou seja, como uma capacidade que a pessoa tem de agir, exercer uma ação. Prometer é antes de tudo tomar iniciativa¹⁴ acerca do que se responsabilizou em fazer, sendo assim, iniciativa resulta em ser responsável por outrem, com isso, temos pela via da *promessa (ipseidade)* a entrada à problemática do outro. A demais, o agir humano se encontra ligado de uma certa maneira às normas, costumes, hábitos, uma ordem simbólica, pela qual a ação se localiza em uma região de sentido (RICOEUR, 1986, p. 300). Tendo a iniciativa como uma ação de sentido, presente em uma ordem simbólica, avaliamos pela filosofia de Ricoeur que a noção de *promessa* é dotada de sentido. Neste trajeto, o sentido possui uma iniciativa expressa, pois “do lado do *falante*, em “comprometer-se com” e, do lado do alocutor, em “contar com...” a promessa feita” (NASCIMENTO, 2009, p. 43). Para reforçar esse argumento acerca da iniciativa com sentido, encontramos em *Soi-même comme un autre*, o que Ricoeur chama de “responsabilidade”, cuja, ainda que por ventura a noção de identidade do si venha a entrar em colapso, o si se mantém enquanto uma resposta: “Eis-me aqui” à pergunta “Onde está você?”, essa pergunta colocada ao lado da resposta, nos anuncia a manutenção de si (RICOEUR, 1990, p. 195), ou seja, manter a si é manter-se de pé com a sua *promessa*.

¹³ Para um maior aprofundamento acerca desse tema, consultar: (RICOEUR, 2005, pp. 101-118): *La fenomenologia del hombre capaz*.

¹⁴ A esse respeito, para um maior aprofundamento do leitor sobre a tese levantada de Ricoeur sobre a questão de iniciativa, recomendamos: (RICOEUR, 1986, pp. 289-307).

Ao designarmos o modo de permanência no tempo da *ipseidade*, utilizamos o termo de *manutenção de si*, neste sentido, temos em Heidegger um acordo quanto à expressão que aparece nesse autor como *Selbständigkeit*¹⁵, com a qual diferencia o *Dasein* dos entes subsistentes. A propósito da questão do si, Ricoeur destaca na obra *Caminos del reconocimiento* que existe uma “coloração” ética ao conceito de *manutenção de si*. Por sua vez, temos a manutenção da *promessa* como uma manutenção de si mesmo e, com isso, temos o paradigma da *ipseidade* (RICOEUR, 2005, p. 119). Essa fidelidade em manter-se na *promessa* é o que salvaguarda a permanência no tempo da identidade-*ipseidade*, pois, ao contrário da permanência no tempo do *caráter*, do qual, tem sua estrutura afiançada pela reidentificação do mesmo e pela pergunta “*quê*”. Para Ricoeur, a via ética da *promessa* permite que *ipseidade* e *mesmidade* deixem de coincidir, isto é, ao colocar a questão ética sobre o aporte da *ipseidade*, tendo assim, uma manutenção ética da *promessa*, se dissolve a equivocidade entre os dois modos de permanência no tempo. No entanto, Ricoeur salienta que, esse intervalo de sentido, entre a *promessa (ipseidade)* e o *caráter (mesmidade)* deve ser preenchido pela narrativa (RICOEUR, 1990, p. 150). Portanto, temos ainda o problema acerca da identidade narrativa de um si mesmo para nos ocupar, no entanto, isso irá acontecer em um trabalho futuro, no momento nos contentamos em analisar este problema acerca da permanência do tempo da identidade pessoal.

CONCLUSÃO

Ingressamos na investigação, acerca da problemática da identidade pessoal em P. Ricoeur, tomando por base os textos de *Temps et récit* e *Soi-même comme un autre*, donde, se observa entre comentadores um divisor d’água para o problema da pessoa no tempo. Enquanto na primeira obra temos a narrativa como guardião do tempo e das ações humanas, no segundo compendio lançado em 1990, Ricoeur coloca a narrativa como mediação para uma problemática maior ainda: identidade pessoal entre as permanências no tempo *idem* e *ipse*. Tendo essa problemática acerca

¹⁵ A manutenção de si deve ser conquistada pelo intervalo (ausência) do *Dasein* a ele próprio (*absent à lui-même*). “*La constance de soi doit donc être conquise sur la déchéance, sur la dispersion du Dasein*” GRONDIN, 2003.

das permanências da pessoa no tempo, tratamos de elucidá-las para uma maior compreensão de sua importância no conceito de identidade.

A identidade-*idem* mostrou-se ser uma estrutura objetual, na qual se manifesta a permanência no tempo por uma espécie de continuidade ininterrupta do próprio desenvolvimento humano, do nascimento até à velhice, mesmo tendo presente as mudanças gradativas, percebemos na *mesmidade* uma estrutura que tem perda na sua raiz biológica, isto é, continua sendo a mesma pessoa, indiferente dos anos terem passado e sua pele mudado, sua fisionomia deteriorada. Nesse sentido, Ricoeur nos diz que a *mesmidade* é uma relação de relações, no entanto, o próprio Ricoeur não esclarece bem como a *mesmidade* pode ser compreendida dentro dessa relação que ela tem consigo mesma, isso permanece como uma discussão em aberto. Outro aspecto acerca da *mesmidade* que podemos perceber ao longo do texto, foram as modalidades pela qual a *mesmidade* pode ser percebida em uma pessoa ou um objeto, isto é: identidade numérica; identidade por semelhança extrema; continuidade ininterrupta e a permanência no tempo. A unidade dessas modalidades presente na *mesmidade*, geram o que conhecemos pelo nome de *caráter*. Podemos dizer que o *caráter* é o “que” do “quem”. Para Ricoeur, o *caráter* não pode ser negado, mas, deve ser acrescentado, pois é com o *caráter* que se tem início à uma dialética primordial e capital com a identidade pessoal, a ponto de não se ter como separar ou pensar o “quem” sem o “que” (RICOEUR, 1990, pp. 140-150).

Num segundo momento, nossa investigação levou-nos a nos perguntar pela questão da identidade-*ipseidade*, ou seja, como podemos expressar uma pessoa sem reduzi-la a uma *mesmidade*? Como podemos pensar e compreender uma permanência no tempo que não seja palpável, estrutural? Ao pensarmos nessas dificuldades acerca da permanência do polo *ipse*, temos como resposta a questão interrogativa do *quem*? *Quem sou eu?*. Em suma, o *si* “quem” é capaz de dizer, de narrar, de agir. Portanto, não temos na permanência no tempo da *ipseidade* uma estrutura invariável como se percebe na *mesmidade*, no entanto, a permanência da *ipseidade* se dá pela manutenção de suas promessas, de sua palavra, ou seja, no polo *ipse* temos a *promessa* como salvaguardo-a da identidade pessoal. Sendo assim, temos a *ipseidade* como uma constante interrogação acerca de *quem somos?*, a pergunta pelo *quem* se mantém latente na

identidade de uma pessoa, sendo que ela deve se manter como pergunta, pois o fechamento da mesma em uma resposta completa, nos colocaria na pergunta “que” da *mesmidade*.

Por fim, caracterizamos a identidade pessoal em um todo, a saber: identidade enquanto *mesmidade*, tendo suas sub modalidades, que se agrupam na noção de *caráter*. Com relação a noção de *ipseidade*, temos sua forma de permanência no tempo pela interrogação do *quem*, que por sua vez, se finaliza na *manutenção de si* realizada pela *promessa*. A *promessa* sendo uma atividade de confiança e credibilidade em empenhar sua palavra para com outrem, se liberta da permanência *idem* pelo vetor ético, pois, se comprometer em manter-se fiel a sua *promessa* para com o outro é, antes de mais nada, um comprometimento ético de fidelidade e manutenção de sua identidade.

REFERÊNCIAS

BLAMEY, Kathleen. *Do ego ao si: um itinerário filosófico*. In: HAHN, Lewis Edwin. A filosofia de Paul Ricoeur. Lisboa: Instituto Paiget, 1999. cap. 4, pp. 83-126.

GRONDIN, Jean. *Pourquoi Heidegger met-il en question l'ontologie du sujet afin de lui substituer une ontologie du Dasein?* In: P. Brickle (Dir.). La Filosofía como pasión. Homenaje a Jorge Eduardo Rivera Cruchaga en su 75 cumpleaños. Madrid: Trotta, 2003, pp. 191-197.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2004, v. 1 e 2.

NASCIMENTO, Cláudio Reichert. *Identidade pessoal em Paul Ricoeur*. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Centro de Ciências Sociais e Humanas, Universidade Federal de Santa Maria, Santa Maria, 2009.

PELLAUER, David. *Compreender Ricoeur*. Trad.: de Marcus Penchel. Petrópolis: Vozes, 2010.

RICOEUR, Paul. *Soi-même comme un autre*. Paris: Seuil, 1990.

_____. *O si-mesmo como um outro*. São Paulo: Papyrus, 1991.

- _____. *Temps et récit – Tome I: L'intrigue et le récit historique*. Paris: Seuil, 1983.
- _____. *Temps et récit – Tome III: Le temps raconté*. Paris: Seuil, 1985.
- _____. *El conflicto de las interpretaciones. Ensayos de hermenéutica*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2008.
- _____. *A crítica e a convicção*. Lisboa: Edições 70, 2002.
- _____. *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta, 2005.
- _____. *Du texte à l'action. Essais d'herméneutique II*. Paris: Seuil, 1986.
- _____. *L'identité narrative*. *Esprit*, n. 7-8, pp. 295-304, 1988.
- _____. *Indivíduo e identidade pessoal*. In: VEYNE, P. et al. *Indivíduo e poder*. Lisboa: Edições 70, 1988b.

Considerações sobre o conceito de identidade pessoal em Alasdair MacIntyre

José Elielton de Sousa
(UFPI)

INTRODUÇÃO

A interrogação sobre a identidade pessoal é um dos principais problemas com os quais se ocupou a filosofia moderna europeia, constituindo-se como um dos debates filosóficos mais instigantes que chegaram até nós. Embora possamos encontrar fortes indícios de uma reflexão filosófica sobre a identidade pessoal em autores como o Platão do *Banquete* e o Agostinho das *Confissões* e dos *Solilóquios*, essa é uma questão eminentemente moderna, apresentada inicialmente pela filosofia da subjetividade de Descartes e elevada à condição de um dos nossos problemas filosóficos fundamentais por Locke. Se com o racionalismo cartesiano o problema da identidade se assenta no *ego*, entendido como uma substância metafísica, a via aberta por Locke no Livro II de seu *Ensaio sobre o entendimento humano* tende a tomá-lo em termos de continuidade física ou psíquica, na ligação e sucessão do acontecer mental através da memória.

Assim, como um dos desdobramentos do projeto moderno delineado pelos autores acima mencionados, o *eu* adquiriu autonomia, passando a ser concebido, como completamente distinto, por um lado, de qualquer identidade social necessária, mas sem qualquer histórico racional propriamente dito, por outro lado. A estrutura autorreferente do *eu* moderno lhe permite adotar qualquer papel ou opinião, sem que haja necessariamente qualquer identificação com eles, pois tudo pode ser criticado de qualquer perspectiva que o *eu* adotar, inclusive a própria escolha da perspectiva a ser adotada. Contudo, essa concepção de um *eu* fragmentado, sem qualquer vínculo ou histórico social, vem sofrendo em série de críticas, especialmente daqueles que apontam suas consequências para a política, a moralidade, as questões de reconhecimento, etc.

Um dos mais ferrenhos críticos dessa concepção moderna do *eu* é o filósofo escocês Alasdair MacIntyre. Ao tematizar a questão da identidade pessoal, MacIntyre retoma a polêmica levanta por Derek Parfit acerca dos critérios da identidade restrita e das continuidades psicológicas da personalidade. Para MacIntyre, tanto os empiristas, que tentam explicar a identidade pessoal somente em termos de eventos ou estados psicológicos, quanto os analíticos, que focam na ligação entre esses estados e a identidade estrita, deixaram de perceber que foi omitido um histórico, cuja falta torna os problemas levantados por eles insolúveis.

O que fornece o histórico é o conceito de história e daquela espécie de unidade do personagem que a história requer. Assim como a história não é uma sequência de ações, mas o conceito de uma ação é aquele de um momento numa história real ou possível, abstraído por algum propósito daquela história, assim os personagens da história não são uma coleção de pessoas, porém o conceito de pessoa é o de um personagem abstraído da história (MacINTYRE, 2007, p. 217).

Em oposição à maioria dessas teorias modernas de inspiração empirista e analítica, MacIntyre apresenta uma concepção de identidade pessoal narrativista, fortemente ancorada na historicidade humana, em suas práticas sociais e na vulnerabilidade e contingência que nos caracterizam enquanto animal humano dotado de um corpo. Cabe-nos ressaltar que MacIntyre não apresenta esse conceito de forma acabada em uma obra específica, mas vai desenvolvendo-o ao longo de sua reflexão filosófica nas obras que compõem o “Projeto After Virtue”¹. Assim, se em *After Virtue* (2007) que ele aponta a historicidade e a narratividade como elementos constitutivos da vida humana, é em *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e, posteriormente, em *Dependent Rational Animals* (1999) que o corpo passa a figurar como outro elemento fundamental na constituição da identidade pessoal. O presente texto expõe e discute esses elementos conceituais, com o intuito de explicitar os aspectos ontológico e normativo de tal concepção de identidade pessoal.

¹ Trata-se das obras do chamado período maduro do pensamento de Alasdair MacIntyre, iniciado em 1981 com a publicação de *After Virtue* (2007), do qual fazem parte ainda *Whose Justice? Which Rationality?* (1988), *Three Rival Versions of Moral Enquiry* (1990) e *Dependent Rational Animals* (1999), obras que formam uma tetralogia de significativo impacto na filosofia moral e política contemporânea.

CORPORALIDADE, TEMPORALIDADE E NARRATIVIDADE EM MACINTYRE

Para MacIntyre, o problema da identidade pessoal, nos termos em que foi formulado modernamente, só pôde ser produzido em razão das conseqüências negativas de alguma tradição, quando as crenças compartilhadas que anteriormente sustentavam a complexa concepção metafísica da identidade e da continuidade pessoais não são mais amplamente aceitas, “mas ainda permanece, como parte de um conjunto de conceitos compartilhados, certa concepção residual de uma identidade pessoal que é diferente e mais que a identidade corporal ou a continuidade psicológica”² (MacINTYRE, 1990, p. 199). Ao abordar a questão da identidade pessoal, MacIntyre assume uma complexa perspectiva metafísica, expressa através da síntese das tradições aristotélica, agostiniana e tomista³. Segundo ele, para alguém que adota tal perspectiva, o conceito de identidade pessoal tem que ter três dimensões centrais interligadas entre si: corporalidade, temporalidade e narratividade.

Para MacIntyre, o ser humano não tem corpo, ele *é* corpo, pois ser uma e a mesma pessoa consiste, em parte, em ter um e o mesmo corpo: “porque, como afirma Aquino, eu *sou* e não apenas tenho um corpo, embora um corpo informado por uma alma, parte de ser uma e a mesma pessoa ao longo desta vida corporal é ter um e o mesmo corpo”⁴ (MacINTYRE, 1990, p. 196). Nossos corpos são corpos animais com identidade e continuidade de corpos animais, apesar de muitas vezes nos esquecermos disso; “embora transcendamos algumas das limitações de outros animais inteligentes, nós nunca nos separamos inteiramente daquilo que partilhamos com eles” (MacINTYRE, 1999, p. 8). Na verdade, “a capacidade para transcender essas limitações depende em parte de algumas dessas carac-

² Para David Lorenzo Izquierdo, o principal problema identificado por MacIntyre diz respeito ao fato de que “os critérios e a identidade são dados ou se definem em função de um *telos*, conceito ausente e separado do mundo moderno” (IZQUIERDO, 2007, p. 90).

³ Para uma visão detalhada sobre a análise desse giro tomista na filosofia de MacIntyre, tanto por parte de seus partidários, como por parte de seus críticos, ver LUTZ, Christopher. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*.

⁴ Segundo David Lorenzo Izquierdo, este aspecto da identidade humana é de importância fundamental para nosso autor, como mostra o fato dele ter sido objeto de um estudo especial em *Dependent Rational Animals* (IZQUIERDO, 2007, p. 80).

terísticas animais, entre elas o caráter de sua identidade” (MacINTYRE, 1999, p. 8). É que para MacIntyre, não se trata apenas do fato de que o corpo humano é um corpo animal, com identidade e consistência de um corpo animal, mas que a “identidade humana é primariamente, ainda que não unicamente, corporal e, portanto, identidade animal” (MacINTYRE, 1999, p. 8).

Para MacIntyre, o corpo humano é um corpo animal, com identidade e coesão de todo corpo animal, e as vulnerabilidades e aflições às quais estamos sujeitos, devido à nossa condição animal, são vulnerabilidades e aflições corporais. Nesse sentido, as capacidades e poderes específicos do corpo humano são aqueles relacionados ao movimento corporal constitutivo da ação humana:

A ação não é uma coisa e os movimentos corporais outra, de modo que a produção de uma é um meio para a produção da outra. A ação é simplesmente os movimentos corporais, ou melhor, ela é os movimentos corporais tais como informados pela intenção do agente (MacINTYRE, 2006, p. 88).

Por conseguinte, a unidade do corpo humano é evidenciada, por um lado, pela coordenação de seus movimentos voluntários e dirigidos e, por outro lado, pela coordenação de seus movimentos involuntários e não-intencionais. Nesse sentido, o corpo humano é uma mente corporificada, na medida em que a mente humana só existe como mente deste ou daquele corpo especial: “a particularidade da mente é, inicialmente, a particularidade da mente de um corpo” (MacINTYRE, 2006, p. 89). Seguindo Tomás de Aquino, MacIntyre afirma que a experiência humana é uma experiência corpórea e a alma conhece e tem conhecimento dos singulares apenas através dessa experiência enquanto é mediada pela imaginação – que é, por sua vez, um fenômeno corpóreo – e estruturada quanto à forma pelo intelecto. A mente humana não é, portanto, autossuficiente, mas incompleta sem esse encontro com os objetos dos sentidos a partir dos quais chega à realidade do conhecimento. Para MacIntyre, isso implica dizer que “a mente necessita não apenas de forma acidental, mas essencialmente do corpo para suas operações” (MacINTYRE, 1990, p. 153).

Segundo MacIntyre, o corpo possui também uma dimensão expressiva, na medida em que se relaciona socialmente com outros corpos:

Dizer que o corpo humano é expressivo é dizer que tais corpos são o que eles são em virtude de suas relações sociais com outros corpos. Toda expressão é comunicação atual ou potencial. [...] Cada um interpreta o que os outros comunicam através de movimentos expressivos e somos capazes de fazê-lo por causa de convenções interpretativas socialmente compartilhadas (MacINTYRE, 2006, p. 89).

Consequentemente, o corpo, enquanto dimensão expressiva, envolve um processo de interpretação, no qual ocupamos tanto o papel de intérprete dos outros como de interpretados por eles. MacIntyre ressalta que esse processo de interpretação dos movimentos corporais está sujeito a equívocos, uma vez que podemos confundir os pensamentos e sentimentos que atribuímos aos outros com base em seus movimentos corporais. Contudo, ele afirma que esses possíveis erros nem sempre são intencionais, mas decorrentes do fato de nós ainda não entendermos suficientemente o que é o corpo humano e como ele se comporta – a interpretação se estende para além dos movimentos corporais, atendo-se a características do corpo derivadas de sua idade, de sua saúde e de suas vestimentas. Assim, tal como ocorre com outros animais, a unidade mínima para descrição do movimento corporal não pode ser o corpo humano individual, mas antes alguma rede social, um conjunto de corpos em relação física e social: “corpos humanos são parcialmente constituídos por suas relações sociais, pois seus movimentos só podem ser caracterizados e representados de forma inteligente em termos de interação social” (MacINTYRE, 2006, p. 95).

No entanto, somente a dimensão corporal não é suficiente para determinarmos em que consiste a identidade pessoal. Além disso, MacIntyre concebe a vida humana como um todo narrativo, como um *eu* “cuja unidade reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim” (MacINTYRE, 2007, p. 205). Nesse sentido, as relações de cada indivíduo com os demais têm uma dimensão temporal que encontramos nos projetos mesmos que cada um deles empreende. Porque nossas relações e projetos com os demais se estendem ao longo do tempo, é possível atribuir no decorrer desta vida corporal responsabilidade contínua pelas suas ações.

Minha identidade como uma e a mesma pessoa requer, em algumas ocasiões, que eu faça inteligível para mim mesmo e para os outros

pertencentes à minha comunidade o que eu estava fazendo ao me comportar como tal em certa ocasião particular e está preparado no futuro para reavaliar minhas ações à luz dos julgamentos propostos por outros (MacINTYRE, 1990, p. 197).

Para MacIntyre, identificar uma ocorrência como uma ação é identificá-la como um tipo de descrição que nos permita ver tal ocorrência como fluindo inteligivelmente de intenções, motivações, paixões e propósitos de um agente humano; é compreender o ato como algo pelo qual alguém é responsável, sobre o qual é sempre apropriado pedir ao agente uma explicação inteligível.

Em primeiro lugar, sou aquilo pelo que posso justificadamente ser tomado pelos outros no transcurso de uma história vivida que vai do meu nascimento à minha morte; sou o *sujeito* de uma história que é minha e de mais ninguém, que tem seu próprio significado peculiar (MacINTYRE, 2007, pp. 217-218).

O indivíduo deve ser capaz de explicar os atos e experiências que compõem sua narrativa de vida, de modo a torná-la um todo inteligível tanto para si mesmo quanto para os demais. Embora o indivíduo possa esquecer, sofrer algum dano cerebral ou simplesmente não ter prestado a devida atenção a um determinado fato, dizer que alguém sob certa descrição é a mesma pessoa que alguém caracterizou de forma bem diferente é, precisamente, dizer que faz sentido pedir-lhe uma explicação narrativa inteligível que nos permita entender como foi possível para ela, em épocas e lugares diferentes, ser a mesmíssima pessoa, ainda que caracterizada de maneiras tão diferentes. Assim, “é porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossa própria vida nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma de narrativa é adequada para se entender os atos de outras pessoas” (MacINTYRE, 2007, p. 212).

Uma vez que a narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de outras narrativas, não sou somente responsável, sou alguém que pode sempre pedir explicação aos outros, questioná-los, e vice-versa.

Não sou apenas responsável, sou alguém que sempre pode pedir uma explicação aos outros, que pode questionar os outros. Sou parte de suas histórias, assim como elas fazem parte da minha. A narrativa de qualquer vida faz parte de um conjunto interligado de narrativas (MacINTYRE, 2007, pp. 217-218).

Ora, esse pedido de explicação e a explicação oferecida têm papel importante na constituição de narrativas, pois perguntar o que alguém fez e qual o motivo de fazê-lo, responder a essas questões, ponderar acerca das diferenças entre respostas dadas, são constituintes essenciais de qualquer narrativa. Sem a responsabilidade do eu cujas sequencias de eventos que constituem tudo, menos nas narrativas mais simples e resumidas, isso não poderia ocorrer, bem como faltaria às narrativas aquela continuidade necessária para que elas e as ações que as constituem se tornem inteligíveis⁵. A possibilidade de justificação, seja pessoal seja social, dos atos é constituinte essencial de uma narrativa.

Na medida em que a vida humana é entendida como a narrativa de uma história com começo, meio e fim, cujo *eu* é o protagonista e, parcialmente, o autor dessa narrativa, a terceira e ultima dimensão do conceito macintyriano de identidade pessoal é justamente esse caráter narrativo da vida humana. Para MacIntyre, toda ação humana só pode ser compreendida como uma narrativa histórica que articule as intenções, motivos, paixões e propósitos de um agente humano num modelo histórico⁶. Assim, “a narrativa histórica de certo tipo torna-se o gênero básico e essencial para a caracterização das ações humanas” (MacINTYRE, 2007, p. 208). A própria ação tem um caráter fundamentalmente narrativo: “é porque todos vivenciamos narrativas nas nossas vidas e porque entendemos nossas próprias vidas nos termos das narrativas que vivenciamos, que a forma narrativa é apropriada para entendermos a ação dos outros” (MacINTYRE, 2007, p. 212).

Essa estrutura narrativa da vida humana implica que não saibamos previamente o que vai acontecer no futuro, pois as histórias narradas não constituem unidades fechadas que não podem ser modificadas. Contudo, embora MacIntyre considere a imprevisibilidade necessária à estrutura narrativa, ela é perfeitamente compatível com certo caráter teleológico dessa estrutura narrativa: “como personagens de uma narrativa fictícia, não sabemos o que vai ocorrer em seguida, mas, mesmo

⁵ Segundo David Lorenzo Izquierdo, “responsabilidade e inteligibilidade são o mesmo para MacIntyre, pois o indivíduo é responsável também perante si mesmo” (IZQUIERDO, 2007, p. 79).

⁶ Sobre essa perspectiva narrativa de MacIntyre, Francisco J. T. Díaz afirma que, “se narrar é justificar, a primeira justificativa de seus pontos de vista morais aconteceu em 1966 com *A Short History of Ethics*. Isso significa que ele já tinha uma perspectiva de leitura histórica, já tinha definido o núcleo de suas convicções” (DÍAZ, 2005, p. 155).

assim, nossa vida tem certa forma que se projeta na direção do nosso futuro” (MacINTYRE, 2007, p. 216). Assim, as narrativas que vivemos têm um caráter tanto imprevisível quanto parcialmente teleológico, pois “se a narrativa de nossa vida individual ou social deve continuar inteligível, sempre há limitações sobre como a história pode continuar e no interior dessas limitações há indefinidas maneiras nas quais ela pode continuar” (MacINTYRE, 2007, p. 216).

Em que consiste, então, a unidade da vida humana?

A unidade de uma vida humana é a unidade de uma narrativa de busca. Buscas às vezes fracassam, são frustradas, abandonadas ou dissipadas por desvios; e vidas humanas podem fracassar também, de todas essas maneiras. Mas os únicos critérios de êxito ou fracasso de uma vida humana como um todo são os critérios de êxito ou fracasso numa busca narrada ou a ser narrada’ (MacINTYRE, 2007, p. 219).

A unidade da vida humana consiste, portanto, numa busca orientada por um *telos*, mais especificamente, por uma concepção do bem humano que nos permita ordenar outros bens, ampliar nossa compreensão da finalidade e do conteúdo das virtudes, entender o lugar da integridade e da constância na vida, e, com isso, definir o tipo de vida que é uma busca pelo bem. MacIntyre ressalta, contudo, que essa busca não é por algo adequadamente definido e caracterizado de antemão. É no decorrer da busca e somente ao se deparar e superar os diversos males, perigos, tentações e tensões que proporcionam à jornada de busca seus episódios e incidentes, que finalmente se pode compreender a finalidade da busca. Assim, “a busca é sempre uma educação quanto ao caráter do que se procura e de autoconhecimento” (MacINTYRE, 2007, p. 219).

Sobre esse complexo conceito de identidade pessoal, MacIntyre destaca ainda quatro pontos importantes que merecem nossa atenção. Primeiramente, embora seja uma explicação tomista, ela não é uma explicação inventada primeiramente por teóricos da filosofia, mas já “estava incorporada nas práticas sociais das comunidades tradicionais muito antes de ser articulado como teoria” (MacINTYRE, 1990, p. 198). Essa era a forma de compreensão da identidade humana na maioria, se não em todas, das sociedades tradicionais, sociedades tão variadas como muitos dos povos ameríndios ou dos povos antigos e medievais que falavam as

línguas célticas ou ainda as muitas tribos africanas. Essa é também a mesma forma de compreensão da identidade humana que mais tarde adota pelas sociedades políticas urbanas com uma religião compartilhadas, que às vezes se originaram de suas antigas predecessoras tradicionais e depois as negam, sociedades tais como a *polis* grega, os califados islâmicos e o império maia⁷.

Em segundo lugar, embora atribua uma unidade a cada vida humana e com frequência conceba essa unidade como a unidade de uma *psique* singular, suas atribuições dependem da coincidência contingente de uma variedade de características humanas:

A existência ininterrupta dos corpos humanos desde a concepção até a morte, a relativa, embora longe de ser completa, continuidade e fiabilidade da memória, a relativa estabilidade de certos traços de caráter, a estabilidade e a resistência da capacidade de reconhecimento, e o fato de uma variedade de acordo e crenças compartilhados em comunidade (MacINTYRE, 1990, p. 198).

Essa ampla variedade de características humanas visa fornecer recursos para uma compreensão da identidade pessoal que não se restrinja ao nosso universo de crenças compartilhadas, mas que se aplique também àqueles que têm uma formação cultural bastante diferente como, por exemplo, “aqueles educados em comunidades que pressupõem a complexa visão metafísica que eu tenho descrito” (MacINTYRE, 1990, p. 199).

⁷ Para José Manuel Curado (1999), é muito problemático aceitar a tese macintyriana que existe um modo frequente de entender a identidade pessoal, comum a todos os povos tradicionais em várias latitudes e teorizado tardiamente por autores como Dante, Tomás de Aquino e outros. Segundo ele, “ao defender a existência de uma concepção privilegiada da identidade – ‘the shared beliefs which formerly underpinned the complex metaphysical conception of personal identity’ (TRV 199) –, MacIntyre é contraditório com alguns dos seus argumentos mais poderosos porque nega a dimensão histórica deste tipo de concepções. [...] Aquilo que denomina o ‘complex metaphysical conception of personal identity and continuity’ (TRV 197, 199) tem a propriedade de ser uma crença comum a povos índios americanos, povos medievais de línguas celtas, muitas tribos africanas, sociedades urbanas como a grega, a do império maia e a dos califados islâmicos. Como se esta surpreendente aceitação de um conjunto de crenças não fosse ainda suficiente, MacIntyre acrescenta ainda que constitui a base de várias teorias filosóficas. A respeito dos mesmos povos, MacIntyre não poderia nunca afirmar que compartilham as mesmas formas de racionalidade. A sofisticação grega e islâmica dificilmente se situa no mesmo plano de povos ameríndios” (CURADO, 1999, pp. 227-228).

Em terceiro lugar, MacIntyre observa que essa complexa concepção metafísica da identidade pessoal não se propõe como uma solução ao problema da identidade pessoal, problema ao qual foram dadas respostas rivais desde Locke e Butler até Flew e Parfit.

O conceito de *mesma pessoa*, separado como ele tem sido do contexto de crenças que lhe era próprio, propõe então um problema com soluções rivais: aqueles impressionados com o fracasso das tentativas de reduzir a identidade pessoal à continuidade física ou psicológica podem insistir que tem que haver o que Parfit chamou de Fato Adicional [...]; aqueles que reconhecem que não há tal Fato Adicional podem, como Parfit, concluir que “Identidade pessoal não é o que importa” (p. 217), aquilo que importa é certo tipo de conexão psicológica entre mais ou menos estágios relacionados, episódios e acontecimentos na vida de uma pessoa (MacINTYRE, 1990, p. 199).

Do ponto de vista da tradição, tal como MacIntyre a compreende, “essa dissolução de um todo em suas partes é precisamente o que poderíamos esperar de uma sociedade na qual um pano de fundo de crenças compartilhadas que possibilitava identificar e compreender esse todo não está mais disponível” (MacINTYRE, 1990, p. 199). Assim, a compreensão do *eu* é inseparável do contexto de crenças que lhe são próprios, isto é, a posse de uma identidade pessoal e a posse de uma identidade social coincide.

Em quarto e último lugar, o conceito de identidade pessoal pressupõe um tipo de comunidade cuja prática cotidiana de um de seus membros expressa também as afirmações e ações da vida compartilhada da comunidade. Esse tipo de comunidade, que remete a formas institucionalizadas de investigação tal como as compreendia Platão, Agostinho e Tomas de Aquino, tem ao menos quatro elementos:

Uma concepção de verdade além das verdades particulares e que as ordene; uma concepção de uma série de sentidos à luz da qual expressões a serem julgadas verdadeira ou falsa e colocado dentro desse ordenamento devem ser interpretadas; uma concepção de uma série de gêneros de expressão, dramático, lírico, histórico e similares, por referência as quais expressões podem ser classificadas, de modo que possamos então proceder estabelecendo seu sentido verdadeiro; e o contraste entre aqueles usos dos gêneros nos quais, de um modo ou de outro, a verdade está em jogo e aqueles

que são governados apenas por padrões de eficácia retórica (MacINTYRE, 1990, p. 200).

Para MacIntyre, no interior de tal comunidade, ser responsável na investigação e por ela é estar aberto a ter que dar explicação sobre o que alguém disse e fez e, portanto, a ter que ampliar, explicar, defender e, se necessário, modificar ou abandonar essa explicação e, em ultimo caso, começar a tarefa de proporcionar uma nova explicação. Nesse sentido, “em uma comunidade que compartilha esta concepção da responsabilidade na investigação, a educação é, antes de tudo, uma iniciação nas práticas dentro das quais se institucionalizam a interrogação e a auto-interrogação dialética e confessional” (MacINTYRE, 1990, p. 201).

Embora os aborde separadamente, inclusive em obras diferentes, como mencionamos na introdução, esses três aspectos do conceito macintyriano de identidade pessoal são inseparáveis e interdependentes:

Os corpos tem a importância que eles têm como corpos de agentes responsáveis, capazes de entender suas vidas como um todo. A responsabilidade por ações e projetos particulares não pode ser inteiramente independente da responsabilidade pela vida como um todo, já que a caracterização adequada de algumas ações e projetos, e isso não é o menos importante, depende parcialmente do modo como compreendemos e caracterizamos a vida inteira. E cada vida particular, como um todo, existe em suas partes específicas, nessa extensão particular de ações, transações e projetos que *são* a narrativa representada dessa vida e como a vida desse corpo particular (MacINTYRE, 1990, p. 197).

Há, portanto, uma inter-relação entre esses elementos constitutivos do conceito macintyriano de identidade pessoal, isto é, cada um deles pressupõe o anterior e vice-versa.

OS ASPECTOS ONTOLÓGICO E NORMATIVO DO CONCEITO MACINTYRIANO DE IDENTIDADE PESSOAL

Resumindo a argumentação até o momento, vimos que MacIntyre propõe uma concepção de identidade pessoal ancora fundamentalmente, mas não inteiramente, no corpo, pois é ele que nos permite ser uma e

a mesma pessoa ao longo desta vida corpórea. Além disso, parte de ser uma e a mesma pessoa ao longo desta vida corpórea é ser sujeito de uma narrativa histórica que vai do nascimento à morte, ou seja, a própria vida humana é concebida como uma unidade narrativa com começo, meio e fim, cujo *eu* é o protagonista e, parcialmente, o autor dessa narrativa. Resta-nos ainda explicitar algumas implicações desse complexo e metafísico conceito de identidade pessoal.

Ora, parece-nos que tal conceito de identidade pessoal envolve, primeiramente, um aspecto ontológico, no contexto do qual a identidade do indivíduo é definida pela vida corpórea e pela narrativa de sua história. Além disso, tal conceito envolve também um aspecto normativo, no sentido de que a compreensão da identidade pessoal é inseparável do contexto de crenças que lhe são próprias.

Senão, vejamos: para MacIntyre, o corpo é base da identidade pessoal, pois é aquilo que nos possibilita, em parte, ser uma e a mesma pessoa ao longo da vida. Todo nosso comportamento corporal inicial em relação ao mundo é originariamente um comportamento animal, portanto, corporal. A segunda natureza que formamos culturalmente, com o uso da linguagem, inclui um conjunto de transformações somente parciais de nossa primeira natureza animal. Nesse sentido, seguindo a perspectiva tomista, MacIntyre afirma que não se trata apenas do fato de que temos um corpo animal, com identidade e coesão de um corpo animal, mas que “somos [fundamentalmente] o nosso corpo” (MacINTYRE, 1999, p. 6).

MacIntyre ressalta, entretanto, que embora apresente em sua atividade uma organização teleológica de suas estruturas e capacidades fisiológicas, o corpo é um objeto físico, um conjunto de partículas regidas por leis e, enquanto tal, os conceitos teleológicos não lhes são aplicáveis: “o direcionamento teleológico do corpo humano como um conjunto complexo envolvido na compreensão de si mesmo não é derivável de alguma coisa ou está compreendido nos termos de sua composição fisiológica ou física” (MacINTYRE, 2006, p. 102). Não podemos reduzi-lo a uma física simplória dos corpos regidos por leis inelutáveis. Nesse sentido, “o corpo humano não é apenas – embora tenha importância este aspecto – um conjunto de estruturas psico-químicas e biológicas, pois sua unidade essencial com a alma faz dele algo mais, algo com implicações morais, simbólicas, etc.” (MacINTYRE, 1994, p. 186). Assim, mais que um objeto

meramente biológico, o corpo parece ser uma espécie de instância a partir da qual a consciência se externaliza, enquanto extremidade do corpo que busca dar-lhe uma organização e justificação. Esse caráter complexo e enigmático do corpo humano envolve, portanto, uma dimensão ontológica, cujas propriedades são condição necessária para a constituição da identidade pessoal.

Além disso, vimos que MacIntyre concebe a vida humana como um todo narrativo cuja unidade do *eu* reside na unidade de uma narrativa que une o nascimento à vida e à morte em forma de narrativa com começo, meio e fim. Para MacIntyre, não se trata apenas de fato de que compreendemos nossa narrativa de vida de forma histórica, sua tese central é que “o homem é, em suas ações e práticas, bem como em suas ficções, essencialmente um animal contador de histórias” (MacINTYRE, 2007, p. 216). E o importante aqui não é propriamente sobre a autoria da narrativa, mas sobre o que devemos fazer no interior dessa narrativa, isto é, de que história ou histórias fazemos parte, pois “ingressamos na sociedade humana com um ou mais papéis a nós atribuídos – papéis para os quais fomos recrutados – e temos de aprender o que são para poder entender como os outros reagem a nós e como nossas reações a eles poderão ser interpretadas” (MacINTYRE, 2007, p. 216).

Nesse sentido, não há como entendermos as sociedades humanas sem o intermédio do estoque de histórias que constituem seus primeiros recursos dramáticos e dão sentido à sua existência enquanto tal. Para MacIntyre, portanto, “a história narrativa de certo tipo revela-se o gênero fundamental e essencial para a caracterização das ações humana” (MacINTYRE, 2007, p. 108).

Por conseguinte, ao atribuir ao corpo um caráter complexo e enigmático, não redutível a uma física simplória dos corpos regidos por leis inelutáveis, e ao compreender o ser humano como um animal essencialmente contador de histórias, as quais são fundamentais para a constituição daquilo que somos, MacIntyre deixa transparecer um aspecto fundamentalmente ontológico de seu conceito de identidade pessoal.

Ademais, o conceito macintyriano de identidade pessoal envolve também um aspecto normativo, na medida em que a identidade de cada indivíduo é definida pelo contexto de crenças dentro do qual ele está situado. É nesse sentido que, para o filósofo, a história de minha vida está

sempre contida na história das comunidades que deram origem à minha identidade: “herdei do passado da minha família, da minha cidade, da minha tribo, da minha nação, uma série de débitos, patrimônios, expectativas e obrigações legítimas. Estas constituem os dados de minha vida, meu ponto de partida moral. Em parte, é o que dá à minha vida sua própria particularidade moral” (MacINTYRE, 2007, p. 220). A minha identidade, aquilo que sou é, fundamentalmente, o que herdei de um passado específico que está presente, até certo ponto, no meu presente; faço parte de uma história que, reconhecendo ou não, gostando ou não, é um dos fundamentos de uma tradição. Assim, tal como mencionamos acima, “a posse de uma identidade histórica e a posse de uma identidade social coincidem” (MacINTYRE, 2007, p. 221).

Nesse sentido, fazemos parte de histórias mais amplas as quais constituem as tradições sociais que informam os bens de uma vida única: “a história da vida de cada um de nós está inserida, geral e caracteristicamente, e se torna inteligível, nos termos das histórias mais amplas e mais longas de inúmeras tradições” (MacINTYRE, 2007, p. 222). MacIntyre opera com um conceito de tradição, não como algo acabado, transmitido através das gerações, mas como portadora de uma dinâmica interna, na qual o conflito tem lugar de destaque na sua constituição⁸.

Uma tradição viva é, então, uma argumentação que se estende na história e é socialmente incorporada, e é uma argumentação, em parte, exatamente sobre os bens que constituem tal tradição. Dentro da tradição, a procura individual do próprio bem é, em geral e caracteristicamente, realizada dentro de um contexto definido pelas tradições das quais a vida do indivíduo faz parte, e isso é verdadeiro com relação aos bens internos às práticas e também aos bens de uma única vida (MacINTYRE, 2007, p. 222).

⁸ Helder B. A. de Carvalho observa que o termo *tradição*, com o advento da modernidade e sua cultura das luzes, adquiriu conotação negativa, sendo usado como sinônimo de posições antigas, velhas e, acima de tudo, sem razão de ser, numa oposição entre tradição e razão. Mais ainda, “a tradição passou a significar negação de mudanças, representando, assim, um empecilho para o progresso dos homens, de sua consciência e do seu saber. [...] Com seu conceito de tradição de pesquisa racional, MacIntyre busca exatamente forjar um modelo de racionalidade, em oposição ao modelo iluminista, que não negue a conquista gadameriana das tradições como constitutivo epistemológico e reafirme a condição histórica tanto da vida prática como da vida do espírito humano, mas sem cair num relativismo negador da existência de verdades ou afirmador da validade de toda e qualquer proposição ética” (CARVALHO, 2011, pp. 66-67).

MacIntyre compreende uma tradição como uma história de conflitos, como uma narrativa dos debates que conduziram a sua formulação ao estágio atual, pois “todo raciocínio acontece dentro do contexto de algum modo de pensamento tradicional, transcendendo, através da crítica e da invenção, as limitações do que até então se pensava dentro daquela tradição” (MacINTYRE, 2007, p. 222). As tradições vivas, exatamente porque prosseguem uma narrativa ainda não acabada, sujeita a revisões e mudanças de direção, deparam-se com um futuro cujo caráter determinado e determinável, contanto que possua algum, provém do passado. Assim, “apelar para a tradição significa insistir que só podemos identificar adequadamente nossos próprios compromissos e os de outros nos conflitos argumentativos do presente se os situarmos dentro das histórias que os fizeram ser o que são” (MacINTYRE, 1988, p. 13).

Até mesmo o corpo humano é, como vimos acima, parcialmente constituído por suas relações sociais, pois seus movimentos só podem ser caracterizados e representados adequadamente através da interação social com outros corpos. Nas palavras de MacIntyre, “eu sou meu corpo e meu corpo é social, nascido dos meus pais nesta comunidade com a identidade social específica. [...] O indivíduo carrega consigo seus papéis comunitários dentro da definição de seu eu, mesmo no isolamento” (MacINTYRE, 2007, p. 173). Por conseguinte, o contexto fornecido pelas tradições e pelas práticas sociais é fundamental para a compreensão da identidade pessoal, pois fornece um conjunto de crenças e normas a partir do qual o indivíduo se situa inicialmente no mundo.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

Ao longo do texto procuramos expor os elementos conceituais que compõem o complexo e metafísico conceito identidade pessoal macintyriano, visando, ao final da exposição, explicitar os aspectos ontológico e normativo implicados em tal conceito. Assim, ao contrário da maioria das teorias modernas sobre a identidade pessoal, especialmente as de inspiração empirista e analítica, vimos que o conceito macintyriano de identidade pessoal é o resultado da inter-relação entre as noções de corporalidade, temporalidade e narratividade.

Mais que a inter-relação entre essas noções-chave, a novidade apresentada por MacIntyre parece consistir no papel atribuído ao corpo no processo de construção da identidade pessoal. MacIntyre concebe o corpo como uma espécie de instância simbólica, e não apenas um objeto físico, sujeito a processos de verificação empírica, na qual se assenta a identidade do eu. A própria constituição do corpo humano enquanto tal é, parcialmente, um processo de construção social, cujo caráter narrativo e o contexto social das relações do indivíduo com os demais exercem um papel fundamental.

É justamente essa complexidade do corpo humano, bem como o caráter narrativo da vida humana, que denotam o aspecto ontológico do conceito macintyriano de identidade pessoal. Além disso, na medida em que o corpo humano é parcialmente constituído por suas relações sociais e a identidade de cada indivíduo é definida pelo contexto de crenças dentro do qual ele está situado, tal conceito de identidade pessoal envolve também um aspecto normativo, o qual fornece o contexto inicial a partir do qual o indivíduo se situa no mundo.

MacIntyre apresenta, portanto, um conceito de identidade pessoal amplo e complexo, ancorado nas dimensões corpórea e histórica da vida humana, entendida em sentido narrativo, cuja relação entre essas partes constitutivas fornece as condições necessárias para a constituição de tal conceito. Resta ainda a tarefa de investigar as implicações e os possíveis impactos de tal conceito no interior do debate contemporâneo sobre a questão da identidade pessoal.

REFERÊNCIAS

CARVALHO, Helder B. A. *Tradição e Racionalidade na Filosofia de Alasdair MacIntyre*. 2ª ed. Teresina, PI: EDUFPI, 2011.

CURADO, José Manuel. Racionalidade e teoria da mente em Alasdair MacIntyre. *Diacrítica*, nº13-14, pp. 195-236, 1999.

DÍAZ, Francisco Javier de la Torre. *Alasdair MacIntyre um crítico del liberalismo? Creencias y virtudes entre las fracturas de la modernidade*. Madrid: Dykinson, 2005.

IZQUIERDO, David Lorenzo. *Comunitarismo contra individualismo: una revisión de los valores Occidente desde el pensamiento de Alasdair MacIntyre*. Cizur Menor: Editorial Aranzadi, 2007.

MacINTYRE, Alasdair. *After Virtue. A Study in Moral Theory*. 3ª ed. London: Duckworth, 2007. (Ed. brasileira: *Depois da virtude: um estudo em teoria moral*. Trad. Jussara Simões; Revisão Helder B. A. de Carvalho. Bauru, SP: EDUSC, 2001).

MacINTYRE, Alasdair. *Dependent Rational Animals: Why Human Beings Need the Virtues*. Chicago: Open Court Publishing Company, 1999.

MacINTYRE, Alasdair. How can we learn what *Veritatis Splendor* has to teach? *The Thomist*, v. 58, pp. 171-195, 1994.

MacINTYRE, Alasdair. *Three Rival Versions of Moral Inquiry: encyclopedia, genealogy and tradition*. London: Duckworth, 1990.

MacINTYRE, Alasdair. What is a body human? In: *The Tasks of Philosophy: Selected Essays, Vol. 1*. Cambridge: Cambridge University Press, 2006.

MacINTYRE, Alasdair. *Whose Justice? Which Rationality?* Notre Dame: University of Notre Dame Press, 1988. (Ed. Brasileira *Justiça de Quem? Qual Racionalidade?* Trad. Marcelo Pimenta. São Paulo: Loyola, 1991).

LUTZ, Christopher. *Tradition in the Ethics of Alasdair MacIntyre*. Lanham: Lexington Books, 2004.

O niilismo hermenêutico de Gianni Vattimo

Alexandre Gonçalves Barbosa
(UFRRJ)

CONSIDERAÇÕES SOBRE O NIILISMO

A palavra niilismo etimologicamente provém do latim *nihil*, que significa nada. O emprego daquele termo atravessa a história, fazendo-se presente por primeiro na filosofia de Goetzius, mas em Jacobi é que adquire maior forma, sendo definido como um processo de aniquilação da realidade que resultará na perda de sentido, de destino e que, por tanto especular, não consegue enxergar o mundo real (TEIXEIRA, 2013, p. 17). Além de estar presente em elaborações filosóficas, como parte constituinte ou como alvo de ataques e críticas, o niilismo também é uma corrente de pensamento que defende a não possibilidade de conhecimento da realidade em si. É também empregado com intuítos polêmicos para “[...] designar doutrinas que se recusam a reconhecer realidades ou valores cuja admissão é considerada importante” (ABBAGNANO, 2000, p. 712).

Entretanto, para Vattimo o niilismo não é tão um historiográfico, e sim História como desdobramento de sentido (*Geschichte*) e Destino (*Geschick*); para ele “o niilismo existe em ato, não se pode fazer um balanço dele, mas pode-se e deve-se procurar compreender em que ponto se encontra, em que nos concerne, a que opções e atitudes nos convoca” (VATTIMO, 1996, p. 3). Desse modo, abre-se a possibilidade de, como Nietzsche, podermos ser ou começar a ser niilistas consumados.

O niilismo de Nietzsche, na concepção de Vattimo, pode ser sintetizado no anúncio da morte de Deus; o Deus que morre é aquele da tradição metafísica, que o conceituou como princípio originário de toda existência, do qual emergiriam todos os princípios éticos e morais. Consequentemente, com a morte de Deus, fundamento ontológico no qual se apoiava toda realidade construída pela metafísica, morrem também os valores supremos. Tal anúncio tem vários matizes, dos quais dois se apresentam como partícipes da nossa reflexão, o cultural e o histórico-filosófico.

Sinteticamente, em termos culturais, a morte de Deus representa a perda de fundamento dos valores e a ausência de referenciais. Instaure-se, a partir de então, o tempo da decadência ética e moral; é, pois, o período da desorientação. Não sobrevive nenhuma meta ou teleologia, o que resulta em um tédio existencial. O homem passa a vagar pelo nada infinito. Tal visão retrata a experiência negativa do niilismo, embora não seja a única interpretação acerca dele, pois há aquela que afirma ser o niilismo o processo que conduz o homem a alcançar um “além do homem”, uma superação das estruturas conceituais que o prendiam e que se tratavam de uma “fabulização” do real. Entretanto, para alcançar tal via positiva é necessário tomar o niilismo como sendo um caminho, uma única chance, como afirma Vattimo.

Já em uma interpretação histórico-filosófica, a morte de Deus representa o fim de uma época e a queda de um modelo de pensamento, o modelo platônico de remissão a uma realidade transcendente. É, pois, o fim do modelo metafísico, segundo o qual a verdade estaria sempre vinculada ao transcendente, a uma causa primeira. É o momento em que o humanismo toma o lugar de Deus, e também a época histórica que, pela valorização da técnica, do saber instrumental e científico, Deus se ofusca. O maior produto do mercado¹ ocidental foi a metafísica. E a ideia mais divulgada, a ideia de Deus. Deus é a *summa* de toda metafísica, sendo assim, caindo Deus, cai toda metafísica e toda verdade objetiva, que serviria de fundamentação à estabilidade deste mundo, que a partir de então não tem mais lugar.

O *pensiero debole*, que abordaremos mais adiante, mas que podemos logo adiantar, é profundamente niilista no sentido de destruir ou desconstruir o fundamento, o ser, a força da metafísica. Sendo assim, o filósofo italiano continua no caminho do niilismo de Nietzsche. Este, delinea duas concepções de niilismo: um reativo (da nostalgia do fundamento) e um ativo ou consumado “[...] que assume a perda da verdade e o fim dos valores [...]” (PECORARO, 2005, p. 55). Vattimo desconsidera o primeiro e adota o segundo como ponto de “partida-destino” de sua reflexão.

De forma análoga o niilismo pode ser definido como potência do espírito, sendo assim, o ativo é a manifestação da força do espírito e o passivo declínio ou regresso. De acordo com o filósofo de Turim,

¹ Quando dizemos mercado nos referimos ao anúncio da morte de Deus presente no texto *A gaia ciência* (2001), de Nietzsche, no qual o louco anuncia, no mercado, que Deus está morto.

A força do espírito afirma-se sobretudo no ato de dissolver tudo o que se apresenta, pedindo nossa adesão, como estrutura objetiva, valor eterno, significado estabelecido: de fato, toda crença ‘em geral expressa a coerção exercida por condições de existência, uma submissão à autoridade de situações em que um ser prospera, cresce, adquire potência’ [...] (VATTIMO, 2010, p. 242).

A força do espírito não pode ser confundida com o niilismo reativo. O niilismo é ativo, pois o ato de negar constitui a sua própria ação. Sendo assim, todas as estruturas que se colocam no caminho são negadas, ou melhor, destruídas, pela força que ele incita. O niilismo é reativo à medida que os indivíduos percebem que as estruturas estáveis, até então, foram demolidas. Assim, o movimento delineado é o da tentativa de restauração das estruturas anteriormente vigentes.

O niilismo ativo pode ser considerado sob dois aspectos. Na medida em que ele destrói o nada que está na base e estrutura dos valores e fundamentos, ele constrói outros. O fato da construção de novos valores não pode caracterizar que seja a face reativa, uma vez que o niilista passivo toma para si, na destruição dos fundamentos, máscaras e estruturas objetivas dadas, como forma de tapar o buraco deixado pela forma ativa. “A reatividade, portanto, está diretamente ligada à passividade e à preguiça [...]” (VATTIMO, 2010, p. 243), e não tem a capacidade de, como a forma ativa, criar o novo. O segundo aspecto refere-se àquele em que o sujeito não apenas observa a inutilidade das verdades objetivas fundamentadas, além de percebê-las ele age no intuito de destruí-las. Tal fato pode parecer sem lógica, pois seria apenas necessário esperar que tais estruturas sucumbissem por si sós. É notório frisar, porém, que

[...] não se trata apenas de ‘uma contemplação da vaidade das coisas, tampouco, da convicção de que todas as coisas fracassam, mas o niilista não acredita no fato de ser ilógico. Seu estado de espírito e sua vontade forte não lhe permitem o ‘não julgar’. Valores e verdades ‘recebidas’ merecem serem (*sic*) dissolvidas, porque, na pretensão de serem verdades e valores eternos, exprimem simplesmente as condições sem as quais uma determinada ‘espécie de seres vivos não poderia sobreviver’ (TEIXEIRA, 2013, p. 19).

A diferenciação entre o niilismo ativo e o reativo (passivo) também pode ser elucidada segundo outro aspecto. Enquanto o niilismo reativo re-

presenta o apego às verdades eternas e às estruturas objetivas que tem em seu fundamento o nada, o niilismo ativo se caracteriza por uma consciência hermenêutica de que a vida é também uma interpretação e que não é possível, como arrogava a metafísica, descrever com precisão e clareza a essência do ser. A força do niilismo ativo manifesta-se na capacidade de viver sem estruturas fortes, e no seu outro aspecto, na capacidade de construir “[...] novas interpretações que se combatem sem cessar e chegam apenas a precárias situações de equilíbrio, sem contudo jamais poder se referir a um critério ‘objetivo’ de validade” (VATTIMO, 2010, p. 247).

Vislumbramos, depois de tais diferenciações, dois tipos de vida diversos: um *debole* e outro forte, no sentido de querer um fundamento. Vattimo acredita que o niilismo não deve ser encarado pela forma pejorativa e negativa, como foi veiculado durante muito tempo e ainda hoje. Para ele, o niilismo se tornou um termo chave para entender nossa cultura. De acordo com as pesquisas de Evilázio Teixeira acerca do tema proposto (2013, p. 21), “o homem atual vive uma sensação de dilaceramento e desencaixamento. O homem, portanto, deve habituar-se a viver numa situação na qual não há mais nenhuma garantia, tampouco alguma certeza fundamental”.

Entretanto, antes de analisarmos os aspectos positivos do niilismo, é necessário, com o filósofo torinense, investigar em que termos há uma continuidade do niilismo na filosofia de Heidegger. Tal resposta nos indicará o caminho de superação, como sendo a forma positiva.

O NILISMO HEIDEGGERIANO

Heidegger foi um leitor e intérprete da filosofia de Nietzsche. Para ele, Nietzsche é tomado como o último metafísico, aquele que a realizou em seu nível máximo, preparando sua superação. Entretanto, para Vattimo, se quisermos ser fiéis à elaboração filosófica de Heidegger, devemos traçá-lo no que concerne à sua interpretação do niilismo de Nietzsche. Ao invés de se ler Nietzsche a partir da interpretação de Heidegger, é necessário fazer o inverso. Mesmo que em nenhum texto ou figura do texto nietzschiano exista uma referência direta a Heidegger, podemos perceber elementos de aproximação teórica. O filósofo italiano defende uma continuidade entre o niilismo nietzschiano e a superação da metafísica delineada no projeto heideggeriano.

A SUPERAÇÃO DA METAFÍSICA

Heidegger considera a metafísica como sendo uma forma de pensamento que surgiu na Grécia Antiga e que atravessa a história, constituindo-se como uma das marcas do pensamento ocidental. O filósofo alemão coloca em um nível de continuidade metafísica vários pensadores e tendências filosóficas, de Platão a Nietzsche. Segundo Heidegger (1999, p. 85),

[...] a metafísica representa, em toda parte, o ente enquanto tal e sua totalidade, a entidade do ente de duas maneiras: de um lado a totalidade do ente enquanto tal, no sentido dos traços mais gerais (*ὄν καθολού, κοινόν*); de outro, porém, e ao mesmo, a totalidade do ente enquanto tal, no sentido do ente supremo e por isso divino (*ὄν καθολού, ακρότατον, θείου*).

Nesse sentido, percebemos uma dupla função no que concerne à metafísica: conhecer os entes enquanto entes, ou seja, sua essência; e conhecer a totalidade dos entes, que pode ser através de sua causa. Na história da metafísica muitos foram os nomes atribuídos a essa causa, tais como *arché*, princípio, fundamento, motor imóvel, Deus. O fato é que esse princípio possui em si atributos que lhe permitem ser a razão e a causa da existência de todos os demais entes. Além disso, lhe são atribuídas as categorias de eternidade, imutabilidade, ser *causa sui* etc. O fato é que a busca pelo fundamento foi um dos grandes combustíveis do exercício filosófico no Ocidente.

O problema da metafísica na concepção heideggeriana é o esquecimento da diferença ontológica entre ser e ente. Na filosofia clássica *To on* tinha dois significados diferentes: *Ta onta (entia)* e *einai*; o primeiro referia-se aos entes intramundanos, àqueles que nos cercam (PIRES, 2007, p. 33); o outro refere-se ao ser do ente. A metafísica teve como maior equívoco tratar os entes como se fossem o ser. Desse modo, percebemos que a resposta dada para a questão do fundamento é inadequada e que a metafísica se esqueceu do ser. O que em si é indeterminado passou a ser considerado sob o viés da determinação, e manipulação técnica. “Em resumo, o problema levantado por Heidegger e assumido por Vattimo é que a diferença entre ser e entes foi abandonada. O ser foi identificado com o ente e assumido como óbvio” (PIRES, 2007, p. 34).

Heidegger, ao escrever a obra *Ser e tempo*, tinha como proposta a reconstrução da metafísica. O projeto era retomar a pergunta/problema que havia sido deixado de lado pela metafísica: a questão do ser. Desse modo, o *Dasein* é tomado como aquele que é capaz de perguntar sobre o sentido do ser, e se reconhece como um ente privilegiado, por estar entre os outros e ser diferente da totalidade. Abre-se, assim, a perspectiva da estranheza, que permite a Heidegger pensar sobre o nada, a angústia e o problema do ser.

A metafísica tradicional tratava do problema do ser de forma ôntica, e isso não deixava transparecer a relação entre ser e nada. Segundo Heidegger, a reflexão a partir do *Dasein* deixa claro que

Somente porque o nada está manifesto nas raízes do ser-aí pode sobrevir-nos a absoluta estranheza do ente. Somente quando a estranheza do ente nos acossa, desperta e atrai ele a admiração. Somente baseado na admiração – quer dizer, fundado na revelação do nada – surge o ‘porque’. Somente porque é possível o ‘por que’ enquanto tal, podemos nos perguntar, de maneira determinada, pelas razões do fundamental (HEIDEGGER, 1999, p. 62).

A questão é que para pensar o nada é necessário abandonar a perspectiva da metafísica até então, que tentava chegar ao fundamento, mas o objeto era o ente e não o ser. É necessário que essa concepção seja abandonada e a possibilidade que se apresenta é que o nada possa ser o fundamento. E isso não incorreria na entificação do nada, pois tal argumento seria inválido, visto que atribuiria ao nada o caráter de ser alguma coisa. Tanto uma pergunta quanto uma resposta nesse sentido seriam contraditórias.

A proposta da obra *Ser e tempo* pode frustrar o leitor, diante da não resposta à pergunta do que é o ser. Mas Heidegger propõe uma reflexão a partir da facticidade, ou seja, do mundo do *Dasein*. E compreende que para alcançar o sentido do ser é necessário analisar as estruturas que o constituem, tendo como método a fenomenologia.

Um dado importante para nossa reflexão é a estrutura da pré-compreensão. Segundo o filósofo alemão, o *Dasein* possui uma prévia compreensão de si mesmo, e ela constitui a base da interpretação. Por exemplo, só sou capaz de interpretar um texto, ou um fato se já possuo algum tipo de relação existencial com ele. É por isso que o *Dasein* ao se questionar pelo ser já possui uma prévia compreensão do que ele seja.

Vattimo considera o pensamento do primeiro e segundo Heidegger sob o aspecto da continuidade. Ele compreende que a *Kehre*, viragem, não é ruptura, e sim mudança de direção. O segundo Heidegger enfatiza a linguagem, mas sem desconsiderar o problema do ser. O *Dasein*, como sendo finito, manifesta-se no horizonte da historicidade, e a sua pré-compreensão manifesta-se na linguagem. Podemos perceber, de acordo com o comentário de Frederico Pieper Pires, que

O primeiro passo de Heidegger para pensar o mais originário da linguagem é demonstrar que ela se manifesta como mediadora que condiciona nossas perspectivas, nossa experiência do mundo, das coisas, em suma, dos entes. Ela é aquilo que chamamos anteriormente de pré-compreensão. A linguagem abre o horizonte a partir do qual toda experiência é possível. Desta forma, aprendemos a conhecer a totalidade dos entes ao passo que começamos a falar. E se a linguagem é a casa do ser, ela é também nossa morada, pois como ser-no-mundo nossa compreensão do mundo é situada linguisticamente. É pela linguagem que ele se abre para nós e que as coisas adquirem ser (PIRES, 2007, p. 59).

Assim, a linguagem manifesta-se como pré-compreensão e esta como abertura. Pela linguagem não só descrevemos o mundo objetivo, mas também criamos a realidade. Desse modo, Heidegger não está fazendo uma transposição, colocando a linguagem como fundamento do ser e assim permanecendo em âmbito metafísico. Pelo contrário, segundo o filósofo alemão, não há estruturas fora da temporalidade e, além disso, as estruturas não podem ser imutáveis, estáveis e sempre presentes, pois o ser é evento (PIRES, 2007, p. 60).

Para Vattimo, o ser não se manifesta antes ou depois da linguagem, mas acontece na linguagem. Em termos, toda forma de conhecimento é uma interpretação, pois a realidade não pode ser apreendida de forma objetiva. As coisas se desvelam dentro de uma linguagem herdada. Pelo ser como evento, podemos entender aquele que acontece quando se dá às novas aberturas da linguagem. Ele não se deixa objetivar, e na medida em que desvelamos certas partes outras tantas são encobertas. Além disso, toda experiência do mundo tem em si o traço da finitude humana, que está inserida em uma historicidade e temporalidade. Desse modo, a via mais palpável para conhecer não é a forma objetivante da metafísica, mas

aquela que concebe o ser como evento e que não pode ser objetivado, mas expresso dentro da abertura à historicidade.

APOLOGIA DO NILISMO

Apesar das considerações levantadas, uma pergunta permanece: em que aspectos há uma continuidade do niilismo em Heidegger?

Na concepção de Vattimo, a história do ser é de um contínuo enfraquecimento. O niilismo é entendido como causador desse processo. Sendo assim, ele estaria presente desde o início da metafísica, o que, portanto, culminaria na superação da própria metafísica. Já Heidegger acredita que o niilismo delineado por Nietzsche se condensa na afirmação: “Deus está morto”. Além dessa interpretação Heidegger propõe que o niilismo não é doutrina de um pensador ou corrente de pensamento, e sim um movimento histórico, é aquele momento em que do ser como tal nada mais há, pois o ser foi esquecido em função do ente.

A afinidade parece difícil quando se propõe que o niilismo heideggeriano seria a pretensa atitude do sujeito de tomar para si a posse do ser, ou seja, a redução do ser em valor. Sendo assim, antes que o ser existisse de forma autônoma e fundante, visto que em si mesmo é indeterminado, ele seria transformado em valor. Entretanto, essa asserção acerca do niilismo pode levar à concepção de uma alteração da relação sujeito-objeto que favoreça o objeto. Para fugir de tal problema deve-se atribuir ao termo valor o significado de valor de troca.

A busca por uma conexão entre valor de troca, a aceção da morte de Deus e a quebra dos valores, leva o filósofo torinense a afirmar que “[...] também para Nietzsche, não desaparecem os valores *tout court*, mas os valores supremos, resumidos precisamente no valor supremo por excelência: Deus” (VATTIMO, 1996, p. 6). O niilismo não representa a posse do ser pelo sujeito, e sim o dissolver do ser no valor. Afirmar essa transformação significa dizer que o ser não está mais nos moldes metafísicos da imutabilidade, da não processualidade, mas agora está envolto na dinamicidade e não fixo às rígidas estruturas metafísicas. Tais mudanças só são possíveis quando não há um Deus como fundamento, sendo assim, a superação da violência metafísica só é possível com o niilismo.

A história da metafísica é entrelaçada pela violência. Na acepção de Vattimo, quando um grupo apoia seus argumentos em um fundamento transcendente, ele se diz detentor da verdade e fecha as portas ao diálogo. Não há abertura ou possibilidade de compreensão de outros pontos de vista. É também por essa violência que a metafísica tem de ser superada, e o niilismo consumado ser adotado como nossa chance, até mesmo na hermenêutica.

CONSIDERAÇÕES SOBRE A HERMENÊUTICA

Para Vattimo a hermenêutica tornou-se uma espécie de *koiné* da cultura ocidental moderna. Isto significa que ela funciona como um idioma comum que possui vários traços, como o bíblico, o jurídico, o literário; além disso, une vários filósofos em um sentido genérico e amplo, tais como Heidegger, Gadamer, Ricouer, Pareyson, Habermas, Apel, Rorty, Taylor, Derrida, Lévinas e Wittgenstein, todos estes unidos por uma atmosfera comum (VATTIMO, 1999, p. 13).

Mesmo descrevendo vários autores que podem figurar entre os membros da linha hermenêutica como *koiné*, Vattimo não tem o objetivo de realizar uma sistematização da própria hermenêutica a partir desse ponto. Isso porque tal tarefa parece não suprir as necessidades e mostra-se vaga e fútil por tentar ponderar diante de tamanha diversidade de autores.

Outro ponto que Vattimo descarta em sua análise sobre a hermenêutica é a de buscar/recorrer à essência da própria teoria da interpretação. De acordo com o filósofo de Turim, “ninguém possui o título ou a marca de fabricar teorias, menos ainda de uma teoria como aquela que estamos falando, que nasce mesmo para afirmar – para dizer pouco – os direitos da interpretação” (VATTIMO, 1999, p. 14). O que caracteriza o direito de tal teoria é a liberdade para realizar uma reconstrução de ‘dados de fato’ históricos, bem como obras e filosofias, não descartando que tal atitude traz em si risco e responsabilidade. Tal gesto livre não tem a pretensão de se estabelecer como uma interpretação fiel, ou até mesmo a mais fiel, às ideias do próprio autor de determinado texto (ou filosofia) a ser interpretado, mas de ressaltar um compartimento de ideias que pode produzir ainda muito mais.

Diante disso, nosso filósofo ressalta a popularidade da hermenêutica, por possuir diversas ramificações, mas afirma que a hermenêutica moderna se mostra muito mais filosófica do que qualquer outra forma. Mas o que significa hermenêutica na elaboração de Vattimo? E qual a razão de ter uma vocação niilista? A tais questões o próprio Vattimo responde, dizendo que

Por comodidade expositiva, porém também – como se observará – por muitas substanciais razões teóricas, definimos hermenêutica como aquela filosofia que se desenvolve ao longo do eixo Heidegger-Gadamer. No arco dos problemas e soluções elaborados por estes dois autores, pode-se muito coerentemente colocar todos os aspectos e diversos caminhos seguidos pela hermenêutica no curso do nosso século (VATTIMO, 1999, pp. 14-15).

Aproximar Heidegger e Gadamer? A tese de Gianni Vattimo parece muito mais a de colher os elementos mais significativos de ambos, a saber: a ontologia e a “linguisticidade” (*Sprachlichkeit*). Em Heidegger, mesmo com a ênfase que a segunda fase de seu pensamento dá à linguagem, o problema ainda continua pensado a partir do ser, da ontologia. E em Gadamer, a interpretação, acima da ontologia, se dá no amplo horizonte da linguagem que ultrapassa os limites da metodologia científica. Acerca de ambos autores, Vattimo segue a reflexão de Habermas que afirma que Gadamer teria “urbanizado a província heideggeriana”; porém o caráter metodológico de tal urbanização não deve desconsiderar os aspectos ontológicos.

Para nosso autor o problema da *koiné* é não levar em consideração os aspectos ontológicos em termos heideggerianos, ou seja, descarta aspectos que propiciam uma reflexão acerca do esquecimento do ser. A crítica é justamente ao fato de que a teoria da interpretação de Gadamer – que afirma que toda experiência da verdade é uma experiência interpretativa – tornou-se uma banalidade, generalizou de tal maneira a hermenêutica que ela se tornou *koiné*.

O problema de tal característica – *koiné* – está no fato de ela ainda possuir os elementos da metafísica; em síntese, a mesma pretensão de ser uma interpretação objetiva e final da existência humana (PECORARO, 2005, p. 93). Vattimo afirma a precariedade de tamanha ambição, dizendo que

É necessário levar a sério a contraditoriedade desta pretensão, desenvolvendo, no caso dele, uma reflexão rigorosa sobre historicidade da hermenêutica também no sentido objetivo do genitivo. A

hermenêutica não é apenas uma teoria da historicidade (dos horizontes) da verdade; é ela mesma uma verdade radicalmente histórica (VATTIMO, 1999, p. 19).

O apelo a uma hermenêutica não metafísica encontra substrato no anúncio da morte de Deus, mas tal evento não deve rejeitar a tese nietzschiana que afirma 'não há fatos, somente interpretações e isto já é uma interpretação'. Tal movimento combinatório de teses (morte de Deus e não há fatos, apenas interpretações) propicia o distanciamento de uma conclusão prévia que afirme que Nietzsche, ao dizer da morte de Deus, faz uma descrição objetiva dos fatos. Mas Nietzsche não descreve objetivamente a não existência de Deus, e sim *anuncia* sua morte. Tal conclusão perde força, pois é necessário atentar para o caráter de anúncio; o anúncio não é uma narrativa dos fatos mesmos que afirma que Deus não mais existe objetivamente, mas uma interpretação realizada a partir do registro de eventos históricos que conclui, arriscadamente, que Deus não é mais necessário.

Acerca da interpretação da morte de Deus, Vattimo diz que

A complexidade hermenêutica de tudo isto consiste no fato de que Deus não é mais necessário, revela-se como uma mentira supérflua (mentira exatamente só enquanto supérflua) por causa das transformações que, na nossa existência individual e social, foram induzidas exatamente pela crença nele (VATTIMO, 1999, p. 19).

Com a morte de Deus morrem também os valores tidos como supremos, morre a própria noção de verdade. Tal perspectiva é importante, pois se a hermenêutica deve distanciar-se da metafísica – e da sua pretensão de objetividade – para ser apenas uma interpretação, ela se torna presa à lógica niilista. É nesse sentido que não se pretende uma essencialidade da interpretação, mas caso se deseje manifestar a verdade da interpretação isso deve ser feito mediante uma resposta à história do ser, interpretada como algo que acontece dentro de um niilismo (VATTIMO, 1999, p. 20).

A hermenêutica se caracteriza, portanto, pelo reconhecimento do aspecto secundário da verdade e da finitude do sujeito. Este sujeito não é portador do *a priori* kantiano, mas se vê em uma realidade histórico-

-linguística finita, sendo assim, não é capaz de objetivar a verdade, mas apenas interpretá-la dentro de um horizonte herdado.

Considerar uma metateoria hermenêutica constitui-se, portanto, afastar-se dos delineamentos expostos até agora. Uma metateoria que se pretendesse a essência interpretativa da verdade, pela generalização, seria a recusa em “[...] reconhecer o próprio estatuto de interpretação, a sua radical historicidade (ou seja: a sua ligação com a história do niilismo que, afinal de contas nada mais é do que a história da modernidade e do seu fim) [...]” (PECORARO, 2005, p. 94).

Como então demonstrar a própria validade da teoria hermenêutica? Vattimo responde afirmando que

[...] o que o hermenêutico oferece como ‘prova’ da própria teoria é uma história, seja no sentido de *res gestae*, seja no sentido de *res gestorum*, e talvez também, realmente, no sentido de uma ‘fábula’ ou de um mito, já que se apresenta como uma interpretação (que pretende validade até apresentar-se uma interpretação concorrente que a desminta) e não como uma descrição objetiva de fatos. (VATTIMO, 1999, p. 22).

A recusa metafísica faz com que a hermenêutica se transforme em uma interpretação, a mais persuasiva, até então, dentro de determinado horizonte histórico; uma interpretação que também deve falar do ser e seu sentido. A história do ser é uma das questões mais relevantes da história da filosofia, e não deve ficar de fora, na acepção de Vattimo. Contra tal tese insurge-se Derrida, para quem não se deve mais falar do ser. O filósofo italiano afirma que tal conclusão é metafísica, no sentido de ser dogmática; é o mesmo sentido que teria se alguém lesse a morte de Deus como a sua não existência objetiva (VATTIMO, 1999, pp. 24-25).

Falar do ser não incorre em um retorno da metafísica, pois tal tarefa deve levar em consideração a noção heideggeriana de *Verwindung* e a compreensão de que o ser é um *sendo* dentro de um horizonte histórico linguístico. Vattimo argumenta que a leitura do problema do ser em Heidegger pode acontecer de dois modos: a partir da visão de uma chamada direita heideggeriana e outra pela dita esquerda. A direita entende a história do ultrapassamento da metafísica como fator propiciador do ‘retorno do ser’, seja em termos apoéticos, místicos, negativos. A esquerda

concebe a história do ser como a de um 'longo adeus', e de seu enfraquecimento interminável (VATTIMO, 1999, p. 26).

Nosso filósofo se insere na linha da esquerda para permanecer fiel à diferença ontológica, que se não respeitada condiciona ou identifica o ser ao ente; o que seria recair na metafísica, até mesmo sem se saber. E é dentro dessa perspectiva hermenêutica da história do ser como um progressivo enfraquecimento que surge o *pensiero debole*.

O *PENSIERO DEBOLE*

Uma nova perspectiva para se pensar a filosofia atual; esta é uma caracterização do *pensiero debole* que se distancia totalmente da categorização metafísica, até mesmo por não erigir dele mesmo – *pensiero debole* – um conceito forte.

É diante do cenário ilustrado ao longo deste trabalho que tal perspectiva de pensar encontra solo para se estabelecer. O fim da modernidade, a dissolução do sujeito, a hermenêutica de Heidegger e Gadamer, bem como a adoção do niilismo como destino são ingredientes que somados permitiram a elaboração filosófica de Vattimo.

O *pensiero debole* distancia-se de toda e qualquer forma de metafísica, ou seja, está fora daquela noção paradigmática que almejava a busca de um *Grund* que funcionasse como balizador de toda existência. Como se distancia de uma noção fundamentalista tal *pensiero* opõe-se a um pensamento forte.

O pensamento forte, na concepção de Vattimo, entra em crise por volta dos anos oitocentos e novecentos, quando começa a emergir um processo de secularização. Tal processo, também presente na cultura atual, ocasionou o enfraquecimento de inúmeras ideologias, sejam filosóficas, religiosas e/ou científicas (TEIXEIRA, 2013, p. 115).

A crise, mencionada acima, afetou também a produção filosófica, no sentido de gerar uma descrença nas grandes teorias que buscavam uma descrição da realidade de forma totalizante. A filosofia que, de Aristóteles a Kant, é considerada 'fundacionista' encontra um cenário desfavorável. Assim, a "[...] ideia de fundação observa Vattimo, após Nietzsche, se dissolve. Uma das razões diz respeito à complexidade do mundo dos saberes, tornando inverossímil a existência de um saber que sustente todos os outros saberes de maneira fundante" (TEIXEIRA, 2013, p. 116).

O avanço das ciências conduz a uma progressiva especialização dos saberes. Tal dado coloca em 'xeque' a pretensão totalizante de várias filosofias presentes no decorrer da história, da mesma forma que submetem as futuras elaborações filosóficas a uma cautela discursiva. Os saberes são tantos e tão fragmentados, que se torna impossível saber tudo para explicar o todo.

A evolução das ciências não se constitui como um único golpe à filosofia fundacional; a ela soma-se a teoria da interpretação. A hermenêutica é consciente que existir significa relacionar-se em um mundo com estruturas culturais e históricas socialmente válidas, e que não possuem valor objetivo, estático e definido. O hermeneuta sabe que sua interpretação não possui aqueles *a priori* eternos, pois a linguagem é um elemento dinâmico e cultural. A hermenêutica, portanto, assume sua vocação niilista pela não possibilidade de tomada de um fundamento.

O fim da modernidade é delineado por Vattimo pela não possibilidade de superação, de busca por um *novum* que funcione como *Grund*. No cenário do pós-moderno a hermenêutica niilista pode atuar como uma tentativa de pensar, filosoficamente, o mundo atual que também vive o processo de secularização. Para tanto, ela não pode desconsiderar o problema do ser, que perpassa toda filosofia e que a ciência e a técnica não conseguem responder. À ciência e a técnica a hermenêutica também pode auxiliar no sentido de precavê-las das pretensões de suas teorias em se estabelecerem como verdades últimas.

O problema do ser deve provir das raízes heideggerianas. Isso implica que não se deve desconsiderar que Heidegger, na segunda fase de seu pensamento, concebe o *Da-sein* como aquele que habita em um horizonte histórico-linguístico herdado. Não perdendo de vista a ausência de um horizonte fundacional e a metafísica como história do esquecimento do ser, torna-se possível compreender que “[...] o *pensiero debole* tem como ideia motriz ressaltar a teoria do enfraquecimento como caráter constitutivo do Ser na época do fim da metafísica” (OLIVEIRA, 2004, p. 276).

Em um de seus programas disponíveis no YouTube, Vattimo (2008) afirma que a história do ser é a de um 'longo adeus', de um progressivo enfraquecimento, de um perene debilitamento. O ser não é tratado em termos de reapropriação e fundação, mas sim a partir de sua fragilidade.

Pensar em termos de uma razão frágil não implica em dizer dos alcances e dos limites da razão, como empreendeu Kant, mas conduz a uma nova perspectiva para interpretar a realidade e para ser com os outros no mundo. O *pensiero debole* também abre portas para a dimensão ética do viver em comum, pois leva em consideração a variação das culturas em suas formas de interpretar o mundo.

Além disso, o *pensiero debole* se faz sensível à esfera religiosa. Na fase mais tardia de sua elaboração filosófica Vattimo se dedica a obras acerca da religião, e para o autor o cristianismo é um dos herdeiros daquele processo de secularização que mencionamos acima. Para Vattimo é pela *kénosis* da encarnação que percebemos a dissolução de todas as características metafísicas de Deus para que este se encarne no século.

Em resumo, a aplicação do *pensiero debole* à religião provoca a dissolução dos apoios metafísicos da religião, ou seja, a estrutura dogmática. O cristianismo, a partir de tal análise, se vê despido de toda e qualquer fundamentação supra-histórica. É neste cenário *kenótico* da religião que emerge a *caritas* como uma espécie de imperativo para a vida cristã. O que temos é que “[...] Vattimo resgata o horizonte da *caritas* – que não é conceito ou fundamento racional – mas caminho de sentido cristão da vida” (PAIVA, 2015, p. 423).

O panorama do *pensiero debole*, que se pretende manter longe de qualquer fundamentação metafísica, impulsiona a uma reflexão acurada acerca da verdade. A verdade constitui-se como um problema ortogonal em toda filosofia e história da humanidade. Pela defesa da verdade muitas guerras foram realizadas, muitas mortes justificadas e muitos crimes legitimados. Ter em mente os termos de uma razão frágil nos conduz - em tempos de intenso acirramento racional acerca de qual argumento se estabelece como palavra última e fundamental – a uma nova atmosfera de vida, na qual a pretensão de descrever o mundo cede terreno para interpretá-lo, respeitando os vários horizontes históricos e linguísticos que o próprio mundo dispõe.

REFERÊNCIAS

ABBAGNANO, Nicola. *Dicionário de filosofia*. 4. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

HEIDEGGER, Martin. Que é metafísica?. In: HEIDEGGER, Martin. *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Nova Cultural, 1999. p. 41-88.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. 15. ed. Petrópolis: Vozes, 2005.

NIETZSCHE, Friedrich Wilhelm. *A gaia ciência*. São Paulo: Companhia das Letras, 2001.

OLIVEIRA, Ibraim Vitor de. *Arché e telos: nilismo filosófico e crise de linguagem em Fr. Nietzsche e M. Heidegger*. Roma: Pontificia Università Gregoriana, 2004.

PAIVA, Márcio Antônio de. *Da veritas à caritas: a religião depois da religião*. Horizonte: revista de estudos de teologia e ciências da religião da Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais. Belo Horizonte: Ed. PUC Minas, 1997.

PECORARO, Rossano. *Nilismo e (pós) modernidade: introdução ao “pensamento fraco” de Gianni Vattimo*. Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2005.

PIRES, Frederico Pieper. *A vocação nilista da hermenêutica: Gianni Vattimo e religião*. 2007. 267f. Tese (Doutorado em Ciências da Religião) – Universidade Metodista de São Paulo, Programa de Pós-Graduação em Ciências da Religião, São Paulo.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. *A fragilidade da razão: pensiero debole e nilismo hermenêutico em Gianni Vattimo*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2013.

TEIXEIRA, Evilázio Borges. Gianni Vattimo. In.: PECORARO, Rossano (Org.). *Os filósofos: clássicos da filosofia: de Ortega y Gasset a Vattimo*. Petrópolis: Vozes, Rio de Janeiro: Ed. PUC-Rio, 2009, pp. 376-395.

VATTIMO, Gianni. *Diálogos com Nietzsche: ensaios 1961-2000*. 1. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2010.

VATTIMO, Gianni. *Gianni Vattimo, Postmodernità - Pensiero debole*. YouTube, 30 de novembro de 2008. Disponível em: < <https://www.youtube.com/watch?v=Bo2fYKRG9qA>>. Acesso em: 19 out. 2015.

VATTIMO, Gianni. *Para além da interpretação: o significado da hermenêutica para a filosofia*. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1999.