

Fenomenologia no Cerrado

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Org.)

COLEÇÃO
ANPOF
XIX
ENCONTRO



Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados em seus encontros sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento.

Fenomenologia no Cerrado

Conselho Editorial

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

Prof. Dr. Carlos Diógenes Cortes Tourinho (UFF)

Prof. Dr. Ericson Sávio Falabretti (PUCPR)

Prof. Dr. Hélio dos Salles Gentil (São Paulo)

Prof. Dr. Marcelo Fabri (UFSM)

Prof. Dr. Mario Ariel González Porta (PUCSP)

Prof. Dr. Pedro Manuel dos Santos Alves (Universidade de Lisboa)

Prof. Dr. Simeão Donizeti Sass (UFU)

Comitê Científico

Prof. Dr. Adriano Furtado Holanda (UFPR)

Profª. Dra. Alice Mara Serra (UFMG)

Prof. Dr. Daniel Rodrigues Ramos (UFT)

Prof. Dr. Danilo Saretta Verissimo (UNESP)

Profª. Dra. Elena Pagni (Itália)

Prof. Dr. Everaldo Cescon (UCS)

Prof. Dr. Gerson Brea (UNB)

Prof. Dr. Giovanni Jan Giubilato (Itália)

Prof. Dr. Jean Marlos Pinheiro Borba (UFMA)

Prof. Dr. José Fernandes Weber (UEL)

Prof. Dr. Marcos Aurélio Fernandes (UNB)

Profª. Dra. Maria Aparecida Viggiani Bicudo (UNESP)

Profª. Dra. Martina Korelc (UFG)

Profª. Dra. Nathalie Barbosa de La Cadena (UFJF)

Prof. Dr. Paulo Mendes Taddei (UFRJ)

Prof. Dr. Reinaldo Furlan (USP)

Prof. Dr. Rui de Souza Josgrilberg (UMESP)

Profª. Dra. Scheila Cristiane Thomé (UFRGS)

Prof. Dr. Tommy Akira Goto (UFU)

Revisão

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva

Fenomenologia no Cerrado

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
(Org.)



© 2023 ANPOF

Gerente Editorial
Junior Cunha

Editora Adjunta
Daniela Valentini

Produção Editorial
Amanda C. Schallenger Schaurich
Mônica Chiodi

Instituto Quero Saber
www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Dados Internacionais de Catalogação-na-Publicação (CIP)

F339 Fenomenologia no cerrado. / organizador, Claudinei
Aparecido de Freitas da Silva. 1. ed. e-book
- Toledo, Pr.: Instituto Quero Saber, 2023.
226 p.: il; color. (Coleção do XIX Encontro
Nacional de Filosofia da ANPOF)

Modo de Acesso: World Wide Web:
<<https://www.institutoquerosaber.org/editora>>
ISBN: 978-65-5121-002-0
DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74>

1. Filosofia.

CDD 22. ed. 100

Rosimarizy Linaris Montanhano Astolphi – Bibliotecária CRB/9-1610

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

ANPOF – Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia

Diretoria 2023-2024

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), presidente

Eduardo Vicentini de Medeiros (UFSM), secretário-geral

Tessa Moura Lacerda (USP), secretária-adjunta

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

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

Georgia Cristina Amitrano (UFU), diretora de comunicação

Solange Aparecida de Campos Costa (UESPI), diretora editorial

Conselho Fiscal

Taís Silva Pereira (PPFEN-CEFET/RJ)

Ester Maria Dreher Heuser (Unioeste)

Castor Bartolomé Ruiz (Unisinos)

Diretoria 2021-2022

Susana de Castro Amaral Vieira (UFRJ), Presidente

Patrícia Del Nero Velasco (UFABC), Secretaria Geral

Tessa Moura Lacerda (USP), Secretária Adjunta

Agnaldo Cuoco Portugal (UnB), Tesouraria

Cláudia Maria Rocha Oliveira (FAJE), Tesouraria Adjunta

Érico Andrade Marques de Oliveira (UFPE), Diretoria de Comunicação

Tiegue Vieira Rodrigues (UFSM), Diretoria Editorial

Conselho Fiscal

Juliele Sievers (UFAL)

Georgia Cristina Amitrano (UFU)

Cesar Candiotta (PUCPR)

Apresentação da Coleção do XIX Encontro Nacional de Filosofia da ANPOF

Quando eu era criança, durante muito tempo pensei que os livros nascessem em árvores, como pássaros. Quando descobri que existiam autores, pensei: também quero escrever um livro.

Então, escrever é o modo de quem tem a palavra como isca: a palavra pescando o que não é palavra. Quando essa não palavra morde a isca, alguma coisa se escreveu.

Clarice Lispector

A Associação Nacional de Pós-graduação em Filosofia realizou entre 10 e 14 de outubro de 2022 seu XIX Encontro Nacional. O evento foi totalmente presencial, em Goiânia/GO, com apenas algumas poucas conferências feitas de forma remota. Foi o primeiro da Associação na região Centro-Oeste. Além disso, é importante salientar que a presidência da ANPOF nesta gestão foi realizada pela professora Susana de Castro (UFRJ), sendo ela a terceira mulher a presidir a Associação em quase quatro décadas de sua existência.

O Encontro reuniu mais de 2 mil participantes em 70 Grupos de trabalhos, 53 Sessões Temáticas e na V Anpof Educação Básica e ainda ofereceu 10 minicursos, promoveu debates em seis mesas redondas e lançou mais de 120 livros da comunidade filosófica. A Universidade Federal de Goiás e seu Programa de Pós-graduação em Filosofia e a Pontifícia Universidade Católica de Goiás foram as instituições anfitriãs do evento.

A edição de 2022 também foi marcada pelo retorno presencial ao encontro da ANPOF após a pandemia de COVID-19, o que tornou ainda mais forte e necessário os afetos e debates produzidos no encontro. Vale também frisar a marcante participação virtual de Ailton Krenak, Silvia Federici e Françoise Vergès, que contribuíram para pensar questões emergentes e atuais. Outra conferência marcante foi realizada

presencialmente pelo filósofo de Guiné Bissau, Filomeno Lopes, autor de obras significativas sobre a Filosofia Africana, como *Filosofia em volta do fogo*, *Filosofia sem feitiço*, *E Se a África desaparecesse do Mapa Mundo?*, *Uma reflexão filosófica* e *Da mediocridade à excelência: reflexões filosóficas de um imigrante africano*

Desde 2013, a ANPOF tem publicado os trabalhos apresentados sob a forma de livros, com o objetivo não apenas de divulgar as pesquisas de estudantes e professores e professoras, mas também de estimular o debate filosófico na área. Esse esforço é particularmente relevante, pois proporciona uma oportunidade única de reunir uma significativa presença de colegas de todo o Brasil, conectando pesquisas e regiões que nem sempre estão em contato. Dessa maneira, a Coleção ANPOF representa um retrato do estado da pesquisa filosófica em um determinado momento, reunindo trabalhos apresentados em GTs e STs.

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É importante registrar nesta “Apresentação” a dinâmica utilizada no processo de organização dos volumes que são agora publicados, cuja concepção geral consistiu em estruturar o processo da maneira mais amplamente colegiada possível, envolvendo no processo de avaliação dos textos submetidos todas as coordenações dos Grupos de Trabalho em Filosofia. Em termos práticos, o processo seguiu três etapas: 1. Cada pesquisador(a) teve um período para submissão dos seus trabalhos,

enviados diretamente para os GTs; 2. Período de avaliação, adequação e reavaliação dos textos por parte das coordenações e membros dos GTs; 3. Envio dos textos aprovados para a Diretoria Editorial, que nesta edição teve o apoio essencial do Instituto Quero Saber, responsável pela editoração dos textos.

Esperamos que o resultado final desse processo seja uma expressão positiva e democrática dos debates que vêm sendo travados em nossa comunidade e que o público leitor tenha nelas um retrato instigante das pesquisas mais atuais da área.

Reiteramos nossos agradecimentos pelos esforços da comunidade acadêmica, tanto no que diz respeito à publicação das pesquisas em filosofia atualmente conduzidas no Brasil quanto à colaboração intensiva para realizar, mesmo diante do considerável trabalho envolvido, nossas atividades de maneira colegiada.

Boa leitura!

Diretoria ANPOF

Sumário

Apresentação

Uma tradição em seus múltiplos olhares.....13

O ‘espelho’ husserliano da natureza

Luciane Luisa Lindenmeyer..... 25

A ‘virada’ transcendental de Husserl

Wellington Carvalho de Macedo..... 41

**A identidade comunitária como problema fenomenológico
generativo em Husserl**

Karine Boaventura Rente..... 63

Etiologia da crise: entre a invenção e a origem

Carlos Eduardo David Rodrigues Alves..... 101

**O princípio histórico transcendental e a enfermidade da
razão**

Elisandra da Silva Carneiro..... 117

**Ontologia e método: ensaio de expansão do método
fenomenológico heideggeriano**

Anderson Kaue Plebani..... 145

**Do *En Sof* às Essências: o próprio e o alheio: aproximações
entre a cabala e a fenomenologia**

Airan Milititsky Aguiar..... 161

Corpo e símbolo

Belini Meurer.....175

O eu como revelação no mundo: interlocuções entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

Thiago Sitoni Gonçalves & Claudinei Aparecido de Freitas da Silva..... 187

A dialética da experiência gestante

Carolina Bernardini Antoniazzi213

Uma tradição em seus múltiplos olhares

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.01>

É com enorme satisfação e alegria que vem a público mais um projeto editorial de longo alcance reunindo os textos apresentados por ocasião do XIX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) sediado em Goiânia, entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022. O evento, transcorrido na região Centro-Oeste do país, cultura do cerrado, numa gestão de descentralização do que se produz na comunidade filosófica nacional, deixa, pois, um marco indelével. Esse marco tem uma de suas expressões o fazer fenomenológico, práxis essa que instituíra uma longa e forte tradição de pensamento na cultura não somente filosófica do século passado, mas multidisciplinar na seara das ciências humanas em geral, além, é claro, das ciências médicas. Isso, por si só, atesta, inequivocadamente, o vigor desse debate em diferentes e fecundas matizes, no sentido de um maior mapeamento no corredor das ideias contemporâneas. Com isso, os textos aqui reunidos primam pelo rigor e originalidade perfazendo, à luz dessa cartografia, o quadro atual das pesquisas fenomenológicas em curso no sistema de pós-graduação na área em rede nacional.

A coletânea abre, então, com o capítulo **O ‘espelho’ husserliano da natureza** de autoria de **Luciane Luisa Lindenmeyer**. Nele, a autora traça alguns dos traços representacionistas da fenomenologia husserliana. A fenomenologia foi amplamente criticada por sua orientação fundacionista e, muitas vezes, comparada às epistemologias da modernidade. É o caso, p. ex., da acusação neopragmatista de Richard

Rorty (1994) de que a fenomenologia originária é mais uma, dentre tantas, teoria filosófica que resulta em um espelhamento da natureza. O pensamento de Husserl é majoritariamente associado às abordagens da epistemologia, e mesmo de uma teoria semântica, representacionista. Isso ocorre justamente em razão do seu próprio aparato conceitual. Ora, pode-se atribuir à tal fenomenologia, sem muita reflexão especializada, conceitos como essência, descrição, intuição e mesmo representação. Resta, pois, examinar em que medida essas noções corroboram, de fato, a metáfora rortyana do “espelho” da natureza. Apesar das diversas acusações de solipsismo dirigidas à fenomenologia husserliana, a originalidade dessa obra é resultante, em parte, das suas críticas aos modernos como Descartes, Locke, Kant e, conseqüentemente, às suas teses representacionistas. Lindenmeyer reconstitui alguns elementos das críticas mencionadas a fim de descrever que o idealismo fenomenológico elaborado por Husserl corresponde a um tipo de teoria epistemológica destoante do representacionismo moderno. Se está implícita nas epistemologias dos modernos mencionados a ideia de que o conhecimento é, em alguma medida, a representação da realidade, encontramos na teoria fenomenológica de Husserl uma abordagem que o situa precisamente como um autor intermediário entre a filosofia moderna e a contemporânea. Embora Husserl reivindique o conceito de transcendentalismo, caro à tradição moderna, o seu uso adaptado do conceito de intencionalidade indica a tentativa de ruptura com a visão do conhecimento como representação. Desse modo, encontramos um projeto dissociado do modelo epistemológico da análise exclusiva do conteúdo da experiência. Com isso, o esforço intelectual aqui é o de traçar as condições filosóficas que nos permitem considerar a teoria do conhecimento husserliana para além do “espelho interno” de Rorty, ou ainda, de uma teoria da representação. Isso só é possível tendo em vista a crítica husserliana à tomada das representações como mediações do conhecimento e do apriorismo exagerado de Kant.

Já o segundo texto, **A ‘virada’ transcendental de Husserl** de **Wellington Carvalho de Macedo** tem em vista alguns aspectos fundamentais da fenomenologia transcendental de Husserl. Para isso, num primeiro momento, o autor aborda as reduções fenomenológicas como caminho para a esfera transcendental como campo das evidências apodíticas. Em seguida, busca-se descrever o ego transcendental e sua vida intencional pura a partir da qual é constituída toda a imanência na consciência. Por fim, apresenta-se a superação à crítica solipsista mediante a noção de intersubjetividade transcendental que se revela como condição de possibilidade da constituição transcendente, inclusive do mundo fenomenológico comum. Desse modo, defende-se que a “virada” transcendental de Husserl não é um abandono dos objetivos primeiros da fenomenologia, mas um avanço importante em sua abordagem. Assim, somente através da fenomenologia transcendental se pode alcançar as estruturas puras do ego, estabelecer a conexão constituinte da intersubjetividade transcendental bem como, trazer, à evidência, a gênese e o sentido fenomenológico do mundo como lugar da vida, da ciência e da filosofia.

No terceiro capítulo, **A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl**, **Karine Boaventura Rente** tem como principal objeto a intersubjetividade intuída na fenomenologia husserliana em sua dimensão mais concreta de natureza social e histórica como comunidade de segundo nível cujo correlato é o mundo humano e todos seus objetos. Para tal, a investigação se inicia lidando com a interpretação dessa fenomenologia como teoria solipsista ao esclarecer os termos em que o solipsismo pode ser endereçado no âmbito transcendental e a polissemia que a palavra solipsismo enuncia nas *Meditações Cartesianas*. Na sequência, o argumento se dirige à abordagem da intersubjetividade na fenomenologia explicitando a forma de acesso condizente com a matéria nessa filosofia, as formas do intersubjetivo exploradas pelo filósofo e a

relação entre esses níveis de formação intersubjetiva e seus correlatos. Suplementando o tópico anterior, o tema da história na fenomenologia husserliana é introduzido buscando clarificar o terceiro nível de intersubjetividade retratado pelo autor por meio da apresentação dos conceitos de historicidade e de generatividade e do método retrospectivo como ferramenta de estudo. Por fim, a comunidade portadora de identidade é tratada à luz da comunalização de segundo e do desenvolvimento da história no pensamento husserliano a título de objeto a ser desvendado na sua estrutura generativa *a priori* e eideticamente pelo método retrospectivo.

Carlos Eduardo David Rodrigues Alves em Etiologia da crise: entre a invenção e a origem mostra que o estudo de Husserl sobre o tema da matematização da natureza revela uma análise histórico intencional em busca de definir a intenção dos cientistas ao aderirem o método matemático para a explicação dos fenômenos naturais. Inicialmente esse sentido originário é um sentido expresso pela intenção de conhecer efetivamente a natureza. Ele é o sentido primeiro que instituiu todos os demais sentidos e, uma vez expresso através da experiência originária de conhecer o mundo, deparou-se com a necessidade de uma construção sistemática, quer dizer, de um método capaz de atingir essa aspiração. Com o passar do tempo, esse método foi se aprimorando como técnica de mensuração: as ciências se ocuparam apenas com o aprimoramento da técnica, a ponto de tornar tal método um fim em si mesmo, não sendo mais um meio para se chegar a um ideal aspirado. Desse modo, a análise histórica tem a sua importância ao revelar estruturas intencionais de propagação e de alargamento responsáveis a uma ideia diretriz de ciência. Assim, pois, mais que um registro histórico e factual, que condiciona o ver histórico a uma série de contingências, Husserl perspectiva as evidências de uma etiologia, da origem de um sentido pertencente às relações entre as gerações de cientistas e suas práticas. Esse sentido desvela, além das ações

conscientes dos cientistas em prol de um método capaz de conhecer a natureza, a consideração sobre uma pressuposição latente, isto é, o esquecimento de um sentido fundamental que reside na origem das ciências da matemática da natureza. A escolha de Husserl para ilustrar esse sentido, se deve a Galileu, uma figura paradigmática, ao mesmo tempo, um descobridor e encobridor. Este é um grande descobridor no que se refere à física moderna e um encobridor à medida que consolida a substituição da natureza pré-científica intuída pela natureza idealizada. Essa natureza idealizada é fruto de um trabalho artificial e contrasta com a vida pré-científica. No diagnóstico husserliano, o que temos é a consolidação da ideia de que a invenção consistiria na própria origem, sem se dar conta de que essa invenção só foi possível mediante a origem esquecida. O que antes era visto somente como um procedimento técnico para a investigação do mundo natural, transformou-se na própria realidade.

O quinto capítulo intitulado **O princípio histórico transcendental e a enfermidade da razão** de *Elisandra da Silva Carneiro* faz um recorte da reflexão husserliana em *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, demarcando o princípio histórico transcendental e a enfermidade da razão. A partir da ideia de crise das ciências e da humanidade, Husserl apresenta um diagnóstico de sua época ao identificar a redução positivista de certa concepção de ciência. Ele reflete sobre a possibilidade de recuperação do sentido perdido pela humanidade ante os riscos prementes, tanto de acontecimentos históricos que sinalizaram para a ocorrência da barbárie, quanto da incapacidade da ciência em discernir o “sentido”. Tal problemática não esgota uma análise apenas teórica ou acerca do estatuto das ciências, mas remete ainda a questões éticas, além de revelar que a imposição do paradigma das ciências empíricas-analíticas tenta submeter a filosofia ao naturalismo. A filosofia, entretanto, é tida por Husserl como a única ciência capaz de estabelecer o ideal de

organicidade própria do *éthos* humano. Carneiro então ordena os argumentos da análise do seguinte modo: primeiro, explicita as causas da crise tendo por base as relações da ciência com a filosofia; segundo, situa as razões da crise da filosofia considerando o *éthos* europeu advindo do mundo grego; terceiro, apresenta em que consistem os riscos da referida crise que afetam a racionalidade. Para tanto, ele se vale de Husserl quando argumenta que é preciso recuperar o sentido original da filosofia como ciência universal, pois seus fundamentos universais devem se orientar mediante o seu método rigoroso ao unir o mundo da ciência da natureza e o mundo do espírito. Trata-se de compreender que tal crise não foi causada pelo racionalismo, mas por sua alienação, pela absorção do naturalismo. Daí resulta que sem valores éticos a ciência e a técnica nem sempre contribuem para o desenvolvimento humano a ponto, inclusive, de conduzir a situações trágicas. Tal compreensão justifica a própria defesa de Husserl da filosofia como ciência fundamental e a necessidade de se retornar às grandes questões metafísicas através da função da Europa por meio de sua finalidade. Assim, Husserl diagnostica a crise europeia que se reflete no distanciamento do próprio sentido racional da vida e no afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, como por exemplo, a destruição e o genocídio durante a primeira guerra mundial. Diante disso, aponta que a única saída para a crise se dá pela via da filosofia, cujo papel fundamental permite que a razão triunfe definitivamente sobre o naturalismo.

Ontologia e método: ensaio de expansão do método fenomenológico heideggeriano é o título do sexto texto. Nele, *Anderson Kaue Plebani* se propõe avaliar a ontologia (a pergunta pelo ser) a partir de uma tendência contemporânea de abertura à alteridade e de receptividade ao pluralismo. É uma tentativa de responder a esta tendência pensando uma das noções filosóficas que talvez tenha maior resistência a ser pensada desde sua pluralidade: a noção de ser. Para isso, o autor mostra que a fenomenologia desdobrada por Heidegger oferece

diversos recursos para uma intensificação do pluralismo na ontologia, ainda que, em paralelo, o autor examina possíveis reducionismos por parte do filósofo. De maneira estritamente programática, Plebani então emprega uma divisão do pensamento heideggeriano em três fases: a fase de *Ser e Tempo* (década de 1920), na qual se constata um pluralismo ontológico (modos de ser) e um reducionismo hermenêutico-ontológico (sentido de ser); a fase da virada (décadas de 1930 e primeira metade de 1940), na qual se avista um pluralismo hermenêutico-ontológico e um reducionismo histórico; e a fase da pós-virada (a partir da segunda metade da década de 1940), que o ensaio aqui do autor abordará como oportunidade de entrada ao mais radical pluralismo no pensamento de Heidegger. Nota-se neste trajeto uma insistência por parte do pensador alemão em perguntar pelo ser em sua simplicidade. Assim, vale acrescentar que a orientação pluralista adotada por Plebani não visa deslegitimar a investigação unitária sobre o ser, mas pretende captar os acenos de pluralização que ocorrem em seu caminho.

O sétimo trabalho **Do *En Sof* às Essências: o próprio e o alheio: aproximações entre a cabala e a fenomenologia** é assinado por **Airan Milititsky Aguiar**. A cabala é revisitada, ao longo de seu desenvolvimento, como forma específica do misticismo ora restrito a grupos seletos, ora ampliado a toda grei de Israel. Ela expressa, em larga medida, como adesão a Deus, reconhecido como alteridade radical. Aguiar retrata como o conceito de *devekut* pode ser entendido como a maneira de se atingir a *Unio Mistica*. O que se pretende é explicitar certos elementos dessa perspectiva que se aproximam da fenomenologia, visto que a cabala tem por um de seus objetivos o conhecimento aproximativo da essência oculta de Deus, como forma de reunificação. Sob tal prisma, é nítida a perspectiva perceptiva do outro a partir de algo como a colocação entre parênteses no sentido husserliano de um pensamento puro a fim de possibilitar o conhecimento de um *alter ego*. Em certo sentido, acredita-se que há na cabala, em geral, algo que se aproxima de

uma redução fenomenológica e de toda uma teoria a respeito disso do ponto de vista de uma fundação metodológica, ainda que de forma mística e esotérica, para o acesso às essências que se relacionam e devem ser unificadas no conhecimento e na adesão à alteridade radical, isto é, o *En Sof*, o nada infinito. Aguiar ainda crê que a doutrina do tzimtzum aproxima-se, sobremaneira, da do princípio de todos os princípios. Nessa perspectiva, reconhece-se as *sefirot* como aspectos ou personalidades do outro, o *En Sof*, como manifestações limitadas, circunscritas, em mônadas comunicantes, quer dizer, em essências vinculadas a um princípio originário. Dessa posição, pois, um desdobramento possível é a esfera primordial e a apercepção de outrem. O autor então conclui que a esfera primordial retrorreferida, como circunscrição altérica, é análoga ao tzimtzum.

Belini Meurer, no oitavo texto, **Corpo e símbolo**, retrata, de maneira ímpar, o princípio de que tudo é corpo e, nos corpos, tudo é símbolo. Pensando os corpos, esses existem como pedras, paus, água, vento, terra, fogo, vegetais e animais. Assim, sobressaem os corpos que pensam, seres esses que percebem o outro e se relacionam com o outro, destroem ou reconstroem, recolhem, abandonam, comem e dejetam. Entre esses que pensam existem aqueles que pensam e sabem que pensam. São corpos que pensam, pensam a si, pensam sobre si, sobre as coisas que o cercam e se espantam diante da própria existência. Ora, ao pensar a si e aos demais corpos, pensam no tempo e no espaço; e, assim, indagam a si mesmos, de onde vêm e para onde vão. Eis que, na décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach, afirma-se que “os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo”. Meurer questiona então como é possível a interpretação? De que maneira o espírito e o corpo se relacionam sob o ponto de vista da interpretação? Ora, o mundo é composto de corpos e espíritos. Os primeiros são corpos, coisas físicas que existem ou não, os segundos, são espíritos, individuais ou absoluto, no sentido hegeliano. A

hermenêutica, portanto, nada mais é que a interpretação do espírito e isso é possível unicamente pelo símbolo e com o símbolo. Sem o símbolo não há sentido, não há hermenêutica, não há espírito, tudo é vazio. Em função disso, é preciso um desmonte dos pretensos saberes de até então, porque todo entendimento que se fez consistiu em desconsiderar que o entendimento é fruto dos símbolos. Alguns linguistas e semióticos perceberam de longe essa condição, isto é, compreenderam os símbolos como formadores dos espíritos. Assim, bateram na porta e não entraram; outros, existencialistas, perceberam a angústia, e até nadaram em um oceano de símbolos, mas se fecharam ao corpo, corpo esse que detém os símbolos e, com isso, deixaram de compreender os símbolos emanados dos corpos. Os símbolos se agrupam e se reagrupam para montar um esclarecimento, um desvelar do próprio espírito. Ocorre aí um desmonte porque os corpos, detentores de símbolos, falam da coisa, mas não buscam a compreensão mesma da coisa. Dessa forma, sem saber, ao agrupar e reagrupar os símbolos, perdem o sentido e o alcance desse nível de percepção. Daí ser necessário ir além, não pelo caminho da coisa em si, pois é impenetrável e existe porque existe; é preciso, então, desmontar o espírito e nele perceber os símbolos.

O nono capítulo **O eu como revelação no mundo: interlocuções entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector** tem a assinatura de *Thiago Sitoni Gonçalves* e *Claudinei Aparecido de Freitas da Silva*. Nele, os coautores indicam que a riqueza da ficção de Clarice Lispector abarca vários temas sobre a condição humana sem, contudo, partir de uma tradição filosófica específica. Fato é que os temas claricianos, por outro lado, se entrelaçam com a filosofia existencial quando tematizam justo o sentido de um *páthos* essencial, isto é, o esforço em nomear uma experiência que escapa a toda e qualquer sintaxe. Ora, a literatura surge no intervalo entre o “dito” e o “não dito”, por trazer, à tona, a experiência que se esvai nas entrelinhas da linguagem. Para dar vazão a esse debate, os coautores se reportam a uma crônica publicada

em 30 de novembro de 1968, intitulado *Se Eu Fosse Eu* de Clarice. Nesse trabalho, Clarice retoma o mesmo enigma ou paradoxo da linguagem acima entrevisto confrontando-o com o de Sartre ao conceber o Eu constituinte de um Ego, composto por uma face passiva (*Moi*) e ativa (*Je*), cuja posição consiste em se lançar para fora da consciência, no mundo. Para tanto, os autores acompanham o movimento do Eu nessa crônica. Nela, Lispector inicia um movimento refletido sobre duas perguntas, qual seja, a de interrogar se ela tivesse guardado um papel, onde guardaria? A escritora ater-se-á pelo primeiro enigma devido ao seu abrupto desconforto. Com isso, acompanha-se aí o movimento sartriano da consciência em escancarar uma ação irrefletida em seu corpo, numa entre o ôntico e o ontológico. É que Sartre ao descrever a consciência no mundo, visa unicamente o objeto transcendente sem visar a si mesma. Perceber o desconforto, o constrangimento, é, portanto, a revelação do *Moi*. Em seguida, Lispector provoca o leitor, retornando sobre o enigma de outrem. Assim, numa tentativa de ensaiar a ação, ela imagina que se fosse ela, sua expressão facial mudaria, seus amigos não a reconheceriam, violaria as leis, estaria aberta ao futuro e à incerteza. Ora, o que difere de agir e de imaginar é que a ação modifica concretamente o mundo em uma temporalidade; já o ato de imaginar, um modo de ser da consciência, altera as suas qualidades para modificar o mundo. Pensar sobre como agiria, reconhecendo suas emoções é um contato reflexivo com a manifestação do mundo, por uma existência contingente. A ação imaginada por Lispector é a de sair da dor reconhecida para ir ao desconhecido e ali, ir de encontro ao mundo, em abertura para outras dores como a do mundo e de si. A que dor ela se refere? Haverá vínculo explícito com Sartre? Lispector não nos dá pistas, a não ser, a das incertezas e a das entrelinhas.

A coletânea se encerra com o décimo capítulo intitulado **A dialética da experiência gestante** de autoria de **Carolina Bernardini Antoniazzi**. O que a autora explora no ensaio é a tese de que a

experiência do corpo gestante pode ser vista como expressão privilegiada da última dialética proposta por Merleau-Ponty em sua ontologia da carne. Para tanto, Antoniazzi analisa a maneira como Merleau-Ponty começa a delinear já, desde a *Fenomenologia da Percepção*, suas posições acerca do entrelaçamento entre o ser e o outro, ser e o mundo, visível e invisível, sentido e sensível, não como opostos, mas numa relação dialética, até culminar n' *O Visível e o Invisível*. Como suporte ao argumento, Antoniazzi aborda a obra *A Fenomenologia da Gravidez* de Jayne Lymer. Longe de esgotar todo o conteúdo desse trabalho, o intuito se orienta no sentido de partilhar com a sua posição de que a ontologia da carne de Merleau-Ponty pode ser compreendida por meio da fenomenologia da gestação. Por fim, a autora ainda coteja a análise feita por Jane Lymer acerca da relação de hospitalidade entre feto e corpo gestante e seus desdobramentos sociais, culturais, éticos e políticos.

Uma vez delineada a unidade que estrutura cada um desses dez textos a obra, a seguir, propõe um debate pluralmente rico e pujante. Nele a tradição fenomenológico-existencial comparece confirmando o selo editorial de que a ANPOF tem impresso em suas publicações de volumes temáticos abertas, pois, à toda a comunidade acadêmica. Por fim, não se poderia deixar aqui de registrar também uma nota de agradecimento às instituições co-irmãs — UFG e PUCGoiás — anfitriãs do Encontro que abriram espaço físico e metafísico para tais conversações. Nessa perspectiva, convidamos o leitor afeto, em especial, à tradição que nos irmana, que desfrute das reflexões em curso representadas por uma rede de pesquisadores das mais diversas regiões do país.

Claudinei Aparecido de Freitas da Silva
Coordenador Geral do GT. Fenomenologia (ANPOF)

O ‘espelho’ husserliano da natureza

Luciane Luisa Lindenmeyer¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.02>

1 Introdução

Neste trabalho, trato de alguns elementos críticos às epistemologias representacionistas presentes na fenomenologia husserliana. A fenomenologia foi amplamente criticada por sua orientação fundacionista e, muitas vezes, comparada às epistemologias da modernidade. Abordo esses elementos através da acusação neopragmatista de Richard Rorty (1994) de que a fenomenologia originária é mais uma, dentre tantas, teoria filosófica que resulta em um espelhamento da natureza. O conceito de espelho está, portanto, diretamente relacionado com a obra de Richard Rorty *A Filosofia e o Espelho da Natureza*, onde ele faz uma série de críticas às teorias filosóficas de orientação “transcendental”, fundacionista e internalista.

O pensamento de Husserl é majoritariamente associado às abordagens da epistemologia, e mesmo de uma teoria semântica, representacionista, justamente em razão do seu próprio aparato conceitual. Podemos atribuir à fenomenologia husserliana, sem muita reflexão especializada, conceitos como essência, descrição e mesmo representação. Restá-nos verificar em que medida essas noções corroboram, de fato, a metáfora rortyana do “espelho” da natureza. Será que não podemos considerar que a fenomenologia seja formulada, em

¹ Doutoranda em Filosofia da UNISINOS. E-mail: lucianelindenmeyer@gmail.com

verdade, a partir de uma posição antirepresentacionista? Esta pergunta é precisamente a questão central deste trabalho.

Apesar das diversas acusações de solipsismo direcionadas à fenomenologia de Husserl, a originalidade de seu pensamento é resultante, em parte, das suas críticas aos modernos como Descartes e Kant e, conseqüentemente, às suas teses representacionistas. Reconstituirei as críticas mencionadas a partir de uma leitura externalista da intencionalidade husserliana a fim de demonstrar que o idealismo fenomenológico elaborado por Husserl corresponde a um tipo de teoria epistemológica antirepresentacionista. Se as epistemologias representacionistas de autores como Descartes e Kant defendem a ideia de que o conhecimento é, em alguma medida, a representação da realidade, encontramos na teoria fenomenológica de Husserl, uma abordagem que o situa justamente como um autor intermediário entre a filosofia moderna² e a contemporânea. Isso porque podemos encontrar uma teoria do significado e mesmo uma análise da linguagem em seu pensamento, mas esses temas estarão ainda condicionados à filosofia da consciência, agora, claro, reformulada diante das abordagens modernas.

Embora Husserl reivindique o conceito de transcendentalismo, caro à tradição moderna, seu aparato conceitual compartilha elementos comuns com teóricos do pragmatismo. O antirepresentacionismo é, majoritariamente, associado aos pragmatistas e neopragmatistas como Richard Rorty. Apesar de alguns pontos comuns, é evidente que Husserl

² É interessante considerar que, para Rorty, a virada analítica à filosofia da linguagem, que é mais acentuada do que na tradição continental, sendo ela mesma um elemento definidor da visão analítica de filosofia, não impede que haja, também no seu contexto teórico, abordagens que pretendem “fundamentar” e, portanto, espelhar a realidade. É precisamente nesse sentido que Rorty (1994, p. 23) considera que “o tipo de filosofia que deriva de Russell e Frege é, como na fenomenologia clássica de Husserl, simplesmente mais uma tentativa de colocar a filosofia na posição que Kant desejava que ela ocupasse — a de julgar outras áreas da cultura”. Por consequência da sua crítica à ideia de filosofia como “teoria geral da representação”, ele também afirma que “A filosofia ‘analítica’ é mais uma variante da filosofia kantiana, uma variante marcada principalmente por pensar em representação como antes linguística que mental” (1994, p. 24).

destoa conceitualmente da maioria das proposições dessas tradições. Encontramos em Husserl um projeto dissociado do modelo epistemológico da análise exclusiva do conteúdo da experiência. Com isso, o esforço intelectual aqui é o de traçar as condições filosóficas que nos permitem considerar a teoria do conhecimento husserliana para além do “espelho interno” de Rorty, ou ainda, de uma teoria da representação. Isso só é possível tendo em vista a crítica husserliana à tomada das representações como mediações do conhecimento e do apriorismo exagerado de Kant.

Pretendo igualmente traçar as condições filosóficas que nos permitem considerar a teoria do conhecimento husserliana como uma epistemologia antirepresentacionista. Basicamente, respondo à crítica rortyana afastando o pensamento de Husserl dos modernos através das suas ampliações conceituais, quais sejam: a do conceito de imanência e do conceito de intencionalidade. Também considero a sua crítica ao sensualismo do empirismo clássico a fim de compreender em que medida a teoria da constituição fenomenológica do conhecimento de fato espelha a realidade.

2 A fenomenologia de Husserl é representacionista?

Uma definição mais objetiva de representacionismo é a de que o conhecimento equivale a representações que espelham a realidade. Nas epistemologias representacionistas o “Conhecer é representar acuradamente o que está fora da mente; assim, compreender a possibilidade e natureza do conhecimento é compreender o modo pelo qual a mente é capaz de construir representações” (Rorty, 1994, p. 19). Outra definição comum é a de que a justificação do conhecimento implica uma transação entre o sujeito conhecedor e o objeto conhecido ou a realidade (Rorty, 1994, p. 19). Representações implicam, portanto, mediação consciencial. A fenomenologia husserliana tem como objeto os

atos intencionais que compõem as experiências de consciência. Então, poderíamos inferir que a fenomenologia husserliana é representacionista. Por conta do reducionismo desse argumento, é importante considerarmos de imediato que, uma vez compreendida a orientação fenomenológica antinaturalista, “antes de mover-se no círculo da pura ‘representação do mundo’, a atitude transcendental será, para Husserl, exatamente o fim da cisão entre mundo e representação” (Husserl, 1959, p. 48o *apud* Moura, 2006, p. 40).

O fim da tradicional cisão entre mundo e representação, ou mesmo, entre sujeito e objeto, dinâmica própria das teorias representacionistas, leva-nos diretamente ao conceito de intencionalidade e as suas adaptações para a teoria do conhecimento husserliana. A relevância teórica da intencionalidade no idealismo husserliano refere-se à dimensão de que

Ela é uma peculiaridade da essência da esfera de vividos em geral, visto que de alguma maneira todos os vividos participam da intencionalidade, mesmo que não possamos dizer que todo *vivido* tenha intencionalidade (Husserl, 2006, § 84, p. 189).

A intencionalidade é também definida como “aquilo que caracteriza a *consciência* no sentido forte” (Husserl, 2006, § 84, p. 190). Sentido esse em que

[...] a palavra “intencionalidade” não significa, então, outra coisa senão esta propriedade universal e fundamental da consciência de ser consciência de qualquer coisa, de transportar em si, enquanto *cogito*, o seu próprio *cogitatum* (Husserl, 2013, § 14, p. 71).

É a partir da centralidade do conceito de intencionalidade que devemos compreender o que está em jogo na análise fenomenológica de Husserl, a abordagem de um objeto diverso dos objetos puros, isto é, o objeto intencional. Em razão disso e da inegável importância da mediação consciencial na sua fenomenologia, esse objeto intencional é

tomado por intérpretes e críticos como sendo um tipo de objeto imanente. Ao invés disso, o papel central da consciência está relacionado com a questão de que “a reflexão fenomenológica estabelece o fato de que o conteúdo não pode ser determinado ‘do exterior’ porque qualquer coisa já é conteúdo de experiência” (Kaufmann, 2016, p. 157).

Como amplamente difundido, as análises husserlianas dos conteúdos intencionais e das suas unidades de consciência correspondentes implicam a proposição de que toda consciência é de alguma coisa ou “como de alguma coisa”, no caso de “experiências intencionais sem objeto” (Beyer, 2020). É precisamente a partir das especificidades da noção husserliana de intencionalidade que podemos compreender a sua abordagem crítica a teorias representacionistas, já que, em verdade,

Husserl rejeita as explicações “representacionistas” da intencionalidade, como a teoria da imagem mental, segundo a qual as experiências intencionais representam imagens intramentais de objetos, onde, como outras imagens, essas imagens podem existir sem que haja um objeto retratado no mundo real³ (Beyer, 2020).

Este ponto sobre o vocabulário filosófico utilizado para tratar de processos mentais que fundamentariam o conhecimento é igualmente polêmico para Rorty (1994, p. 46), isto é, a tomada da mente como sendo “uma montagem de estados fenomênicos e intencionais”. Esses estados seriam incompatíveis com o material ou físico. A invenção do mental e de todo o vocabulário referente ao problema mente-corpo ocorre justamente no contexto das teorias do conhecimento modernas, das quais Husserl é também herdeiro conceitual.

³ Esta e as demais traduções são de minha autoria (cf. Beyer, 2020): “Husserl rejects “representationalist” accounts of intentionality, such as the mental image theory, according to which intentional experiences represent intra-mental pictorial representations of objects, where like other pictures such images may exist without there being a depicted object in the actual world”.

Por conta de todos esses elementos, as especificidades da posição epistemológica husserliana, estão relacionadas às suas tentativas de dissociação entre o objeto intencional e o objeto imanente. Com a devida caracterização do objeto intencional e da crítica de Husserl ao conceito de representação dos modernos, chegamos à caracterização distintiva husserliana da consciência de objeto e da consciência de imagem. Essas duas definições são, em verdade, modos diferentes de consciência e, apesar de serem relativas, não podem nunca ser confundidas, pois que “Existe sempre uma consciência de objeto na origem da consciência de imagem” (Moura, 1989, p. 78). Por consequência, “assimilar a percepção a uma consciência de imagem ou de signo é confundir modos de consciência de estruturas absolutamente diversas” (Moura, 1989, p. 79).

Além do mais, mesmo que realizado o critério metodológico da redução fenomenológica e mesmo que a fenomenologia não “tem de fazer constatações de existência acerca de seus vividos” (Husserl, 2006, § 79, p. 176) não podemos suspender por completo a crença na existência do que é percebido, pois que “Se, por um lado, o fenomenólogo deixa a ‘atitude natural’ e coloca entre parênteses sua correspondente crença de existência, ele não pode ao mesmo tempo realizar a experiência perceptiva que deseja investigar”⁴ (Beyer, 2020).

3 A crítica à noção de imanência: especificidades da intencionalidade fenomenológica

Rorty (1994) realiza uma crítica ferrenha ao conceito de ideia oriundo do dualismo interacionista ou do “olho interno” de Descartes, no qual a mente é um “espaço interior” e da análise fisiológica do empirismo de Locke em que o conhecimento é resultado de uma dinâmica interna

⁴ (cf. Beyer, 2020): “If, on the one hand, the phenomenologist leaves the “natural attitude” and brackets his corresponding existence-belief, he cannot at the same time perform the perceptual experience he wishes to investigate”.

de processos mentais. Da mesma forma, a separação entre a filosofia e as demais ciências, intensificada na epistemologia kantiana, é caracterizada na crítica neopragmatista de Rorty como em o *Espelho da Natureza* ao instituir o “tribunal da razão”. Nesse sentido, a epistemologia moderna pressupõe a justificação epistêmica em termos de apoditicidade. Esse, porém, não é o único ponto negativo de sua metodologia, porque para além de pensar o conhecimento em termos de representações privilegiadas que são acessadas por uma mente que representa a realidade, os modernos ainda pensavam esses procedimentos como processos causais de constituição. De modo mais específico, os modernos confundiram “o processo causal de aquisição do conhecimento com questões concernentes à sua justificação” (Rorty, 1994, p. 212).

Husserl, por sua vez, vincula a ideia de filosofia ao conhecimento apodítico, mas a partir de uma crítica aos modernos, até mesmo no que se refere às insuficiências de suas propostas para uma efetiva ciência de rigor. Assim, pois, se, para Rorty, os modernos eram fundacionistas, para Husserl eles não o eram suficientemente. O “falhanço” da modernidade do pensamento filosófico é, justamente, a confusão entre “doutrina psicológica e doutrina filosófica da consciência” (Husserl, 2013, § 16, p. 76). Em *Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl (1952, p. 1) considera que “Em nenhuma das épocas da sua evolução, a Filosofia soube satisfazer a pretensão de ser ciência de rigor”. Com essa afirmação, Husserl pretende denunciar a falta de cientificidade das teorias do conhecimento predecessoras. Uma filosofia que se pretenda rigorosa deve ser capaz de reconstituir os caminhos fundantes do conhecimento. Por consequência, “para Husserl, o caráter marcante da cientificidade é a legitimidade ou a justificação teórica de todos os passos na produção do conhecimento” (Sacchini, 2018, p. 30).

Em termos fenomenológicos, a análise da reconstituição dos elementos fundantes do conhecimento refere-se ao desenvolvimento intencional dos vividos de consciência. A relacionalidade entre

consciência e mundo não é, uma vez realizada a redução fenomenológica, equivalente a um procedimento de interação psicológica com o mundo. Precisamente por isso, a noção de imanência husserliana difere-se da dos modernos. É parte de sua crítica a própria possibilidade de uma subjetividade pura e de uma objetividade psicológica. O desenvolvimento intencional das vivências é realizado através de um encadeamento de atos de consciência fundados em nível factual e empírico, da percepção simples até o momento do seu preenchimento intuitivo. Nesse procedimento fenomenológico, está implícita a indissociável relação entre fato e essência, na qual “toda coisa material tem a sua eidética própria” (Husserl, 2006, § 2, p. 35). O que está em questão aqui é um processo de transformação intuitiva no qual estão implicadas as famigeradas noções de ideia e de essência. Estas são precisamente os elementos fenomenológicos que contém em si a objetividade necessária para o conhecimento.

Nas suas *Conferências de Paris*, Husserl (2013, p. 32) considera o projeto fundacional da filosofia moderna, o de Descartes, como não totalmente adequado ao modelo de fenomenologia transcendental, uma vez que ele implica um processo inferencial realizado a partir de uma “suposta imanência”, bem como de uma “suposta transcendência de ‘coisas-em-si’”. Além do mais, o interacionismo cartesiano não leva em conta que é parte constituinte da operatividade da subjetividade transcendental a experiência intersubjetiva do mundo. Em tal operatividade, o “ego transcendental põe em si, não arbitrária, mas necessariamente, um *alter-ego* transcendental” (Husserl, 2013, p. 34).

Um dos pontos mais significativos da crítica husserliana às epistemologias modernas é a sua reformulação do conceito de imanência. É comum considerarmos essa noção como o polo antagônico de transcendente, ou seja, “O imanente, dirá o principiante, está em mim; o transcendente fora de mim” (Husserl, 2000, p. 24). Ao considerar a suspensão da realidade natural para o acesso a uma nova modalidade

de objetos, os objetos correlatos ou intencionais, há de se considerar igualmente a dupla significação do conceito de imanência.

Em *A Ideia de Fenomenologia*, Husserl (2000, p. 24) apresenta as definições de imanência inclusa (*reele*), referente ao irreal e, portanto, não psicológico; e a imanência real (*reale*), como aquilo o que ocorre em nível psíquico. Essa distinção fenomenológica resultará posteriormente na separação entre “objeto enquanto real (real) e objeto enquanto polo noemático de multiplicidades noéticas” (Alves, 2016, p. 147). Através da noção de imanência inclusa, a análise fenomenológica dos vividos de consciência pode ser realizada de modo que não considere os “fenômenos psíquicos reais” (Husserl, 2000, p. 27). Isso significa que estamos tratando aqui de uma imanência que se refere à estrutura do fluxo de consciência e, portanto, o objeto que é a ela associado não está realmente “na” consciência, não sendo assim, imanente. Através dessa definição de imanência inclusa que poderá ser acessada apenas após a redução fenomenológica, Husserl (2013, § 18, p. 80) poderá afirmar na segunda das suas *Meditações Cartesianas* que “Este ‘na-consciência’ é um ‘estar-em’ não como elemento integrante real, mas antes como elemento intencional, enquanto ‘estar-idealmente-em’”. Isso significa dizer que o “na consciência” é aqui equivalente ao “*sentido objetivo imanente*”.

O contraponto apresentado por Rorty (1994, p. 176) das epistemologias que visam a justificar o conhecimento em termos de “representações exatas”, são as abordagens que pensam a validação do conhecimento pela perspectiva social, como a do holismo de Quine e que rejeitam a noção de justificação epistêmica em termos de certeza. Na sua epistemologia naturalizada, Quine rejeita igualmente a noção de conhecimento em termos de “representações exatas” e, por consequência, não haveria mais uma mente espelhando a realidade.

Uma vez compreendidas as nuances da análise fenomenológica das diferentes intencionalidades e dos diferentes vividos de consciência,

resta claro que a fenomenologia husserliana lida com diferentes noções de representação. Após o ato perceptivo “originário”, o desenvolvimento intencional dos vividos de consciência poderá se desdobrar em representações por imagem. O que não nos permite considerar que os atos perceptivos e as representações imanentes sejam precisamente equiparáveis. As delimitações fenomenológicas entre a percepção e a consciência de imagem, e mesmo da consciência imaginativa, expressam as diferenças entre a apreensão sensível e a apreensão imaginativa. É sob o pano de fundo desses modos de apreensão que pensamos a visão de Husserl acerca da noção de representação.

Em sua obra inaugural do período da virada transcendental, *Ideias I*, Husserl (2006, § 23, p. 68) apresenta a sua definição do conceito de representação através do exemplo ficcional de um centauro tocando flauta:

Ele é representação no sentido de que se chama o representado de representação, mas não no sentido de que representação é o nome de um vivido psíquico. O centauro mesmo não é, naturalmente, nada de psíquico, não existe, nem na alma, nem na consciência, nem onde quer que seja, ele não é “nada”, é única e exclusivamente “imaginação”; dito com mais precisão: o vivido-de-imaginação é vivido *de* um centauro.

O conceito de intencionalidade refere-se aos diferentes modos de vividos de consciência, com a exceção dos vividos de percepção, apesar de eles serem também intuitivos. A vinculação entre a intuição perceptiva e a imaginativa se dá a partir de uma modificação entre os seus respectivos atos. É indiscutível que a intuição seja um conceito chave da fenomenologia husserliana, por isso é importante destacar que em Husserl, “a intuição somente pode ser um fundamento de direito para todo conhecimento possível se e somente se através dela temos acesso ao ser verdadeiro do objeto” (Furtado, 2019, p. 46).

A descrição fenomenológica dos diferentes modos de apreensão dos objetos nos leva à questão da evidência do conhecimento

fenomenológico e, conseqüentemente, à temática do preenchimento intuitivo e da clareza fenomenológica. Nesse sentido, “uma árvore, se exhibe na forma de percepção, de recordação, de imagem, etc.” (Husserl, 2006, § 99, p. 230). Os variados atos intencionais que compõem os vividos de consciência e que são constantemente modificados na experiência são, assim, definidos por Husserl (2006, §100, p. 231) como “modificação de representações”.

4 O “espelho” husserliano da natureza e a crítica fenomenológica ao sensualismo

Como vimos, a metáfora do espelho rortyana é formulada a fim de ilustrar o “véu das ideias” impregnado nas epistemologias da modernidade filosófica. Para justificar a sua posição, Rorty (1994, p. 55) faz alusão aos elementos formais do conhecimento, isto é, há na filosofia moderna uma certa primazia das “formas intelectuais” em detrimento das “formas sensíveis”. Primazia esta que parece presente nas proposições husserlianas da suspensão da realidade transcendente na aplicação da redução fenomenológica a fim de mover-se unicamente no mundo dos vividos de consciência.

Uma das mais significativas distinções entre Kant e Husserl é, no entanto, a de que na fenomenologia não encontramos uma oposição tão radical entre os níveis empírico e transcendental. Por isso, “o idealismo fenomenológico corresponde à originalidade da experiência sensível: o ego transcendental é simplesmente um indivíduo concreto” (Depraz, 2008, p. 15). Não se trata aqui, portanto, de fazer uso de uma estrutura formal *a priori* para a análise do processo constitutivo e unificador de nossas experiências de mundo. A crítica husserliana ao sensualismo, por outro lado, refere-se à dimensão de que experienciamos os objetos não unicamente por uma percepção simples e imediata de objetos individuais, mas também por meio de um processo constitutivo

vinculado a um procedimento teleológico que caracteriza a consciência. É apenas com essa crítica que podemos compreender que a experiência fenomenológica pressupõe algo mais, isto é,

Um objeto individual não é meramente individual, um este aí!, que não se repete; sendo “em si mesmo”, de tal e tal índole, ele possui *sua especificidade*, ele é composto de *predicáveis* essenciais que têm de lhe ser atribuídos (“enquanto ele é como é em si mesmo”), a fim de que outras determinações secundárias, relativas, lhe possam ser atribuídas (Husserl, 2006, § 2, p. 35).

É por isso que Husserl (2000, p. 33) define a tarefa da investigação fenomenológica de modo que ela “não é uma coisa tão trivial como se apenas houvesse que olhar, simplesmente abrir os olhos”. Sob essas considerações, Husserl (2006, § 79, p. 175) coloca em questão os próprios vividos imediatos, pois que apesar de a percepção ter a primazia dos dados originários da experiência, esses dados não são, ainda, conhecimento. Assim, é colocada a questão sobre “como derivar o conceito de vivido imediato, que não é saber algum”. Como pano de fundo de todas essas questões está a crítica ao sensualismo ingênuo que não aprofunda a problemática da possibilidade da experiência e que considera que exista “realidades disponíveis de antemão, no quadro do mundo, sem se poderem interrogar sobre como pode haver *experiência* dessas mesmas realidades e *experiência* de um mundo enquanto horizonte englobante” (Alves, 2016, p. 145).

A nova orientação reivindicada por Husserl como parte indissociável de seu método fenomenológico traz à tona um núcleo de sentido que não é acessado em nível da efetividade da realidade, como o pressuposto por teorias sensualistas. Ele não pretende, porém, sugerir que os objetos simples necessitem da consciência para existir, mas pressupõe que todo sentido implica uma consciência doadora e um procedimento de síntese. Procedimento este que se refere precisamente à passagem da realidade efetiva ao sentido noemático e que não depende

da existência real de objetos. Isso implica que, ao não nos posicionarmos na orientação natural, não está aqui em questão que a análise de uma representação interna de um objeto posicionado seja realizada no âmbito extramental.

Na análise da subjetividade realizada em orientação transcendental não encontramos um processo de espelhamento da realidade operado através da moderna dissociação entre a vida interior da consciência e a exterioridade do mundo. Não contamos igualmente com “Um ‘interior’ certo, dado na reflexão, perante um mundo ‘exterior’ incerto, obtido dedutivamente a partir dos dados certos” (Alves, 2016, p. 152). A apoditicidade da interioridade cartesiana é substituída pela vinculação das vivências aos seus respectivos objetos intencionais.

5 Considerações finais

O que tentei explorar neste trabalho é o conflito teórico entre fenomenologia e neopragmatismo através das críticas de Rorty aos modelos de filosofia fundacionalistas. Pretendi responder a essa crítica através dos elementos conceituais presentes no pensamento husserliano que nos permitem dissociar a fenomenologia das epistemologias tradicionais e de forte orientação dualista. Para tanto, destaquei elementos que corroboram uma leitura antirepresentacionista e mesmo externalista do pensamento de Husserl. Sua teoria do conhecimento não é totalmente equivalente ao solipsismo metodológico de Descartes, amplamente atacado por Rorty. Não estamos, portanto, diante do mesmíssimo espelho.

As críticas de Rorty não são totalmente equivocadas, pois que Husserl vê, de fato, a filosofia como uma disciplina privilegiada diante das demais ciências. Além do mais, o desenvolvimento da problemática fenomenológica da análise da consciência na sua dimensão correlativa

coloca em questão, justamente, a realidade como visada pela consciência, ou ainda, como sentido, mas não há a negação da existência dos objetos naturais. Se há um espelho especificamente husserliano da natureza, ele é o elemento que possibilita que as coisas não sejam tomadas enquanto objetos puros, mas sejam convertidas em experiências significativas, na medida em que são vivenciadas. Nesse contexto, o espelhamento da realidade é inevitável e não sugere a condição de que não haja objetos existentes para além desse espelhamento. Não, há, portanto, mundo sem experiência e não há experiência sem consciência. A análise fenomenológica dos atos de consciência que constituem as nossas experiências de mundo não é formulada a fim de produzir espelhos de uma realidade tal como ela é unicamente na sua atualidade imediata, mas ela permite novas possibilidades eidéticas acessíveis em nível da “experiência de mundo”.

Referências

ALVES, Pedro Santos. É o idealismo de Husserl compatível com um realismo metafísico. In: *Philósophos – Revista de Filosofia*, v. 21, n. 1, 2016.

BEYER, Christian. Edmund Husserl. In: *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Winter 2020 Edition), Edward N. Zalta (ed.). Disponível em: <https://plato.stanford.edu/archives/win2020/entries/husserl/>.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Trad. Fábio dos Santos. 2. ed. Petrópolis, RJ: Vozes, 2008.

FURTADO, José Luiz. *Verdade na fenomenologia de Husserl*. Ouro Preto, MG: Editora UFOP, 2019.

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. Coimbra: Atlântida, 1952.

HUSSERL, Edmund. *Erste Philosophie*. Husserliana, Vol. VIII. Zweiter Teil. Haag: Martinus Nijhoff, 1959.

O 'espelho' husserliano da natureza

HUSSERL, Edmund. *A ideia de Fenomenologia*. Trad. Artur Morão. Lisboa: Edições 70, 2000.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*: introdução geral à fenomenologia pura. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*: uma introdução à filosofia fenomenológica. De acordo com a Husserliana VI. Trad. Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

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

KAUFMANN, J. N. Brentano, Twardowski, Husserl esboço de uma teoria fenomenológica do conteúdo. In: *Manuscrito*: Revista Internacional de Filosofia, v. 23, n. 2, 2016. Disponível em: <https://periodicos.sbu.unicamp.br/ojs/index.php/manuscrito/article/view/8644980>. Acesso em: 22 set. 2022.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella: Edusp, 1989.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro de. Husserl: significação e fenômeno. In: *Dois Pontos*, v. 3, n. 1, 2006. Disponível em: <https://revistas.ufpr.br/doisPontos/article/view/5172>. Acesso em: 03 mar. 2022.

RORTY, Richard. *A filosofia e o espelho da natureza*. Trad. Antônio Trânsito. 3. ed. Rio de Janeiro: Relume-Damaré, 1994.

RORTY, Richard. *Pragmatismo e política*. Trad. Paulo Ghiraldelli Jr. São Paulo: Martins Fontes, 2005.

SACRINI, Marcus. *A cientificidade na fenomenologia de Husserl*. São Paulo: Loyola, 2018.

A ‘virada’ transcendental de Husserl

Wellington Carvalho de Macedo¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.03>

1 Introdução

A questão fundamental que norteia a presente abordagem é se a fenomenologia transcendental, de certa forma, não seria um abandono husserliano do princípio autêntico do voltar-se às coisas mesmas em função de um idealismo ingênuo. Husserl, a partir de 1913, com a obra *Ideias para uma Fenomenologia Pura e para uma Filosofia Fenomenológica*, adentra definitivamente no campo transcendental da fenomenologia via análise da consciência reduzida.

Neste período, o voltar-se às coisas mesmas significa mais do que averiguar como e sob quais condições os fenômenos são constituídos na sua dação originária. Agora, o que está em enfoque é a própria constituição cognitiva do sujeito. Ora, para atestar a Filosofia como uma ciência de rigor, via fenomenologia, é preciso levar às últimas consequências não só a investigação dos fenômenos, mas também sua estrutura cognitiva constituinte. Em outras palavras, é preciso elucidar o rigor e a validade das estruturas da consciência que constituem os fenômenos mesmo porque uma ciência autêntica depende tanto da validação de seu objeto quanto da sua condição de possibilidade.

Para isso, segundo Husserl, é necessário mudar radicalmente a tese da orientação natural já que, segundo ele, todas as ciências que tem por princípio a experiência externa, carecem de fundamentação

¹ Mestrando em Filosofia PUC-RS. E-mail: wellingtoncmacedo@hotmail.com

absoluta, pois seus conteúdos não alcançam a generalidade eidética por se fundamentarem em obviedades meramente perfiladas e abstraídas do mundo empírico. De forma breve, as apreensões do mundo natural estão sempre permeadas de atributos contingentes impostos pelas circunstâncias, inclusive subordinadas às variações do tempo cronológico, sendo impedidas de alcançar um caráter indubitável ou absoluto.

Sabendo que uma autêntica ciência de rigor requer uma fundamentação universal de seus conteúdos, Husserl defende uma investigação epistemológica que abandone a postura ingênua adotada pelas ciências de fatos, e constitua uma nova ciência de essências. Ingenuidade aqui não significa incompetência técnica, mas a não clareza das ciências positivas quanto a limitação de seus próprios métodos e dos equívocos derivados da sua postura de tomar como óbvia a correlação objetiva entre objetos mentais e naturais.

2 A inserção no campo transcendental

Na fase transcendental², Husserl adota como ponto de partida a postura meditativa cartesiana³ cujo objetivo é retirar dos conteúdos da

² Segundo Sacrini (2022, p. 13): “A fenomenologia transcendental é apresentada por Husserl, em muitos textos, como uma investigação rigorosa, que busca descrever a constituição de sentido da experiência com base nas operações do sujeito entendido de modo puro, isto é, em suas estruturas eidéticas, independente das circunstâncias reais que condicionam suas vivências. A pretensão é explicitar, em validade *a priori*, aquilo que, em última instância, torna a experiência significativa, a saber, operações subjetivas que possibilitam a apreensão da objetividade em todos os seus âmbitos. A fenomenologia almeja, assim, consolidar-se como uma espécie de disciplina matriz para a compreensão dos mais diversos problemas relativos ao sentido da experiência mundana”.

³ Husserl inicia sua obra *Meditações cartesianas* (2019, p. 32) com a seguinte afirmação: “Poder falar sobre a fenomenologia transcendental nesta honrosa casa da ciência francesa preenche-me, por razões particulares, de felicidade. Porque o maior pensador da França, René Descartes, deus à fenomenologia transcendental novos impulsos por meio de suas Meditações, cujo estudo, [por sua vez,] influenciou de maneira totalmente direta na transformação da fenomenologia já então conceituada como estando e devir — em uma nova forma da filosofia transcendental”.

consciência toda e qualquer relatividade empírica através da *epoché* filosófica em face a um conhecimento puro. Esse aspecto é fundamental para se resgatar a confiança na razão e na sua capacidade teórica autônoma, ou seja, na possibilidade de se obter conhecimento em esferas para além dos conteúdos empíricos e dos métodos das ciências particulares.

Sem este resgate, os conteúdos filosóficos genuínos, principalmente aqueles que versão sobre as coisas mais elevadas da humanidade, não passam de meras elucubrações inconsistentes. Por isso, Husserl (2006, p. 60) explica que sua *epoché* consiste em “abster-nos inteiramente de julgar acerca do conteúdo doutrinal de toda a filosofia previamente dada e efetuar todas as nossas comprovações no âmbito dessa abstenção”. Essa mudança é fundamental para as análises transcendentais principalmente devido ao propósito de ser um contraponto ao psicologismo⁴ e ao positivismo⁵. Através da *epoché*, deixa-se de tratar sobre os fenômenos do mundo dado, e passa-se a analisar os vividos da consciência reduzida. Na essência do vivido intencional “não está contido apenas que ele é consciência, mas também do que é consciência, e em que sentido determinado ou indeterminado ela o é” (Husserl, 2006, p. 89). A dinâmica da *epoché*, definida como o colocar entre parênteses conteúdos que não suportam a crítica de seus fundamentos, é o motor do sistema redutivo fenomenológico que vai

⁴ Xirau (2015, p. 51) explica que: “O erro básico do psicologismo é presumir como evidente que os princípios da lógica são apenas normas do pensar. Como toda ciência, é possível que a lógica sirva de base para uma arte ou para uma técnica. Portanto, ela é também uma ciência normativa ou uma arte. Mas isso não lhe é essencial nem constitui o corpo central de sua doutrina. [...] A falsidade da doutrina psicologista decorre do fato de ela estar incluída no ambiente positivista e naturalista da época. Na busca de dados positivos, ela chega à redução do reino ideal da verdade ao reino “real” dos fatos e faz a vigência “ideal” da primeira depender da potência “real” desses últimos”.

⁵ Seguindo as explicações de Xirau (2015, p. 59), tem-se que: “O erro do positivismo não provém da exigência, legítima e necessária, do limitar-se à experiência, mas precisamente do fato de deslocá-la e abandoná-la. Para Husserl, assim como para Bergson — com algumas diferenças capitais, que assinalaremos adiante —, os ‘dados imediatos da consciência’ são a experiência primária da qual é preciso partir, e que em nenhum momento é lícito abandonar”.

desde a suspensão da pluralidade dos dados intuídos na obviedade da experiência externa até os princípios subjetivos constituintes da dação interna.

Seguindo esse raciocínio, pode-se pensar o sistema redutivo fenomenológico em três níveis. O primeiro nível trata da redução gnosiológica quando são retiradas do circuito fenomenológico todas as teses cujo fundamento seja a experiência externa, incluindo a tese do mundo natural. Isso ocorre, segundo Husserl, porque os juízos formulados a partir dos conteúdos da experiência externa alcançam apenas o grau de evidências adequadas, mas não alcançam o caráter apodíctico⁶. Husserl (2019, p. 46) diz que “o ser do mundo não pode mais nos ser fato auto-evidente em virtude da evidência da experiência natural, porém apenas um fenômeno de validade (*Gelstungsphänomen*)”. Como consequência dessa afirmação, todas as ciências cujo campo de atuação primordial seja o mundo obviamente dado, junto com suas evidências próprias, são colocadas entre parênteses pelas análises fenomenológicas.

O segundo nível do sistema redutivo é a redução eidética. Realizado o primeiro nível do sistema redutivo, abre-se na investigação o campo da subjetividade tendo o *ego cogito* e suas *cogitaciones* como objetos de análise. Neste campo, encontram-se as essências e todas as ciências eidéticas. Como suspender as essências e todas as ciências que as tem como objetos? Neste ponto, é preciso ter mente que toda a atividade cognitiva é um modo de ser da consciência. Por isso, a abordagem sobre a consciência, mesmo no caráter reduzido, é feita a

⁶ Nesse ponto, precisa-se entender que: “Uma evidência apolítica, porém, tem a idiossincrasia extraordinária de não ser meramente certeza de ser (*Seinsgewissheit*) das coisas ou das circunstâncias-de-coisa nela evidentes, mas de se desnudar, por meio de uma reflexão crítica, simultaneamente como absoluta impensabilidade (*Unausdenkbarkeit*) do seu não-ser; de excluir de antemão, pois, como vazia (*gegenstandslos*) qualquer dúvida imaginável” (Husserl, 2019, p. 44).

partir de suas vivências intencionais imanentes ou transcendentais (Xirau, 2015). Husserl (2013, p. 197) define a consciência nesses termos:

Consciência não é uma designação para “complexos psíquicos”, para uma fusão de “conteúdos”, para “feixes” ou fluxos de “sensações”, que, sendo em si sem sentido, tampouco poderiam proporcionar algum numa mistura qualquer, mas é “consciência” de uma ponta a outra, fonte de toda razão e desrazão, de toda legitimidade e ilegitimidade, de toda realidade e ficção, de todo valor e não-valor, de toda ação e inação. Consciência, pois, é *toto coelo* diferente daquilo que só o sensualismo quer ver, da matéria de fato em si sem sentido, irracional — mas, sem dúvida, acessível à racionalização.

Nesse sentido, a análise fenomenológica dos vividos puros evidencia os atos específicos da consciência e os tornam dados específicos disponíveis. Desse modo, ao tomar como objeto de investigação um vivido reduzido, a redução eidética torna possível, pela intuição, ‘ver’ os atos da consciência pura, tanto os atuais quanto os atos inatuais, ou seja, precedentes, presentes e ainda possíveis. Isso, a grosso modo, legitima a redução eidética já que suspender as essências, e suas respectivas ciências, não significa pressupor o ‘nada’, mas estabelecer uma mudança da intencionalidade que permite tematizar em primeiro plano as estruturas transcendentais da consciência pura. Assim, surge a orientação fenomenológica transcendental e a consciência pura passa a ser o campo de sua atuação: “não fossem os vividos de consciência pensáveis sem entrelaçamento com a natureza, não poderíamos considerar a consciência como uma região absolutamente própria por si, no sentido em que temos de fazê-lo” (Husserl, 2006, p. 118).

No campo da consciência reduzida ao seu estado de pureza, em seus atos e fluxos próprios, pode-se efetuar o terceiro nível da redução fenomenológica chamado de redução transcendental. Ao submeter a consciência pura a *epoché*, desvela-se de forma reflexiva e intuitiva, o ego em seu nível máximo de pureza como resíduo último e absoluto do sistema redutivo. Nesse ponto vale notar que Descartes também alcança,

de certa forma, a esfera do *ego* transcendental. No entanto, segundo Husserl, o filósofo francês não o descreve em sua pureza absoluta (Husserl, 2019). Ao invés disso, Descartes direciona sua análise para o problema das ideias claras e distintas a começar pela evidência da ideia de Deus, por ser a primeira com possibilidade de validade transcendente (Descartes, 2018).

Observa-se aqui que o mais importante para os fins fenomenológicos é a fundamentação da filosofia na possibilidade de percepção de ideias claras e distintas demonstrada pela estrutura de raciocínio desenvolvida na concepção da ideia de Deus. Contudo, para Husserl, a ideia de Deus cartesiana também pode ser colocada fora do circuito fenomenológico por não se dar de forma imediata na consciência reduzida sendo dada apenas de forma mediata através de toda uma estrutura lógica de juízos preenchidos⁷. Desse modo, ‘Deus’ transcende a própria consciência pura e, por isso, “ele deve permanecer fora de circuito no novo campo de investigação a ser estabelecido, uma vez que este deve ser um campo da própria consciência pura” (Husserl, 2006, p. 134).

Em suma, é a partir da redução transcendental que a fenomenologia de Husserl (2019, p. 54) adentra o campo da subjetividade transcendental e traz à evidência seu resíduo último e polo orientador: o *ego* transcendental, “domínio da auto-experiência transcendental-fenomenológica”. Além disso, por esse processo Husserl demonstra como a sua fenomenologia resiste ao próprio processo redutivo e se legitima a si mesma ao continuar operando na esfera transcendental, campo no

⁷ Em síntese, pode-se dizer que: “A fenomenologia pura, ciência primária, não supõem e nem pressupõe nada, nem a natureza e nem o espírito, nem realidade alguma das compreendidas nas diversas ontologias regionais, nem a própria pessoa que faz a investigação, nem a pessoa do próximo, nem a realidade de Deus. Só assim pode aspirar a ser uma ciência de princípios e realizar o ideal da autonomia do pensamento filosófico, como fundamento supremo do conhecimento e da realidade” (Xirau, 2015, p. 182).

qual as demais ciências, inclusive a psicologia, são colocadas entre parênteses.

Nesse processo, “a fenomenologia chega, em seu próprio solo de consciência pura, a todo esse complexo de problemas transcendentais no sentido específico e merece, por isso, o nome de fenomenologia transcendental” (Husserl, 2006, p. 199). Através do exposto, segundo Husserl, é plausível afirmar que a fenomenologia transcendental se apresenta autenticamente como filosofia rigorosa.

3 O *ego* transcendental e sua vida constitutiva

A fenomenologia transcendental se configura como “uma ciência por assim dizer absolutamente subjetiva, uma ciência cujo objeto é, em seu ser, independente da decisão sobre o não-ser ou o ser do mundo (Husserl, 2019, p. 59). Neste nível de pureza, ela se desenvolve como egologia transcendental dedicada, num primeiro momento, a auto-experiência transcendental do eu até atingir o patamar de crítica do conhecimento transcendental em geral. Isso significa que a fenomenologia transcendental começa com a tomada do *ego* transcendental com resíduo último da investigação fenomenológica, mas que logo revela toda uma estrutura *a priori* constituinte de toda imanência na consciência⁸. Assim, tem-se duas especificidades da fenomenologia transcendental de Husserl: torna claro o sentido exclusivamente metodológico das reduções e estabelece o *ego* transcendental como campo investigativo possível.

⁸ Já nas *Investigações Lógicas*, Husserl (2015, p. 309) trata sobre o eu puro (transcendental): “Por conseguinte, este eu puro pertence essencialmente ao fato do “viver subjetivo” ou da consciência. Estar-consciente é relação com o eu, e o que está nesta relação será um conteúdo de consciência. Denominamos por conteúdo tudo aquilo que está referido apenas a um eu, tenha este, de resto, as propriedades que se queira”.

Neste ponto, estabelece-se a diferença que Husserl faz entre a fenomenologia transcendental e a psicologia descritiva. De forma breve, o filósofo pensa que a psicologia descritiva se constitui como uma análise cuja gênese está na “limitação abstrativa da pesquisa antropológica à mera vida-anímica” (Husserl, 2019, p. 61), por isso, ainda considera o mundo dado como existente e trabalha com os atos da consciência preenchidos, ou seja, com seus conteúdos. Por outro lado, para Husserl a fenomenologia transcendental está num nível mais radical do que a psicologia descritiva por elevar ao máximo grau de pureza a consciência e seus atos. Por estar totalmente isenta da efetividade empírica, a descrição intencional fenomenológica na esfera transcendental é sempre de caráter noética, ou seja, trata sobre os modos do *cogito* em si mesmo. Nesse ponto, Xirau (2015, p. 204) esclarece que:

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

Outrossim, a abordagem transcendental do *ego* traz ao 'ver' fenomenológico seu fluxo de vivências intencionais⁹, ou seja, sua vida constitutiva própria, fluente e dinâmica, através da qual se pode tomá-lo, via reflexão, como objeto de investigação. Do mesmo modo, a pesquisa transcendental revela o *ego* transcendental como polo idêntico de todas as vivências. Isso significa que o *ego* transcendental se dá em todas as suas

⁹ Sobre o termo vivência intencional se encontra a seguinte explicação: “Dito em outras palavras e, ao mesmo tempo, apreendido puramente de modo fenomenológico: a ideação, realizada sobre casos exemplares de tais vivências — e realizada de tal forma que toda e qualquer apreensão e posição de existência empírico-psicológica fique fora de causa e apenas se considere o teor fenomenológico real destas vivências —, dá-nos a ideia genérica, puramente fenomenológica, vivência intencional ou ato, tanto como, em seguida, os seus atos puros” (Husserl, 2015, p. 317).

atividade, nos mais variados atos e horizontes, permanecendo sempre o mesmo, idêntico em todas as suas possibilidades podendo ser intuito como ele mesmo. Disso resultam os dois aspectos fundamentais do eu reduzido: ser algo em si mesmo e ao mesmo tempo ser o substrato de suas vivências ao que Husserl (2019, p. 91) chama, em sua concretude, de “mônada”.

Além disso, Husserl explica que ao processo de redução transcendental se deve acrescentar as análises eidéticas, caminho pelo qual a fenomenologia transcendental se formula definitivamente como uma ciência apriorística intuitiva. Para o fenomenólogo, através da intuição eidética aplicada ao eu, em sua facticidade, torna-se possível identificar o *ego* transcendental em geral, ou seja, a estrutura universal *a priori* idêntica e comum a todas as mônadas. Esse aspecto, garante às análises egóicas a radicalidade e a universalidade de seus conceitos na medida em que o *eidós* universal do *ego* transcendental em geral, por abarcar em si o próprio *ego* absoluto e todas as suas possíveis variações, é de forma autêntica a evidência apodíctica sobre a qual se edifica todo o saber absoluto. Em vista disso, Husserl (2019, p. 96) afirma que

[...] elevamo-nos à visada metódica de que a intuição eidética é, ao lado da redução fenomenológica, a forma fundamental de todos os métodos transcendentais particulares; de que, pois, ambas determinam completamente o sentido correto de uma Fenomenologia transcendental.

A partir do que foi exposto, para Husserl, a fenomenologia transcendental se torna filosofia primeira já que, enquanto ciência das puras possibilidades, precede toda e qualquer ciência ligada ao campo das efetividades e inclusive, as fundamenta. Contudo, faz-se necessário explorar a especificidade da egologia universal, pois toda possibilidade de vivências ocorre mediante suas leis absolutas. A princípio, sabe-se que toda constituição, seja ela de qualquer natureza, ocorre mediante a lei da temporalidade. Desse modo, o tempo na esfera transcendental se

caracteriza por ser a condição de possibilidade do ordenamento universal das vivências¹⁰. É somente por essa estrutura *a priori* que os conteúdos egóicos podem obter sentido em seu fluir na consciência reduzida. Ora, a lei da temporalidade transcendental permite ao *ego* puro ter para si de forma efetiva suas próprias vivências, tanto enquanto clareza acerca do ordenamento do seu processo constitutivo quanto na possibilidade de simultaneidade, recordação, ou projeção segundo sua motivação própria. Ainda sobre a noção de tempo em Husserl, Zahavi (2015, p. 125) explica que:

A consciência interna do tempo é muito mais de maneira totalmente simples a autoconsciência pré-reflexiva do ato, e dizer que o ato é constituído na consciência interna do tempo significa simplesmente afirmar que ele inclui por si mesmo uma consciência de si mesmo. Essa consciência é designada como consciência interna do tempo porque ela pertence à estrutura mais íntima do próprio ato. Em outras palavras: a descrição husserliana da estrutura da consciência interna do tempo pode ser vista como uma análise da automanifestação pré-reflexiva de nossos atos e experiências.

Os conteúdos dados no fluxo absoluto da corrente interna do tempo transcendental são constituídos pelo *ego* através da gênese ativa e passiva. A primeira, se define como os atos próprios do *ego* a partir dos quais ele processa seus conteúdos e também desenvolve a razão prática. Pela gênese ativa, se pode constituir novas vivências a partir de objetos intencionais previamente dados. A segunda, se define como o arquétipo *a priori* que, mediante uma síntese passiva, oferece ao eu seus conteúdos próprios, ou seja, a gênese passiva é a condição de possibilidade de tornar

¹⁰ Sobre o tempo em Husserl, vale destacar a seguinte observação: “Husserl distingue, portanto, três formas diversas de temporalidade: o tempo objetivo de objetos que aparecem, o tempo subjetivo ou pré-empírico dos atos e das experiências, e, por fim, o fluxo pré-fenomenal absoluto da consciência interna do tempo (Hua 10/73, 76, 358). A dificuldade decisiva, com a qual Husserl lutou até o fim, consistia em clarificar a relação entre o tempo subjetivo e o fluxo absoluto. Suas reflexões, que se encontra nos assim chamados manuscritos C e L, são difíceis e até mesmo enigmáticas” (Zahavi, 2015, p. 125).

conhecido um dado intencional como ele mesmo a partir de sua forma estrutural cognoscível.

Nesse mesmo contexto, Husserl (2019, p. 103) explica ainda que todo o processo da gênese passiva se dá mediante o princípio da associação. Ele define a associação como “um conceito fundamental transcendental-fenomenológico” que caracteriza um gênero específico de intencionalidade pelo qual todos os objetos da consciência, mediante suas leis eidéticas próprias, em conformidade com atos específicos, em todos os níveis de investigação, se tornam compreensíveis. Ora, é somente através da associação, como eixo da gênese passiva, que o próprio *ego* transcendental é intuído como próprio em suas múltiplas vivências e esferas de ser. O mesmo pode ser dito de todos os objetos da consciência. Neste ponto, é importante ter presente a seguinte explicação de Husserl (2019, p. 103):

O *Ego* é, pela primeira vez, mediante a Fenomenologia da gênese, compreendido como um nexu infinito (conectado à unidade da gênese universal) de realizações sintéticas copartícipes — em graus que precisam subordinar-se completamente à forma universal permanente da temporalidade, porque está própria constrói em uma gênese constantemente passiva e completamente universal, que engloba consigo de maneira essencial tudo o que há de novo.

Nesse sentido, a fenomenologia transcendental husserliana é apresentada como uma teoria transcendental do conhecimento na medida em que explica a constituição dos dados e atos da consciência pura. Contudo, essa postura científica a obriga a tratar também sobre a possibilidade da validade epistemológica da transcendência. Nesse ponto, retoma-se a diferença radical entre as *Meditações Metafísicas* de Descartes e as *Meditações Cartesianas* de Husserl. Em última análise, o filósofo francês defende que a teoria das ideias claras e distintas, a partir da evidência da ideia de Deus, prova a possibilidade e a validade do conhecimento da transcendência. Segundo Descartes, se há uma ideia de

Deus no *ego*, necessariamente deve ser inata, pois ele jamais poderia constituí-la por si só. Existindo essa ideia inata, Deus tem que existir na transcendência da consciência, pois a ideia ‘Deus’ necessariamente implica o atributo da existência. Seguido esse raciocínio, Descartes (2018, p. 101) reconhece “com muita clareza que a certeza e a verdade de toda a ciência dependem exclusivamente do conhecimento do verdadeiro Deus, resultando que antes que eu o conhecesse não podia conhecer perfeitamente nenhum outra coisa”.

Ao contrário da dúvida metódica cartesiana, na fenomenologia transcendental as descrições das estruturas da consciência reduzida evidenciam que todo e qualquer conteúdo disponível somente o é enquanto constituído pelo *ego* transcendental e sua vida pura. Por isso, todo o sentido do ser verdadeiro e todo o ente, real e ideal, somente são possíveis dentro dos moldes intencionais da consciência enquanto campo da subjetividade transcendental. Tais disposições solidificam a fenomenologia transcendental como um idealismo transcendental que, segundo Husserl (2019, p. 107), “não é mais do que auto-interpretação do meu *Ego*, levada a cabo de maneira consequente em forma de ciência sistemática ecológica, do meu *Ego* como sujeito de qualquer conhecimento possível”. Resta agora entender: o idealismo transcendental de Husserl fundamenta também a transcendência ou não passa de um solipsismo ingênuo?

4 A via de superação do solipsismo

A primeira parte das investigações transcendentais mostram o *ego* transcendental como princípio e fundamento de toda a ação constituinte da consciência, ou seja, de toda a imanência subjetiva. Contudo, ao iniciar a V meditação das *Meditações Cartesianas*, Husserl (2019, p. 111) se indaga: “Não haveria, dessarte, de ser estigmatizada como solipsismo transcendental a Fenomenologia que queria resolver os

problemas do ser objetivo e vir à cena como filosofia?" Importa agora apresentar a condição de possibilidade transcendental da transcendência, ou melhor, a fundamentação radical da objetividade que compõe o mundo e, por conseguinte, o conhecimento comum dos sujeitos. Sem tais análises, a fenomenologia transcendental de fato se tornaria solipsista o que faria desmoronar todo o projeto husserliano de uma ciência de rigor. Zahavi (2015, p. 158) explica que:

A fenomenologia de Husserl foi muito frequentemente acusada de ser solipsista por sua natureza. Por solipsismo compreende-se normalmente uma posição, segundo a que só existe uma única consciência, a saber, a própria consciência do solipsista; ou uma posição, de acordo com a qual é impossível saber se há taticamente outros sujeitos afora eu mesmo. Mas por que essa crítica? Porque a realização da *epoché* e da redução transcendental parece restringir o campo investigativo da fenomenologia desde o princípio à consciência do indivíduo fenomenologizante e aos seus fenômenos.

Combater a crítica solipsista é imprescindível para os objetivos husserlianos, pois sem fundamentar rigorosamente a objetividade, ou seja, se o mundo circundante não se tornar um mundo efetivo, comum e radical, a própria filosofia perde seu sentido de ser caindo num relativismo absurdo. Isso ocorre porque a verdade racional filosófica necessariamente precisa ser passível de intersecção entre todos os sujeitos embora cada qual segundo sua posição intencional, sua motivação cognitiva, e seu horizonte de sentido. Ora, se cada eu constitui seu mundo circundante a partir de suas estruturas *a priori* e de sua posição no mundo objetivo, com todas as contingências da vida orgânica, para que haja filosofia é preciso uma estrutura transcendental que 'conecte' um sujeito ao outro e seja a condição de possibilidade *a priori* para todo e qualquer filosofar. Em suma, a questão é: como um mundo que existe para mim pode existir para nós? Ou ainda: como um conhecimento constituído em mim, em minha estrutura pura e absoluta, pode se tornar nosso? Nesse contexto, se desvela um problema especial

para a fenomenologia husserliana, “precisamente colocado como o problema do aí-para-mim dos outros, como tema, portanto, de uma teoria transcendental da experiência do estranho, da assim chamada ‘empatia’ (*Einfühlung*)” (Husserl, 2019, p. 113).

A partir desse problema, Husserl direciona a fenomenologia transcendental para experiência do outro, do alheio, como possível contraponto fenomenológico à acusação de solipsismo. Segundo a fenomenologia transcendental, essa experiência se distingue de todas as demais na medida em que o eu não experimenta o outro simplesmente como um mero objeto do mundo, mas também como ser psicofísico ‘à sua imagem e semelhança’. De forma breve e metodológica, tem-se que sob olhar fenomenológico, o outro é percebido pelo eu como um dado concreto e peculiar do mundo objetivo, constituído em sua estrutura transcendental, mas que também possui um modo específico de se apresentar no campo perceptivo numa espécie de transcendência, isto é, em sua vida própria como alheio, um ‘não-eu’ distinto.

Para tornar mais claras essas afirmações, Husserl insere nas suas investigações a *epoché* abstrativa pela qual se suspende o sentido objetivo do outro e do próprio mundo comum experienciado, afim de se ter em quais circunstâncias e através de quais atos puros esses fenômenos são dados na vida imanente do *ego*. Vale ressaltar que, na postura transcendental, a *epoché* abstrativa é “o desligamento (*Ausschaltung*) temático das realizações constitutivas da experiência do estranho e, com elas, de todos os modos de consciência relacionados ao alheio” (Husserl, 2019, p. 116). Ao aplicar essa nova *epoché*, o *ego* se abstrai de tudo que lhe é estranho, se abstrai inclusive do reconhecimento objetivo do outro como sujeito mundano e de tudo que é constituído a partir desse reconhecimento como, por exemplo, as estruturas sócio-culturais e toda a vida natural. A suspensão realizada pela *epoché* abstrativa revela, contudo, um tipo específico de experiência intencional, a auto-experiência do *ego* como corpo (*Leib*) reduzido. É justamente essa

intencionalidade genuína que torna possível o acesso transcendental do *ego* à própria transcendência. Nesse ponto, é importante explicar que, segundo Husserl, o *ego somente* consegue sua auto-experiência radical e também sua experiência do mundo porque é corpo, ou seja, é em si mesmo transcendental e ao mesmo tempo e de forma indissolúvel, possuiu um aspecto formal concreto, transcendente à sua estrutura pura, mas constituído por ela enquanto conteúdo próprio. Tal aspecto lhe permite se colocar diante de si mesmo como dado fenomenológico de sua percepção sem deixar de ser ele mesmo. Husserl (2019, p. 119) explica que

eu, o 'ser-humano-eu' reduzido ('eu-psicofísico') sou, portanto, constituído como elo do 'mundo', com o 'fora-de-mim' múltiplo, mas sou eu mesmo quem constituo tudo isso em minha 'alma', portando-o intencionalmente em mim.

Ora, o *ego* é geneticamente transcendental em toda sua vida intuitiva, mas tal evidência só é possível porque ele se auto-experencia como corporeidade fenomenológica (*Leib*), reduzida de sua materialidade objetiva (*Körper*). Sem essa auto-experiência como corpo (*Leib*), o *ego* não teria se quer a si mesmo como conteúdo de análise mesmo que numa proposta meditativa. E, além disso, não teria como 'ver' o mundo fenomenológico numa perspectiva radical. A partir dessas verificações, entende-se que o *ego* reduzido, tomado em sua pureza fenomenológica, possui uma estrutura que lhe é própria constituída em si e por si mesmo. E, do mesmo modo, dentro dessa estrutura própria a *priori*, possui um conteúdo que transcende sua idiossincrasia, mas que não deixa de ser constituído nela.

Assim, segundo Husserl, o eu possui modos constituintes de autoconsciência que permitem a evidência de sua estrutura constituinte pura, e, ao mesmo tempo, possui modos de consciência específicos que constituem os conteúdos transcendentais que permanecem imanentes enquanto propriedades do eu como é tornado claro na auto-experiência

enquanto corpo (*Leib*). Até aqui já está clara a evidência da constituição de uma transcendência na imanência, resta ainda desvelar a possibilidade da constituição transcendental de uma transcendência alheia, ou seja, um não-eu efetivo.

Para isso, segundo Husserl, é preciso descrever os modos específicos da intencionalidade direcionados ao outro enquanto primeiro alheio ao eu, como chave de compreensão para toda constituição objetiva, por conseguinte, do mundo comum. Nesse arcabouço conceitual, o ponto de partida intencional em direção ao outro é a sua corporeidade, por ser o dado mais próximo ao eu. Enquanto corpo reduzido (*Leib*) pela *epoché* abstrativa, o outro no campo perceptível do eu, se mostra como um semelhante através de um processo de emparelhamento. Sobre o conceito de emparelhamento, Husserl (2019, p. 131) explica que:

O característico de uma associação emparelhante é que, no caso mais primitivo, duas informações em intuitivo tolhimento (*Abgehobenheit*) são dadas na unidade de uma consciência, e aparecendo, por isso, diferentes, fundamentam fenomenologicamente em pura passividade, portanto indiferente se atentadas ou não, uma unidade da semelhança, *i.e.*, ainda são constituídas precisamente sempre como par. Se houver ainda mais do que duas [informações], então se constitui um grupo fenomenologicamente unitário, fundido em emparelhamentos singulares, uma pluralidade.

Nesse processo, embora a ação intencional em direção ao corpo do outro não revele a totalidade da sua identidade primordial, ela salvaguarda por analogia sua similaridade e ao mesmo tempo sua independência do eu enquanto essência e objetividade. Por isso, para a fenomenologia transcendental husserliana, o outro por sua corporeidade não é mera extensão do *ego* e tão pouco um resultado sintético de sua sensibilidade, ou seja, não é o *ego* vendo-se a si mesmo fora de si. O outro é autenticamente um *alter ego* situado no mundo e em interação

intencional com ele. Um *alter ego* com toda a sua vida intencional e com seu mundo circundante próprios. Xirau (2015, p. 234) diz que:

Não percebo naturalmente o outro apenas como meu duplo, mas como dotado de uma esfera primordial imanente idêntica à minha e provido dos fenômenos especiais que me são correspondentes enquanto estou situado aqui, mas também como outro eu afetado pelos fenômenos e perspectivas que poderia ter, se e trasladasse para lá e me colocasse no lugar dele. Trata-se, portanto, de um eu em torno do qual se constitui outra perspectiva do Universo, isto é, de uma mônada.

O avanço da fenomenologia transcendental sobre essas questões revela que o processo de associação por emparelhamento, a partir do conjunto de apresentações do *alter ego* ao *ego*, desencadeia processos sintéticos concordantes de tal modo que ambos estabelecem uma comunhão intermonádica que se torna o fundamento do mundo objetivo comum. Husserl explica que isso é possível porque é plenamente plausível que uma a experiência particular do *alter ego* seja comunicada ao *ego* nas mesmas vias pelas quais o *alter ego* se apresenta ao *ego* enquanto vida intencional própria.

Por isso, o mundo do outro pode ser experienciado como sendo o mesmo mundo do eu ainda que diverso em perfis, horizontes e preenchimentos. Assim, o conceito mundo ganha um novo sentido quando, por esses modos próprios da consciência, o eu reconhece intencionalmente o outro como *alter ego* e sobrepõe ao seu mundo primordial puro, um mundo objetivo comum constituindo por experiências transcendentais concordantes que caracterizam a chamada intersubjetividade transcendental¹¹. Disso resulta que o mundo comum não é apenas dado como mundo natural, mas trata-se também de um

¹¹ Segundo Husserl (2019, p. 126) “a intersubjetividade transcendental tem, em virtude dessa “comunização” (*Vergemeinschaftung*), uma esfera idiossincrática intersubjetiva, na qual constitui intersubjetivamente o mundo objetivo, e de tal maneira que o “nós” transcendental é subjetividade para este mundo e também para o mundo humano, em cuja forma ela se efetivou objetivamente para si mesma”.

mundo fenomenológico constituído a partir de uma relação transcendental entre o *ego* e o *alter ego*. Zahavi (2015, p. 166) chega à conclusão de que:

A tese de Husserl é a de que minha experiência de algo objetivamente válido é possibilitada pela minha experiência da transcendência (e inacessibilidade) de um sujeito alheio, e de que essa transcendência, que Husserl designa como primeira autêntica alteridade e como a fonte de toda transcendência real e efetiva, empresta ao mundo sua validade objetiva.

Essas disposições alcançam ainda outra esfera mais elevada, a saber, o nível da comunidade transcendental. Husserl (2019, p. 145) salienta que “a essa concreção transcendental corresponde uma comunidade aberta de mônadas, a qual chamamos de intersubjetividade transcendental”. Para Husserl o eu, enquanto mônada originária, não reconhece o outro enquanto mônada apenas em oposição corpórea a si mesmo. Ele o reconhece também a partir de um elo de comunidade, um estar recíproco um para o outro que, por sua vez, possibilita a percepção do eu de que o outro se refere também a outros numa multiplicidade aberta de infinitas possibilidades de constituição concordantes comuns. Sobre esse tema, Xirau (2015, p. 247) explica:

Também vejo que a pluralidade dos outros é reciprocidade apreendida na qualidade de outros e que, portanto, posso perceber cada um dos demais não apenas como outro, mas também como um centro de referência para todos os demais que são outros para ele e, portanto, em termos mediatos, também para mim. Fica igualmente claro que os homens só podem ser apreendidos como sujeitos que têm diante de si, na realidade ou em potência, outros homens. Assim, a natureza infinita e ilimitada abraça uma multiplicidade infinita de homens e animais — anomalia —, distribuídos no espaço infinito na qualidade de sujeitos de uma intercomunicação possível.

Assim, para Husserl, a fenomenologia transcendental desvela que está na essência do mundo transcendental constituído pelo *ego*, ser

também necessariamente um mundo de todos os *alter egos*, sendo em cada *ego* um mundo singular, mas aberto transcendentalmente a completude, em maior ou menor grau, dos outros enquanto comunidade, num horizonte infinito de possibilidades intencionais. Por fim, com essas análises Husserl entende que a fenomenologia transcendental responde adequadamente à crítica solipsista porque traz à evidência apodíctica o fundamento absoluto para todas as constituições humanas: a intersubjetividade transcendental constituída a partir da evidência do *alter ego* em sua similaridade e independência radicais do *ego*. É justamente a partir desta compreensão que toda e qualquer ciência ganha seu sentido e a filosofia reassume o seu protagonismo enquanto racionalidade radical.

5 Considerações finais

Apesar de difícil compreensão, a etapa transcendental do pensamento husserliano é de suma importância, pois traz à clareza os fundamentos *a priori* de toda a atividade subjetiva constitutiva, indispensáveis para toda e qualquer formulação conceitual filosófica ou científica. Na esfera transcendental, a máxima fenomenológica 'voltar-se às coisas mesmas', se torna o voltar-se ao sujeito no seu mais absoluto grau de pureza através de uma autorreflexão radical e universal tornada possível pelo sistema redutivo. E é justamente nessa dimensão de pureza da subjetividade transcendental que se desvelam os eixos intencionais absolutos de reconhecimento do *alter ego* e, por conseguinte, da constituição absoluta do mundo fenomenológico comum. Assim, quando Husserl (2019, p. 167) cita Aristóteles e Agostinho no último parágrafo das *Meditações Cartesianas*, ele reafirma esse princípio metodológico da necessidade de uma *egologia* pura como ponto de partida, pois segundo ele, os fundamentos da filosofia autêntica

dependem necessariamente do autoconhecimento na medida em que a verdade, ou sua possibilidade real, está dentro do sujeito.

Reitera-se que a fenomenologia transcendental husserliana, através das reduções fenomenológicas, possibilita de fato a saída da ingenuidade da vida prática cotidiana, pois concede ao sujeito uma reflexão mais aprimorada sobre seus limites e possibilidade cognitivas. Também ratifica as disposições das ciências positivas e do espírito quando requalifica seus fundamentos e lhes confere maior radicalidade. Retoma a confiança na razão como fundamento do conhecimento absoluto quando desvela as estruturas do *ego* transcendental e toda sua vida pura. E, por fim, a fenomenologia transcendental assegura o *a priori* de toda transcendência ao tratar sobre a constituição intersubjetiva que, inclusive, garante o dado do mundo comum e objetivo a partir do qual é possível compor o conhecimento.

Desse modo, a fenomenologia transcendental representa, para Husserl (2019, p. 164), a crítica mais radical acerca do conhecimento já que “a autointerpretação universal e eidética quer dizer, todavia, domínio sobre todas as possibilidades constitutivas concebíveis, ‘inatas’ ao Ego e a uma intersubjetividade transcendental”. Em consequência dessa máxima, Husserl (2019, p. 165) caracteriza sua fenomenologia transcendental como autêntica ontologia universal, pois ela trata sobre todas as possibilidades do ser enquanto ele mesmo e de suas relações constituintes de modo que “essa ontologia concreta e universal (ou também doutrina da ciência universal e concreta, essa lógica concreta do ser) seria, pois o universo em si primeiro da ciência a partir de fundamentação absoluta”.

Ao final dessa breve exposição sobre os elementos fundamentais que marcam a “virada” transcendental de Husserl, percebemos quão penosas e exigentes são as reflexões fenomenológicas. A busca pelo rigor científico e o compromisso com o desvelar de uma filosofia fundante

fazem de Husserl uma figura maior realmente na história do pensamento contemporâneo, tornando a sua obra uma espécie de “parada obrigatória” para aqueles que desejam alcançar a autenticidade intelectual e também compreender a gênese de muitos problemas tratados pela filosofia contemporânea.

Referências

DESCARTES, René. *Meditações metafísicas*. São Paulo: Edipro, 2016.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica: introdução geral à fenomenologia pura*. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas: uma introdução à fenomenologia*. São Paulo: Editor, 2019.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2013.

SACRINI, Marcus. *Sociedade e cultura em Husserl*. Campinas, SP: Phi, 2022.

XIRAU, Joaquín. *Introdução a Husserl*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2015.

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

A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

Karine Boaventura Rente¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.04>

1 Introdução

O presente texto tem como seu principal objeto a comunidade de segundo nível e o seu correlato como formação identitária de um mundo humano considerado problema a ser endereçado pela fenomenologia generativa no pensamento husserliano. Com esse intuito, o texto trata dos temas do solipsismo, da história e da intersubjetividade conforme tratados por Edmund Husserl visando fornecer as premissas em torno do conceito de comunidade identitária. A partir desse esforço, a intersubjetividade de caráter sócio-histórico se configura como tema da fenomenologia sem que haja uma descaracterização do método e da natureza de conhecimento por ela visada, sendo um fenômeno a ser explicitado *a priori* em relação a estrutura intencional que o perpassa e, no conteúdo da historicidade que o singulariza, capturado na essência manifesta nos atos particulares. Essa descrição da possibilidade de responder pela intersubjetividade em sua faceta mais concreta se dá com o paralelo de comparação com a abordagem objetivista dos fenômenos sócio-históricos na filosofia.

¹ Doutoranda em Filosofia pela Universidade Federal do Rio Grande do Sul (UFRGS). Mestra em Filosofia pela Universidade Federal da Bahia (UFBA). Licenciada e especialista em Filosofia pela Universidade Estadual do Sudoeste da Bahia (UESB).
E-mail: boaventurarente@gmail.com

Por meio desse esclarecimento, o texto aqui desenvolvido e a dissertação da qual ele deriva apresentam a fenomenologia transcendental husserliana como um pensamento que contempla a intersubjetividade e que responde por ela em seus níveis mais altos de concretude. Em primeiro lugar, a reflexão lida com a leitura disseminada da fenomenologia transcendental como teoria solipsista por meio da diferenciação entre o problema moderno e transcendental da intersubjetividade e da ressignificação do termo solipsismo em *Meditações Cartesianas*. Em segundo lugar, a análise husserliana da intersubjetividade é resumida com a finalidade de esclarecer como o outro pode ser tratado sem subverter o método fenomenológico e os níveis de comunalização descritos pelo fenomenólogo, incluindo a comunidade de segundo nível em seu viés pessoal, humano e histórico. Em terceiro lugar, o texto lida com o tema da história em Husserl tratando do conceito de historicidade, da generatividade, da abordagem fenomenológica de história e do método retrospectivo histórico crítico. Por fim, o argumento se dirige à estrutura da comunidade portadora de identidade compreendida como problema que pode ser resolvido no interior da fenomenologia em sua esfera generativa e tratado de modo eidético generativamente pelo método retrospectivo.

2 O solipsismo para a fenomenologia husserliana

Ao tratar do solipsismo como um tema que perpassa a fenomenologia, é fundamental estabelecer a distinção entre a questão da intersubjetividade considerada fenomenologicamente e o problema solipsista que perpassa a Modernidade. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl assinala a diferença no tratamento do outro como tema da filosofia de Descartes e da fenomenologia. Descartes (2004, p. 49-55) suspende a crença na existência das coisas corporais conhecidas na atitude pré-reflexiva por meio da aplicação do procedimento da dúvida

que coloca em questão o *status* dos sentidos como fonte de conhecimento, tese que reverbera na fundamentação do conhecimento do outro. Conforme a perspectiva cartesiana, o caráter de dúbio do conhecimento obtido pelos sentidos oferece a possibilidade de que a aparente percepção de um outro homem seja na verdade a apreensão de autômatos que apenas pelo julgamento aparecem como humanos (Descartes, 2004, p. 52). Nesses termos, o problema do solipsismo se apresenta na filosofia cartesiana como a necessidade de validação do conhecimento das coisas corpóreas e, por conseguinte, do ser humano como esse ente dual a partir do qual se pode atestar a alteridade.

[...] se por acaso eu não olhasse de uma janela homens que passam na rua, à vista dos quais não deixo de dizer que vejo homens, assim como digo que vejo cera; e, no entanto, o que vejo desta janela senão chapéus e capotes, que podem cobrir espectros ou homens fictícios que só se mexem mediante molas? Mas julgo que são homens verdadeiros e, assim, compreendo, pela só potência de julgar que reside em meu espírito, o que acreditava ver com meus olhos (Descartes, 2004, p. 52).

A conquista da garantia do conhecimento das coisas sensíveis e dos outros como uma delas em *Meditações de Filosofia Primeira* é obtida daquela relativa à Deus e à validade do conhecimento obtido pelos sentidos. A descrição da subjetividade se transforma a partir da prova de Deus e da caracterização deste como bom, criador e mantenedor, de modo que o eu descoberto passa a ser considerado como permanente (Descartes, 2004, p. 77), capaz de emitir juízos ideais (Descartes, 2004, p. 107), dotado de uma dimensão corpórea (Descartes, 2004, p. 120-122) e, por conseguinte, caracterizado como uma substância composta cuja dimensão física tem atrelada um viés deficiente e enganador do conhecimento que dela depende (Descartes, 2004, p. 132). A solução encontrada por Descartes (2004, p. 132-133) para o problema da margem de erro da percepção sensível intrínseca à condição humana consiste em que o conhecimento advindo dos sentidos seja obtido por não apenas

um, mas por um conjunto de sentidos, além de recorrer à memória e ao entendimento para que se conheça adequadamente os objetos reais. Por meio dessa explicitação da fundamentação do conhecimento empírico não apenas os objetos inanimados, mas também o conhecimento dos outros se torna passível de confirmação na validação dos sentidos como via de acesso ao sensível.

Mas, quando percebo coisas de que conheço distintamente tanto o lugar de onde vêm, quanto aquele onde estão, e o tempo em que me aparece, e que, sem interrupção nenhuma, posso ligar o sentimento que delas tenho com a sequência do resto de minha vida, fico inteiramente seguro de que as percebo em vigília, e que não no sono. E devo de forma alguma duvidar da verdade destas coisas, se, depois de chamar todos os meus sentidos, minha memória e meu entendimento para as examinar, nada do que me é relatado por algum deles tenha repugnância com o que me é relatado pelos outros. Pois, do fato de Deus não ser enganador, segue-se necessariamente que nisso não sou enganado (Descartes, 2004, p. 134).

A crítica de Husserl à abordagem cartesiana da intersubjetividade se dirige principalmente à formulação do problema do solipsismo na Modernidade em geral. Husserl (2013, p. 121) assinala que o problema da validação dos sentidos e sua função de garantia do acesso aos objetos reais em geral, incluindo os outros, existe porque Descartes caiu em um contrassenso diante da interpretação incorreta da epoché e da redução ao ego puro. Descrevendo o fundamento do contrassenso que orienta o problema cartesiano da intersubjetividade e que a caracteriza Realismo Transcendental, o fenomenólogo aponta para a interpretação do eu descoberto pelo procedimento da dúvida como ponte para o estabelecimento de um canal garantido com o mundo em si, de tal maneira que a crença natural comprometendo a radicalidade da reflexão filosófica e o significado autêntico da subjetividade transcendental (Husserl, 2013, p. 128). Diante dessa constatação, a Quinta Meditação é iniciada com um alerta sobre a necessidade de cautela sobre a interpretação automática do problema da intersubjetividade apenas nos

termos concebido na Modernidade e de cuidado para chegar ao significado real do esclarecimento do outro na fenomenologia transcendental.

Em *Meditações Cartesianas*, a fenomenologia transcendental é introduzida retomando as meditações originais com a subversão do conhecimento prévio à reflexão filosófica. Analisando esses conhecimentos, a crença natural aparece como uma das certezas que precede a reflexão filosófica representando a validade ingênua atribuída ao mundo objetivo como existindo e existindo de tal maneira; contudo, essa certeza basilar da vida cotidiana se mostra como não apodítica e, diante dos critérios exigidos para a reflexão filosófica, se encontra suspensa por meio do procedimento denominado *epoché fenomenológica* (Husserl, 2013, p. 54-55). A *epoché fenomenológica* conduz à apropriação do eu, da sua vida de consciência e de todos os objetos nela visados antes obscurecidos pela crença natural como aí dados agora como problemas a serem abordados no campo transcendental (Husserl, 2013, p. 57-59). Com a suspensão das tomadas de posição sobre o ser do mundo objetivo, o investigador se redireciona da explicitação da existência e das características do mundo pré-dado e dos seus objetos para o horizonte da vida de consciência na qual esses objetos se apresentam como fenômenos que obtêm seu fundamento no próprio eu (Husserl, 2013, p. 58). Aqui, nota-se que o resultado da aplicação do método de questionamento dos conhecimentos prévios resulta na abertura de novo âmbito de investigação filosófico distinto daquele das ciências objetivas.

O conhecimento obtido por meio do projeto de uma filosofia absolutamente fundamentada aberto na *epoché* se caracteriza como uma ciência eidética e não especulativa. Husserl (2013, p. 71-73) identifica esse investigador como um espectador desinteressado advindo de uma cisão com o seu eu natural imerso em mundo, de maneira que o primeiro consegue não coefetuar a posição de ser do mundo fundamental para o

segundo e, dessa maneira, realizar uma descrição pura dos fenômenos. A análise realizada por ele se mostra como não especulativa visto que se baseia na radicalidade dos fenômenos dados para a consciência sem se reduzir à descrição das particularidades de cada vivência presente no fluxo de consciência (Husserl, 2013, p. 85). Pelo contrário, Husserl (2013, p. 66) aponta como a abordagem que surge a partir da redução fenomenológico-transcendental tem o caráter de um estudo do *a priori* que se refere à possibilidade pura sem se ocupar da efetividade do mundo ou se restringir à factualidade dos fenômenos. Conhecer algo para a filosofia fenomenológica significa explicitar o conteúdo eidético que fundamenta a sua doação a partir da manifestação do fenômeno no que diz respeito à sua atualidade, potencialidade e possibilidade.

Essa ciência se viabiliza na identificação de uma regularidade na consciência de caráter essencial que permita a emissão de juízos para além da sua factualidade manifesta. Husserl (2013, p. 69-71) identifica como uma típica geral dos fenômenos um esquema denominado *ego-cogito-cogitatum qua cogitatum* que se refere à regularidade geral da consciência em sua natureza intencional: a correlação entre o ato e o objeto intencional e sua referencialidade ao eu. Do ponto de partida da *cogitatio* (noese), toda vivência da consciência tem um objeto como o visado do ato intencional; assim como, partindo do objeto compreendido como *cogitatum* (noema), está sempre presente o modo pelo qual ele foi dado em conformidade o ato que a ele se dirigiu (Husserl, 2013, p. 71). A captação dessa regularidade acontece por meio de uma ideação que não se limita à descrição do manifesto (Husserl, 2013, p. 88-91), mas obtém na variação a essência compulsória de toda manifestação particular efetiva ou possível (Husserl, 2013, p. 108-109). Desse modo, o fenomenólogo se dirige ao que se apresenta no interior da vida de consciência apoditicamente dada com a finalidade de obter um conhecimento de essência por meio da variação do doado.

A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

Assim, por exemplo, no caso da percepção de coisas espaciais (de início, fazendo abstração de todos os predicados de significação e ficando puramente pela res extensa), o fenomenólogo investiga como as coisas visuais cambiantes e as restantes coisas sensíveis têm em si o caráter de aparições desta mesma res extensa. Para cada uma, ele investiga as suas perspectivas cambiantes e, mais além, a respeito dos seus modos de doação temporais, a transformação do seu ser-ainda-consciente no afundamento retencional, a respeito do eu, os modos de atenção etc. Com isso, há que atentar em que a explicitação fenomenológica do percebido enquanto tal não está amarrada à explicitação segundo notas características, que se realiza perceptivamente no decurso da percepção, mas que essa explicitação torna, antes, claro o que está envolvido no sentido do *cogitatum*, e que é covisado de um modo simplesmente não intuitivo (como o lado posterior), através da presentificação das percepções potenciais que tornariam visível o invisível. Isso vale em geral para qualquer análise intencional (Husserl, 2013, p. 86).

Dados os esclarecimentos anteriores sobre a fenomenologia, o tratamento dado ao problema da intersubjetividade aqui discorda daquele presente para a filosofia cartesiana. Husserl (2013, p. 129) descreve a forma de esclarecimento fenomenológico da intersubjetividade como teoria constitutiva da experiência alheia que acessa as intencionalidades implícitas e explícitas presentes na vivência do outro a partir de sua doação. Ainda que parcialmente, aqui o outro é endereçado de modo análogo aos demais objetos do mundo como “um sentido em e a partir da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido para mim se aclara e se desvenda” (Husserl, 2013, p. 130). Como alerta o fenomenólogo, não se trata de adotar a problemática predominante na abordagem na filosofia moderna e presente na filosofia cartesiana, mas, sim, de *compreender e desenvolver sistematicamente, num trabalho concreto, a tarefa de explicitação fenomenológica que nos é indicada pelo alter-ego*. Logo, nota-se que o problema do outro é redefinido quando considerado no interior da fenomenologia transcendental sendo consistente com a abordagem

descrita acima acerca dos objetos em geral sem se esgotar no indicado até o momento.

Temos de ganhar uma visão sobre a intencionalidade explícita e implícita em que, a partir do terreno do nosso ego transcendental, o alter-ego se anuncia e se confirma, sobre como, em que intencionalidades, em que sínteses, em que motivações o sentido alter-ego se forma em mim e, sob o título de experiência concordante do que me é alheio, se confirma como sendo e mesmo como estando, a seu modo, ele próprio aí. Estas experiências e suas operatividades são bem fatos transcendentais da minha esfera fenomenológica — como, de outro modo senão interrogando-as, poderia eu explicitar, em todos os seus aspectos o sentido “o outro que é”? (Husserl, 2013, p. 128-129).

O tratamento do outro à nível fenomenológico impõe dificuldades específicas visto que ele não se restringe a um objeto do mundo abarcado nas explicitações anteriores. Na experiência dos outros, diferentemente dos demais objetos do mundo, eles surgem como sujeitos para o mundo além de objetos do mundo visto que se mostram como governados somaticamente e, a partir dessa dimensão somática, experienciando a si mesmos, ao mundo em geral e a subjetividade que reflete partindo da sua experiência sobre a alteridade (Husserl, 2013, p. 129). “Por um lado, experiencio-os, ao mesmo tempo, como sujeitos para este mundo, como tendo experiência de mim próprio, de mim, tal como experiencio o mundo e, portanto, os outros” (Husserl, 2013, p. 129). A consequência dessa constatação é a de que a dinâmica anterior de explicitação de um objeto do mundo em geral não pode esgotar o esclarecimento da intersubjetividade dado que a experiência subjetiva alheia não se mostra assim como os lados de um objeto físico (Husserl, 2013, p. 129-130). Perante essas dificuldades específicas, Husserl reafirma a coerência com o método fenomenológico desenvolvido para esclarecer a intersubjetividade no que lhe é próprio como o problema do aí-para-mim do outro.

Diante dessa ressignificação do problema da intersubjetividade na fenomenologia husserliana em relação àquele presente na abordagem cartesiana, o uso do termo solipsismo na *Quinta Meditação* precisa também ser reconsiderado em sua polissêmia propriamente fenomenológica. Além dos momentos do texto nos quais o fenomenólogo faz referência ao problema solipsista presente no Realismo Transcendental, o solipsismo aparece em *Meditações Cartesianas* com três diferentes sentidos: o solipsismo aparente resultante da ênfase temática, a redução solipsista que visa isolar o alheio do próprio e a esfera do eu solipsisticamente reduzido. Analisando o sentido das três aplicações propriamente fenomenológicas do termo solipsismo, nota-se que a fenomenologia husserliana não se apresenta como uma teoria que defenda o isolamento do eu (seja na sua dimensão ética, epistemológica ou metafísica) ou mesmo se entenda em um impasse solipsista. Contudo, o termo solipsismo é ressignificado com vieses temáticos e metodológicos com o propósito de explicitar como o problema da intersubjetividade na fenomenologia husserliana.

Em primeiro lugar, a aparência de solipsismo atribuída à fenomenologia na ausência inicial de resposta ao intersubjetivo como um subnível filosófico temático. Nos momentos iniciais de *Meditações Cartesianas* em sua introdução à fenomenologia, Husserl (2013, p. 68) constata que o desenvolvimento da explicitação do eu transcendental na forma de uma egologia pode ser interpretado enquanto solipsismo dado que não há ainda um caminho de tematização dos outros enquanto alteridades, mas apenas como fenômenos para o eu. O fenomenólogo descreve esse momento de explicitação da subjetividade transcendental como um subnível filosófico (Husserl, 2013, p. 68) que tem o papel de conduzir do solipsismo transcendental à intersubjetividade transcendental (Husserl, 2013, p. 10) sem a qual não se pode tratar da fenomenologia em sua forma final. Assim sendo, o estágio do solipsismo transcendental se apresenta como um momento necessário da

fenomenologia a partir do qual a teoria se torna concreta o suficiente para abarcar o intersubjetivo (Husserl, 2013, p. 10) em que a autoexplicitação em sentido estrito e limitada ao próprio abre caminho para àquela de caráter alargado que inclui não apenas o outro, mas, também, a objetividade (Husserl, 2013, p. 124-125). Logo, o solipsismo transcendental se mostra como uma limitação temática necessária e provisória.

Como segundo sentido do termo solipsismo, a redução solipsista é descrita como uma ferramenta metodológica utilizada para a delimitação do próprio em relação ao alheio. Após demonstrar como na autoexplicitação da subjetividade transcendental se delinea a esfera do alheio (Husserl, 2013, p. 124), a redução solipsista é proposta como uma ferramenta metodológica para regredir tematicamente a um estágio em que àquilo que se constitui por referência apenas ao próprio para que se obtenha um ponto de análise do intersubjetivo sem que se incorra em um círculo vicioso (Husserl, 2013, p. 131). Ela é realizada por meio de uma abstração “de todas as operatividades constitutivas da intencionalidade que estejam referidas, mediata ou imediatamente, à subjetividade alheia” (Husserl, 2013, p. 131), de maneira que “o contexto e o conjunto daquela intencionalidade, tanto atual quanto potencial, em que o ego constitui na sua propriedade e constitui unidades sintéticas que são inseparáveis dele, por conseguintes, que devem ser imputadas à sua propriedade” (Husserl, 2013, p. 131). Dessa maneira, o solipsismo transcendental consiste no exercício de pensamento de exclusão daquilo que se apresenta para o eu como remetido àquilo que lhe é alheio que tem como resultado autopercepção restrita à esfera primordial de propriedade.

A redução à minha esfera própria transcendental ou ao meu eu-mesmo concreto, por meio da abstração de tudo o que resulta para mim como alheio na constituição transcendental, tem aqui um sentido incomum. Na atitude natural da mundaneidade, encontro diferenciados e sob a forma da contraposição — eu e os outros. Se abstraio dos outros no

A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

sentido comum, então acabo por ficar só. Mas esta abstração não é radicada, porque este estar-só ainda não produz qualquer alteração no sentido mundano, natural do experienciável-por-qualquer-um, que é inerente ao eu naturalmente compreendido e que não se perderia mesmo se uma peste universal me tivesse deixado inteiramente só no mundo (Husserl, 2013, p. 131).

Por fim, o resultado da redução solipsista configura o terceiro sentido fenomenológico de solipsismo presente em *Meditações Cartesianas* denominado esfera solipsista. Husserl (2013, p. 134) descreve como suspensos a partir da redução solipsista não apenas os outros na sua totalidade, mas o horizonte da espiritualidade alheia, os predicados culturais e o caráter objetivo dos objetos do mundo fenomênico dado que o sentido deles remete para o alheio. Remanescem à suspensão o ego como polo das próprias vivências preservado em seu caráter somático, um conceito de natureza extirpado do status de objetividade e os outros sujeitos como corpos nessa natureza que pertencem à esfera de propriedade daquele que reflete (Husserl, 2013, p. 135). Aqui o outro não desaparece por completo porque ainda se apresenta enquanto apenas mais um corpo como qualquer outro que, além de despido do caráter de objetividade, perde conjuntamente sua natureza de alteridade.

Ao tematizar o solipsismo na fenomenologia husserliana, o texto busca afastar de maneira radical a problemática no pensamento husserliano daquela amplamente encontrada na filosofia moderna e, em especial, em Descartes como um de seus expoentes. Para isso, a diferença entre o problema cartesiano e fenomenológica de intersubjetividade é abordada apresentando a redefinição da questão de justificação do conhecimento obtido pelos sentidos para a compreensão da estrutura intencional *a priori* que viabiliza a experiência de outras subjetividades. A partir desse esclarecimento, o tema da intersubjetividade é explorado nas formas descritas pelo fenomenólogo em que o eu se encontra em relação com os demais, aqui estruturas como a apreensão do outro como soma e coexperienciador do mundo físico, a formação da comunidade de

primeiro nível e seu correlato do mundo objetivo e a comunidade de segundo nível e seu correlato do mundo humano.

3 A intersubjetividade na fenomenologia husserliana

Tratado o tópico do solipsismo e descartada a adesão do pensamento husserliano a essa perspectiva, o texto se dirige para as formas como a intersubjetividade é endereçada pela fenomenologia transcendental. Inicialmente, o tema consiste na descrição do modo de acesso ao outro adequado para a abordagem fenomenológica sem que ela precise incorrer nas teses do Realismo Transcendental para responder pela intersubjetividade. Através da introdução da problemática propriamente fenomenológica da intersubjetividade, a análise se dirige aos procedimentos apresentados por Husserl como caminho de acesso à intersubjetividade que parte da consideração da experiência do outro como primeira dimensão do alheio para realizar as reduções solipsista e primordial para então estabelecer o eu como ponto central do intersubjetivo. Com isso se estabelece o fundamento para a apresentação dos diferentes níveis de consideração do intersubjetivo que serão tratados nesse texto em três níveis: a apreensão do outro enquanto tal, a comunidade de primeiro nível com o seu correlato do mundo objetivo e a comunidade de segundo grau do qual advém o mundo espiritual. Por fim, a investigação endereça a relação de simultaneidade e fundamentação entre os dois tipos de comunidade, assim como suas similaridades e diferenças.

Visto que a fenomenologia não se ocupa da existência dos objetos como entidades em si mesmo e orienta as suas investigações como compreensão da essência dos fenômenos, o acesso ao tema do outro não pode ser garantia via justificação dos sentidos. Afastando-se da abordagem de viés objetivista e de cunho metafísico presente em Descartes, Husserl (2013, p. 128-130) expõe a intersubjetividade na

fenomenologia inicialmente como o problema do aí-para-mim dos outros a ser resolvido no âmbito transcendental por meio do desvelamento da intencionalidade implícita e explícita na experiência da subjetividade. Com base no fio condutor da experiência da doação dos outros para a subjetividade, o fenomenólogo constata que o outro se apresenta como sendo efetivamente e como sendo, não em conformidade absoluta com as coisas em geral já endereçadas, além de objeto do mundo também sujeito para o mundo, em outras palavras, como governando a si mesmos somaticamente e como possuidores de uma experiência de si, de mundo e dos outros (Husserl, 2013, p. 129). A despeito do caráter único que o outro manifesta conforme o estudo do conteúdo de sua apresentação, a transcendência da subjetividade alheia como os demais objetos transcendentais é descrita como obtendo seu sentido em relação ao eu transcendental sem a sua explicação recorra ao estabelecimento de um em si na positividade ingênua da crença natural (Husserl, 2013, p. 130). Assim, a reformulação do problema da intersubjetividade na fenomenologia husserliana é seguido de um novo modo de resolução voltado para a compreensão do que é intrínseco à experiência do alheio.

Imperturbavelmente deverei eu manter que todo e qualquer sentido que um qualquer ente tenha e possa ter para mim, tanto quanto ao seu “*quid*” como quanto ao seu “é, e é efetivamente”, é um sentido *em* ou *a partir* da minha vida intencional, cujas sínteses constitutivas, nos sistemas de confirmação concordante, são aquilo a partir de que esse sentido aclara e se desvenda. Para estabelecer o terreno em que podem ser respondidas todas as perguntas concebíveis que, em geral, possam ter pleno sentido, e mesmo para expô-las e resolver passo a passo, há, portanto, que começar com um desdobramento sistemático das intencionalidades abertas e implícitas em que o ser dos outros se *faz* para mim e se explicita segundo o seu correto teor, isto é, segundo o seu teor suscetível de preenchimento (Husserl, 2013, p. 130).

O método utilizado por Husserl para evitar o círculo vicioso de argumentação no caso específico da intersubjetividade corresponde à suspensão do alheio por meio das reduções solipsista e primordial. A

redução solipsista pode ser descrita como o movimento de abstração do alheio à subjetividade transcendental na sua totalidade, compreendendo não apenas as outras subjetividades em uma espécie de solidão absoluta, mas, também, todo objeto cujo sentido remeta ao alheio (Husserl, 2013, p. 134). Por meio da redução solipsista, o investigador alcança o âmbito da consciência isenta do alheio que tem como seus conteúdos o próprio eu privado do seu sentido objetivo, a natureza reduzida como mera aparição para o eu e o outro compreendido como mero objeto corpóreo no interior dessa natureza referida apenas à subjetividade que reflete (Husserl, 2013, p. 136). Além da redução solipsista, a redução primordial também é empregada para a tematização da intersubjetividade em *Meditações Cartesianas* em que o fenomenólogo define a esfera primordial como aquela composta por aquilo que pertence ao eu e do qual ele tem acesso na autodoação de caráter mais originário (Husserl, 2013, p. 139-140). Por meio desses dois procedimentos, a investigação consegue delimitar o que concerne apenas ao eu e define o horizonte do alheio fundante para a realização de uma análise que não se baseie naquilo que visa fundamentar.

O problema específico da intersubjetividade como tema fenomenológico apresentado como a garantia da possibilidade de conhecimento da subjetividade alheia sem que haja a inclusão desses conteúdos na esfera do eu é endereçado pela modalidade de acesso mediato. Diferentemente da experiência que o eu tem de si mesmo, o fenomenólogo descreve que experiência do outro não permite acesso à esfera primordial alheia visto que a percepção desse corpo similar ao próprio não inclui o acesso imediato à sua dimensão somática, à vida de consciência que por meio dele se orienta ou ao mundo que na experiência dele se mostra (Husserl, 2013, p. 147). A experiência do outro como subjetividade a partir do acesso imediato ao seu corpo e mediato à vida de consciência alheia é fundamental para a preservação da alteridade e não inclusão desse objeto no próprio eu visto que a esfera primordial do

outro não está e não pode estar disponível para o eu como a própria esfera primordial imediatamente (Husserl, 2013, p. 147). Esse caráter mediato da experiência do outro singulariza essa apreensão em relação às coisas que se apresentam apenas como objetos do mundo, pois aquilo que é apresentado na percepção do outro em seu caráter físico não ser apresentado dada a opacidade da esfera primordial alheia (Husserl, 2013, p. 147-148). Cabe então destacar por meio de quais estruturas específicas da consciência intencional a experiências dos outros constatada faticamente pode ser explicitada nas essências das suas particularidades.

A compreensão do caráter mediato da apreensão dos outros depende da apresentação dos conceitos da apreensão analogizante e do emparelhamento como estruturas intencionais presentes no acesso à subjetividade alheia com base no que concerne à própria. A definição de apreensão analogizante consiste na compreensão de um objeto por meio de uma transferência aperceptiva de outro baseada em um vínculo de semelhança sem que haja uma fusão dos sentidos de cada objetos (Husserl, 2013, p. 149). Husserl (2013, p. 150-151) define o emparelhamento como protoforma da síntese passiva de associação, a remissão dada na experiência de um objeto a outro sem comparação ativa, que tem como particularidade a compreensão de objeto(s) por meio da referência a outro(s) sem que seja sacrificada a individualidade de cada um na formação de uma unidade de semelhança denominada parêlha. Aplicada a experiência do alheio, a apreensão analogizante do outro a partir do eu se mostra como motivada pela semelhança entre o corpo próprio e o corpo alheio fazendo compreender esse outro corpo com também somático, de modo que o estabelecimento da parêlha entre o eu e outro ocorre na constatação dessa somaticidade e na impossibilidade da apresentação desse conteúdo apresentado tornando a compreensão por associação mais ampla e de caráter permanente (Husserl, 2013, p. 151-152). A despeito do caráter necessariamente mediato da experiência do alheio,

o conhecimento do outro não se mostra como injustificado posto que manifesta uma forma também distinta de confirmação.

Eu, enquanto eu psicofísico, primordial, estou constantemente destacado no meu campo perceptivo primordial, quer preste atenção a mim próprio e para mim próprio me volte numa qualquer atividade, quer não. Em particular, está constantemente aí, sensivelmente destacado, o meu corpo somático, sendo que, além disso, e do mesmo modo com uma originariedade primordial, ele está provido com o sentido específico da somaticidade. Se, agora, na minha esfera primordial, entra um corpo, destacadamente, que é semelhante ao meu, ou seja, um corpo de tal modo constituído que deve estabelecer com o meu um emparelhamento fenomenal, então parecerá agora claro sem mais que ele, na deslocação de sentido, deve tomar de imediato do meu soma o seu sentido de "soma" (Husserl, 2013, p. 151).

Quando se trata da confirmação relativa às coisas constituídas apenas como objetos do mundo, a dinâmica de apresentação e apresentação funciona com a apresentação de novas facetas a partir das apresentadas na experiência a serem presentificadas posteriormente na experiência. O modo de confirmação da experiência dos outros tem aspectos similares e distintos da confirmação obtida acerca dos objetos do mundo: de um lado, assim como os demais objetos, toda apresentação decorre necessariamente do apresentado como a dimensão subjetiva do outro é denunciada pela sua apreensão corpórea; de outro, o que é apresentado a partir da apresentação do corpo alheio é necessariamente não passível à apresentação visto que se trata da esfera primordial da qual apenas o próprio eu tem acesso e acesso no nível mais radical (Husserl, 2013, p. 152). Analisando a forma como o apresentado pela apresentação do corpo alheio pode ser confirmado, Husserl (2013, p. 152-153) conclui que a confirmação ocorre diante da continuidade concordante da conduta alheia em que conteúdos apresentados da dimensão psíquica são indicados por meio daquilo apresentado na dimensão física. O outro surge para o eu a partir de uma modificação analogizante do seu próprio que tem um caráter necessariamente

apresentativo mesmo quando se trata da sua confirmação, dado que o que caracteriza a dimensão do alheio é a impossibilidade do preenchimento originário (Husserl, 2013, p. 153). Por isso, a forma de confirmação intrínseca à experiência do outro se distingue da presente nas experiências dos objetos do mundo sem exigir a apresentação daquilo que é indicado na apresentação, mas, sim, visando a coerência do que se apresenta por meio do apresentado.

Esclarecida a compreensão do outro como subjetividade alheia à minha e nela fundada, é importante descrever a experiência da espacialidade vivida em primeira e terceira pessoa e sua relação com o mundo objetivo como aspectos fundantes da comunidade de primeiro nível. Tratando-se da espacialidade em primeira pessoa, Husserl (2013, p. 154-155) retrata o aqui primordial no qual o eu experiencia a si mesmo como corpo e ao mundo objetivo como ponto de referência que pode sempre ser modificado transformando o ali em um aqui e, por conseguinte, obtendo novas perspectivas acerca do mundo que o circunda. Assim como os demais aspectos relativos ao alheio, a espacialidade concernente ao outro advém da clareza acerca do próprio posto que segue da compreensão do eu como soma e do aqui primordial que lhe é intrínseco que o outro seja também provido de um aqui primordial operando no mundo a partir do seu próprio soma e então obtendo uma experiência distinta de mundo (Husserl, 2013, p. 155). Além da aplicação pontual mencionada acima, há a generalização dessa apercepção de caráter analógico que se aplica não apenas ao caráter multifacetado de um objeto na percepção distinta obtida pelo eu e pelo outro, mas, também, na compreensão do mundo como disponível primordialmente e da esfera psíquica motivadora da conduta apresentada para cada um (Husserl, 2013, p. 157-158). Tratado agora na esfera interpessoal, a exposição do emparelhamento e da apresentação do lugar originário do outro como referencialidade da experiência do mundo a

partir do aqui originário se complexifica na estrutura da comunidade de primeiro nível.

A estrutura intersubjetiva da comunalização é descrita por Husserl como dividida em dois níveis, sendo o primeiro fundante para segundo ao responder pela compreensão do outro como coexperienciador do mundo e da própria objetividade do mundo como natureza. Conforme o explicitado acima acerca da apreensão do outro no que lhe é característico, Husserl (2013, p. 157-158) conclui que no reconhecimento do outro como corpo somático e dotado de uma esfera primordial que inclui o mundo por ele vivenciado que se pode compreender a experiência de mundo como simultânea à própria a partir de uma nova perspectiva, a alheia. A partir dessa constatação, a natureza que antes era apreendida como reduzida cuja validade se originava exclusivamente da experiência do eu agora aparece como apreendida intersubjetivamente sendo objeto da experiência do outro assim como do eu (Husserl, 2013, p. 161). Apreendida pelo outro através da mesma estrutura intencional presente no eu que viabiliza a experiência própria do mundo, essa natureza surge como idêntica para os diferentes atos específicos e particulares condicionados pelo aqui originário de cada um que a experiência com os mesmos objetos apreendidos a partir de diferentes perspectivas (Husserl, 2013, p. 161-162). Por essa razão, a apreensão do outro como tal se mostra como fundamental para lidar com o tema do alheio de modo geral não restrito apenas ao intersubjetividade como para constituição da natureza para além do sentido reduzido nos termos de mundo objetivo.

Direcionando a investigação para o correlato do reconhecimento das demais subjetividades enquanto experienciando o mesmo mundo que o eu, a formação do caráter objetivo do mundo se expõe na sobreposição das experiências confirmadas como concordantes. Entendido o outro como co-apreensor de mundo cuja experiência é distinta e consonante com a minha, o fenômeno do mundo das coisas

A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

recebe um estrato que se sobrepõe àquele constituído pelo eu na sua esfera primordial como natureza reduzida ao qual se soma à experiência atual e possível do eu todas as experiências atuais e possíveis dos outros (Husserl, 2013, p. 162). Por meio da adição da experiência alheia ao sentido do mundo não tem como resultado a multiplicação de mundo por cada subjetividade considerada, o mundo se apresenta como idêntico a partir de diferentes sistemas de aparições individuais os quais visam os mesmos objetos e constataam neles as mesmas características mesmo que a partir de perspectivas diferentes (Husserl, 2013, p. 163). Husserl (2013, p. 164) indica como modo de confirmação da identidade unificada do mundo a experiência concordante experiência por todas as subjetividades que se encontram dentro de um padrão de normalidade cujos conteúdos aparecem de maneira consonantes e complementares. Dessa maneira, a objetividade é representada como aquilo que é válido para qualquer um aparecendo como idêntico nas experiências individuais.

De acordo com esses esclarecimentos, não haverá, por conseguinte, mais nenhum enigma quanto a saber como constituo em mim um outro eu e, mais radicalmente, como constituo uma outra mônada na minha mônada, e como aquilo que é em mim constituído pode ser precisamente experienciado enquanto outro; e, com isso, também não haverá mais nenhum enigma, dado ser inseparável do anterior, quanto a saber como posso identificar uma natureza em mim constituída com uma natureza constituída por outro (ou dito com a precisão necessária: com uma natureza constituída em mim enquanto constituída pelo outro) (Husserl, 2013, p. 164).

A resposta obtida para justificar a objetividade do mundo a partir da identificação das demais subjetividades como experienciando conjuntamente o mesmo mundo em diferentes perspectivas mantém no campo fenomenológica a explicitação do mundo objetivo. Comparativamente à abordagem naturalista, o fenomenólogo reitera que a apreensão do outro como provido de soma e como co-experienciador

do mundo tem como base a autodoação originária do eu e de seu mundo chamando atenção para o caráter de constituição do sentido desses fenômenos ao invés de considerá-los como pré-dados no mundo (Husserl, 2013, p. 166-167). Essa abordagem da intersubjetividade e da objetividade tem como característica a relação presente entre as subjetividades configuradas como mônadas que preservam a sua individualidade na não intercessão daquilo que as pertence no espectro primordial e que na comunicabilidade da experiência permitem a construção conjunta do mundo objetivo e do cultural a ser endereçado a seguir (Husserl, 2013, p. 167). A intersubjetividade transcendental como comunidade de primeiro nível se especifica como composta por todas as subjetividades possíveis, incluindo as atuais e passadas, co-experenciando mundo e co-validando as percepções alheias já dadas ou ainda por vir (Husserl, 2013, p. 169-168). Fundamentada nesse primeiro nível de comunalização, a comunidade de segundo nível tem como o seu correlato o mundo humano se diferenciando do nível que tem como correlato o mundo objetivo pela sua extensão além do modo de relação entre as subjetividades que dele participam.

O segundo nível de comunalização se diferencia do primeiro entre outros pelo vínculo formado entre os seus membros que se engajam por meio da atitude pessoal agindo sobre o mundo objetivo constituído como correlato do primeiro nível da comunalização. Após esclarecer o primeiro nível de comunalização e responder pela constituição intersubjetiva do mundo objetivo, Husserl (2013, p. 167) introduz o segundo nível de comunalização como tema vinculado à formação do mundo humano cujo desenvolvimento não pode ser realizado de modo pleno em *Meditações Cartesianas*. A comunidade de segundo nível se sobrepõe com o sentido da subjetividade enquanto humana em que o outro aparece como provido de humanidade além da constituição psicofísica e em relação ao eu como ser-um-para-o-outro (Husserl, 2013, p. 168). De forma correlata, o mundo, que se apresenta para o eu, detém

um significado humano para além da sua formação de carácter objetivo que se manifesta não apenas para a subjetividade própria, mas, também, para a subjetividade em geral dado o carácter geral da estrutura da consciência (Husserl, 2013, p. 169). Portanto, verifica-se que a comunidade de segundo nível inclui a dimensão da pessoalidade e dos conteúdos de significado humano que se sobrepõe ao estabelecido no nível anterior da objetividade desprovido desse horizonte.

Essas comunidades se relacionam complementarmente visto que a de carácter humano se fundamenta naquela que estabelece a objetividade preservando a individualidade de cada uma dessas estruturas que estão presentes paralelamente na vida de toda subjetividade. A compreensão da constituição da comunidade de segundo nível é apresentada como de fundamental importância para a fenomenologia sendo a premissa desse esclarecimento a resposta às comunidades de primeiro nível e o resultado o esclarecimento teórico do nós intencional e dos atos sociais (Husserl, 2013, p. 170). Com a resposta pela comunalização de segundo nível em seu carácter social, de modo análogo ao manifesta da comunidade de primeiro nível e sua dimensão psico-física, é alcançada a compreensão do modo de constituição dos objetos espirituais no mundo físico individualmente e na sua totalidade como mundo espiritual (Husserl, 2013, p. 170). Entretanto, a comunidade de segundo nível e o mundo constituído por ela efetivamente por meio dos atos dos seus membros não aparece disponível para todos nos moldes da comunidade de primeiro nível e o mundo objetivo, a despeito da estrutura que baseia essa comunalização estar presente em todos (Husserl, 2013, p. 170). Assim a comunidade de segundo nível não engloba universalmente toda subjetividade inclusa no padrão de normalidade em uma única formação intersubjetiva, mas como estrutura geral disponível para toda subjetividade a partir da qual uma pluralidade de núcleos se estabelece.

Indicado o caráter pessoal e a extensão distinta das comunidades de segundo nível, as subjetividades se relacionam com essas comunidades de modo distinto daquelas de primeiro nível diante do aspecto de pertencimento e não pertencimento e o papel formativo das primeiras. Como mencionado acima, a comunalização de segundo nível assim como a de primeiro nível constitui parte da subjetividade, mas no que tange à de natureza social ao invés de ter como correlato apenas um mundo objeto constitui diversos mundos culturais dos quais cada eu participa (Husserl, 2013, p. 171). Dado que cada subjetividade se mostra como necessariamente membro de uma comunidade e de um mundo cultural dentre os diversos mundos culturais constituídos, o eu se comporta de maneira distinta em relação àquele que pertence e que não pertence ao mesmo mundo cultural assim como com relação aos conteúdos desses diferentes mundos (Husserl, 2013, p. 171). Em relação ao mundo que lhe pertence, a subjetividade encontra nos seus conteúdos o legado histórico da comunidade social da qual participa e reconhece na própria identidade individual aquilo que caracteriza essa coletividade, de tal maneira que os conteúdos constituídos nessa formação intersubjetiva aparecem para os membros da comunidade como disponíveis de maneira originária mesmo aqueles anteriores à existência individual (Husserl, 2013, p. 171). Logo, toda subjetividade se encontra implicada na(s) sua(s) comunidade(s) originária(s) que contribue(m) para a sua formação e que orienta(m) a sua ação sobre o mundo, incluindo o seu posicionamento acerca das comunidades alheias.

Cada homem compreende, para começar, o seu mundo circundante concreto ou a sua cultura, no seu núcleo e com um horizonte para desvendar, e compreende-o precisamente enquanto homem da comunidade que lhe dá historicamente forma. Uma compreensão mais profunda que abra o horizonte do passado, que é codeterminante para a compreensão do presente, é, por princípio, possível para qualquer membro dessa comunidade, com uma certa originalidade que só para

A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

ele é possível e que está vedada para os homens de outra comunidade que entrem em relação com esta comunidade (Husserl, 2013, p. 171).

O eu se comporta de maneiras distintas em relação às comunidades humanas às quais pertence e aquelas que lhe são alheias, as últimas aparecem em referência à comunidade própria que experiencia originariamente enquanto as outras aparecem apenas mediatamente. Em relação às comunidades humanas outras, o fenomenólogo descreve o lugar de não neutralidade a partir do qual cada um tem contato com o que lhe é alheio na esfera humana porque cada um analisa esses conteúdos a partir do lugar primordial da comunidade humana própria (Husserl, 2013, p. 172). De modo similar à estrutura da comunalização de primeiro nível, cada subjetividade humana tem acesso direto apenas aos conteúdos das comunidades das quais participa e é a partir desse horizonte acessível originariamente que ele compreende a comunidade alheia e os seus conteúdos em uma derivação de sentido (Husserl, 2013, p. 172). Essa experiência mediata dos conteúdos constituídos por uma comunidade humana da qual o eu não pertence ocorre por meio da intropatia em que o alheio surge com base naquele mundo que está imediatamente disponível (Husserl, 2013, p. 172). As diferenças na possibilidade de acesso às comunidades em que o eu pertence ou não são fundamentais para o esclarecimento posterior da abordagem fenomenológica da história como historicidade.

Um dos elementos fundamentais para a compreensão da comunidade de segundo nível reside do esclarecimento do tipo de gênese que permite a construção de unidades intersubjetivas portadoras de significados humanos que se estendem para além da duração de uma vida. Em *Meditações Cartesianas*, Husserl (2013, p. 173) introduz o tema da generatividade sem desenvolvê-lo plenamente justificando que era necessário abstrair desse problemática na obra de introdução geral dada a profundidade e complexidade do tema. Mesmo não tematizada sistematicamente nas meditações renovadas, a generatividade aparece

descrita como a espécie de gênese que torna possível a construção do mundo espiritual por parte dos homens de geração em geração apesar da constante renovação do grupo de indivíduos que agem em direção a essa unidade de objetividades humanas (Husserl, 2013, p. 173). Essa estrutura generativa é identificada pelo fenomenólogo como base da experiência subjetiva de mundo humano em sua concretude total que inclui desde o posicionamento individual a partir da educação e das crenças transmitidas intergeracionalmente ao pertencimento à dada nação, sendo todos esses acontecimentos explicitáveis no âmbito da fenomenologia transcendental. Desse modo, a generatividade representa no que se refere à comunidade de segundo nível a estrutura *a priori* que viabiliza a formação do mundo humano na transmissão de conteúdos intersubjetivamente e intergeracionalmente que une esses membros em um vínculo de pertencimento.

Os esclarecimentos apresentados sobre a comunidade de segundo nível e os elementos fundantes do seu estabelecimento são aprofundados em *A Crise da Humanidade Europeia e a Fenomenologia Transcendental*. Em *Crise*, Husserl (2012, p. 244) desenvolve profundamente o conceito de comunidade de segundo nível retratando a relação do eu com as demais subjetividades implicadas nesse vínculo como companheiros de vida além de coapreensores de mundo. Presentes uns para os outros como companheiros de vida e pautado pelos interesses, valores, crenças, metas, etc. que são conteúdos do mundo cultural partilhado, as subjetividades incluídas em uma comunidade de segundo nível manifestam um direcionamento comum das suas ações tornando a forma como interagem com a objetividade coerente, conjunta e intergeracionalmente engajada (Husserl, 2012, p. 87). Como exemplo desse tipo de orientação intersubjetiva, o fenomenólogo aponta para a formação das instituições de caráter científico que manifestam uma padronização da ação dos seus membros dirigida pelo conteúdo aceito entre os membros que compõe o mundo cultural a partir do qual eles

orientam a sua prática (Husserl, 2012, p. 89). Aqui se torna visível de modo mais claro a comunidade de segundo nível como portadora de uma identidade, o seu papel na formação dos membros que a ela pertencem e a possibilidade de esclarecimento da formação dessa unidade como uma empreitada de natureza histórica.

Por meio dessa seção, o texto lida com a questão da intersubjetividade na fenomenologia husserliana aberta pela seção anterior que nega a postura solipsista no pensamento do autor. Nota-se que a intersubjetividade é retratada em diferentes níveis todos em conformidade com o âmbito da investigação transcendental e a forma de conhecimento nele obtido, de tal maneira que não se interessa pela emissão de juízos objetivistas ou descrições da factualidade e sim pela explicitação da estrutura intencional que viabiliza a possibilidade da experiência intersubjetiva captando o que lhe é essencial. Com o viés característico da investigação fenomenológica, a intersubjetividade é retratada na experiência do outro como corpo somático e como coexperienciador de mundo, cuja generalização para o universo das mônadas efetivas e possíveis dá acesso à comunidade de segundo nível e ao seu correlato do mundo objetivo. Complementarmente, os outros aparecem como pessoas em sua dimensão humana agindo em relação ao mundo objetivo conforme as habitualidades da conduta por eles adotada que tem também como generalidade o estabelecimento de comunidades de segundo nível com o seu correlato da formação do mundo humano e os seus objetos espirituais na pluralidade que lhe é exclusiva. Nessa última estrutura intersubjetiva está contemplado o principal objeto do texto enquanto comunidade portadora de uma identidade construída historicamente e generativamente esclarecida que, enquanto tal, cobra antes do seu tratamento a lida com o tema da história na fenomenologia husserliana.

4 O problema da história na fenomenologia husserliana

A história se apresenta como um tema incontornável no tratamento da comunidade de segundo nível dado que a própria construção dessa unidade intersubjetiva se caracteriza como histórica diferentemente da que a precede. Um olhar superficial sobre a fenomenologia husserliana pode estranhar a inclusão desse tema com tamanha ênfase em suas obras tardias, contudo, a análise da sua produção desvela o desenvolvimento sistemático de estudos que pudessem responder pelos fenômenos sócio-históricos. Apenas indicando o processo de desenvolvimento do interesse e da construção de fenomenologia da história, o texto se dirige ao conceito husserliano de historicidade de grande importância para compreender a abordagem fenomenológica do âmbito histórico assim como para descrever a natureza histórica da comunidade de segundo nível. Ainda com o propósito de viabilizar uma maior clareza sobre a comunidade identitária, a generatividade tem o seu conceito geral apresentado como a forma de gênese por meio da qual as comunidades humanas transmitem seu sentido fundante.

Por meio da leitura das primeiras obras escritas por Edmund Husserl se nota que o tema da história não se apresenta como um dos primeiros a serem abordados por sua filosofia, constatação que não anula a preocupação genuína com o horizonte histórico dada tardiamente. Uma das interpretações sobre o surgimento do tema da história no pensamento husserliano aponta para o intercâmbio do fenomenólogo com Dilthey registrado na obra *Filosofia como Ciência Rigorosa*. Nessa obra, a perspectiva diltheyana acerca das ciências do espírito dado o relativismo constatado pelo fenomenólogo como resultante dessa abordagem (Husserl, 2007, p. 56-57) e a incapacidade de responder pelos princípios dos fenômenos que endereça superficialmente na esfera da factualidade (Husserl, 2007, p. 47). Desenvolvida em obras como *Ideias I*

e II e os artigos publicados na revista *Kaizo* e mencionada em *Meditações Cartesianas* ao tematizar a habitualidade da consciência, a história assume um lugar de grande relevância na fenomenologia husserliana em *Crise* sendo qualificada como central e essencial a filosofia como tal (Husserl, 2013, p. 149). Ainda que haja o reconhecimento do fenomenólogo da dimensão histórica como parte fundamental da vida e da necessidade de se esclarecer as estruturas de essência que fundamentam esse caráter histórico através da fenomenologia (Husserl, 2013, p. 307), a necessidade de esclarecimentos prévios e do desenvolvimento de investigações sistemáticas para endereçar fenomenologicamente a história é indicada como um dos motivos para o tratamento tardio dos fenômenos sócio-históricos (Husserl, 2013, p. 180). Portanto, o conhecimento dos fenômenos históricos manifesta um nível de complexidade superior que não poderia ser delineado tampouco respondido nos estágios iniciais da construção da teoria fenomenológica, mas que são reconhecidos muito antes do seu tratamento sistemático no pensamento de Husserl.

A partir das particularidades da abordagem fenomenológica em geral e da impressão dela sobre o problema da intersubjetividade, é possível deduzir que o tema da história conforme essa abordagem não se identifica com aquele presente na história como historiografia. Na compreensão fenomenológica da história, o investigador se ocupa de clarificar o sentido presente no factualmente dado apreendendo a construção passada, o estágio presente e a projeção futura do fenômeno tematizado (Husserl, 2012, p. 56). Acerca das particularidades da abordagem fenomenológica da história, o filósofo explicita que o tratamento na história na fenomenologia não pode ser confundido com a descrição de natureza factual e causal dos fatos como realizado nos estudos de orientação historiográfica (Husserl, 2012, p. 57). Por essa razão, Husserl (2012, p. 28) considera a factualidade serve como base da investigação fenomenológica numa compreensão se volta para a sua

motivação interior, mas os fatos em si não podem ser utilizados para a contestação das evidências obtidas na investigação fenomenológica da história dado que eles representam fragmentos do sentido final muitas vezes obscuro para os próprios atores que participam da sua efetivação (Husserl, 2012, p. 58). Desse modo, a fenomenologia nem ignora os fatos nem tem como o seu ponto de partida e chegada os mesmos, mas se vale deles para alcançar uma clareza de essência na captura do sentido que motiva a realização dessas atualidades factuais.

[...] claro que a verdade específica de tal consideração teleológica da história [relativa à perspectiva da história intencional] não pode jamais ser decisivamente refutada com recurso à citação de testemunhos autobiográficos documentais dos filósofos passados [configurados como elementos fáticos]; pois ela só se demonstra na evidência de um olhar crítico de conjunto que, por detrás dos fatos históricos, dos filosofemas documentados e das suas aparentes divergências e aproximações, faz cintilar uma harmonia final de sentido (Husserl, 2012, p. 58).

Conforme essa descrição da abordagem fenomenológica da história, o conhecimento e a relação com a factualidade histórica se distingue da interpretação objetivista dessa esfera sendo menos relevantes para fundamentação e o resultado obtidos. Na compreensão fenomenológica da história, o investigador se ocupa de clarificar o sentido presente no factualmente dado apreendendo a construção passada, o estágio presente e a projeção futura do fenômeno tematizado (Husserl, 2012, p. 56). Acerca das particularidades da abordagem fenomenológica da história, o filósofo explicita que o tratamento na história na fenomenologia não pode ser confundido com a descrição de natureza factual e causal dos fatos como realizado nos estudos de orientação historiográfica (Husserl, 2012, p. 57). Por essa razão, Husserl (2012, p. 28) considera a factualidade serve como base da investigação fenomenológica numa compreensão se volta para a sua motivação interior, mas os fatos em si não podem ser utilizados para a contestação

das evidências obtidas na investigação fenomenológicas da história dado que eles representam fragmentos do sentido final muitas vezes obscuro para os próprios atores que participam da sua efetivação (Husserl, 2012, p. 58). Em resumo, ainda que a fenomenologia parta dos fatos e tenha neles uma fonte válida não tem como pretensão descrevê-los nem explicá-los uns pelos outros, mas captar o sentido motivador que orienta o agir dos sujeitos históricos como a verdade oculta na factualidade.

A perspectiva husserliana da história se diferencia pela identificação desse campo como fundado para além da objetividade, pelo engajamento na atitude pessoal dos agentes históricos com o mundo e pelo vínculo desses sujeitos com uma comunidade da qual os projetos surgem. Considerada a atitude pessoal como aquela na qual o eu se decide e se posiciona em relação ao mundo objetivo formando um caráter pessoal próprio (Husserl, 2013, p. 105-106), o comportamento da unidade intersubjetiva na ação conjunta e intergeracional fundante da história se enquadra no horizonte da atitude pessoal dado o posicionamento dos seus membros sobre o mundo com base em habitualidade de caráter intersubjetivo que motiva a coerência e conjunção da ação (Husserl, 2012, p. 234-235). Além da característica da pessoalidade, a fenomenologia husserliana considera os sujeitos históricos como pertencentes a sua comunidade de caráter humano sendo a compreensão das suas ações individuais dada a partir da explicitação do sentido que motiva essa comunidade como um todo (Husserl, 2012, p. 406-407). Nesse sentido, a história na fenomenologia husserliana ganha o viés de historicidade como a compreensão do sentido que motiva a ação de uma dada comunidade presente como diretriz para os seus membros no passado, no presente e no futuro (Husserl, 2012, p. 406). Por conseguinte, os fenômenos de natureza históricos são compreendidos no interior da comunidade dos quais se originam integrando a historicidade dela com a clarificação dos conteúdos que transmitidos generativamente guiam a atitude dos membros ao longo do tempo.

Certamente a estrutura que possibilita a transmissão do sentido que fornece a compreensão da história a partir de dentro dos fatos precisa ser tematizada como o *a priori* que permite o surgimento de tais fenômenos em primeiro lugar. Husserl (2012, p. 419-420) define a generatividade como forma de constituição intersubjetiva e intergeracional de sentido, a qual permite a transmissão do sentido entre os sujeitos históricos e possibilita a construção do mundo humano colaborativamente por diferentes gerações. Referindo-se à generatividade, toda instituição duradoura tem desvelada a sua forma de síntese por meio da explicação realizada ali acerca dos atos que possibilitam a criação, manutenção e transformação de um sentido originário e comum aos membros dessa entidade intersubjetiva que ultrapassa o decurso de uma geração (Husserl, 2013, p. 246). Tematizando os indivíduos que participam dessa comunidade de segundo nível que tem como correlato uma instituição humana de caráter duradouro, a relação estabelecida entre o legado do conteúdo herdado pode acontecer em sentidos distintos, sendo a contribuição do mundo cultural formado pela unidade subjetiva presente para os seus membros através de uma postura passiva de aceitação e conformidade, de apropriação crítica ou de transformação do que lhes são dados (Husserl, 2012, p. 309). Independentemente do tipo de comportamento notado acerca dessa herança, toda subjetividade é ser de uma historicidade particular à comunidade da qual participa simultaneamente como formado e formador, logo, como herdeiro e agente dessa história particular.

Na clarificação da estrutura generativa se encontra um dos pilares do aprofundamento do conceito de comunidade de segundo nível posto que por meio dela se explica como os sentidos que na sua coletividade são o correlato dessa unidade são desenvolvidos pelos membros. Toda pessoa como sujeito histórico está vinculado generativamente a uma comunidade de segundo nível como portador do passado que a concerne e herdeiro dos avanços galgados por outros, assim como subjetividade

operante nessa historicidade que contribui para manter, enriquecer e alterar seus rumos (Husserl, 2012, p. 406). A fenomenologia endereça esse horizonte da constituição intersubjetiva e intergeracional de sentido que estrutura a história e o pertencimento da subjetividade a um mundo humano por meio do esclarecimento do *a priori* da gênese generativa como regularidade intencional desses fenômenos (Husserl, 2012, p. 406). Além da captura do modo de transmissão desses conteúdos, as investigações do filósofo acerca dos fenômenos sócio-históricos também se dirigem a instituições específicas que servem de exemplo para o acesso ao funcionamento dessa gênese, mas também são apreendidos, em um nível distinto, naquilo que as particulariza por meio da recuperação do sentido original que as motiva e das transformações decorridas por meio do método retrospectivo histórico e crítico (Husserl, 2012, p. 15-80). Logo, a compreensão da estrutura generativa atuante na formação da comunidade de segundo nível tem a sua tematização em duas propostas: 1) quando se compreende como o sentido pode ser gerado, transmitido, etc., na formação da historicidade das comunidades em geral ou 2) quando se volta para uma comunidade específica e para o caminho do sentido que a orienta através da história.

Cada homem está, como pessoa, nas suas conexões generativas, as quais, entendidas pessoal e espiritualmente, estão na unidade de uma historicidade; esta não é somente uma consequência de factuais passadas, mas em cada presente, na sua factialidade, está implicada como uma herança espiritual escondida, como o passado que formou a pessoa de hoje e, como a formação da mesma, nela está intencionalmente implicada. A isto prende-se o vago saber geral de cada homem do seu ser e do seu pertencimento a uma geração; mas esta não é para ele, em geral, como uma cadeia de pessoas presentes e há muito mortas que, não obstante mortas, existem ainda hoje (com os seus pensamentos e obras repetíveis com qualquer frequência que se queira, reproduzíveis por meio de um recompreender) em ato, fertilizando, promovendo e, eventualmente, também travando sempre de novo os pensamentos dos presentes, em qualquer caso a motivá-los na sua existência profissional (Husserl, 2012, p. 406).

Para realizar as investigações conforme a segunda proposta, o estudo retrospectivo histórico e crítico é introduzido em *Crise* como ferramenta capaz de recuperar a trajetória de uma comunidade desde sua instituição inaugural. A autocompreensão da instituição a qual o membro pertence ocorre com a recuperação da geração do sentido que orienta uma dada comunidade de segundo nível da qual participa pelo uso do método retrospectivo histórico e crítico (Husserl, 2012, p. 13). O funcionamento do método retrospectivo consiste na abordagem da historicidade de comunidade a qual o membro pertence em um zigue-zague que vise desvelar o sentido original que motivou a formação da comunidade dada no presente e que também se volte para o momento presente para compreender as mudanças ocorridas no passado e as que irão se desdobrar no futuro (Husserl, 2012, p. 46). Como investigador que desenvolve um estudo utilizando o método do estudo retrospectivo, o questionamento parte do próprio pertencimento à comunidade que é interrogada na sua geração e que como vinculada à subjetividade está originariamente disponível nos seus conteúdos como herança (Husserl, 2012, p. 293), diante dessa herança se dá o retorno à origem dessa comunidade e do seu correlato como instituição inaugural do sentido que a motiva (Husserl, 2012, p. 13) incluindo metas que caracterizavam esse projeto e orienta as ações (Husserl, 2012, p. 57). Além da explicitada função de clarificação do sentido originário e do processo de efetivação e transformação desse sentido na historicidade da comunidade, o método retrospectivo se encontra aplicado como ferramenta de crítica do estágio atual dessa realização histórica e de projeção de novas metas e novos redirecionamentos a serem perseguidos pela comunidade no futuro.

Nessa seção, o texto tratou da abordagem fenomenológica da história com o propósito de fornecer mais um elemento para a clarificação da estrutura da comunidade de segundo nível portadora de uma identidade historicamente construída. Nesse processo, verificou-se que a história tem a pretensão de apreender aquilo que se esconde por

trás do manifesto na factualidade como o sentido motivador dos gestos de cada ator histórico distinguindo de uma análise descritiva dos fatos explicados casualmente como na historiografia. Essa pretensão de conhecimento histórico se funda em um conceito de história também distinto como historicidade que se compõe como pessoal, comunitário e generativo. Este último conceito é brevemente tocado com a sua definição como forma de síntese dos fenômenos históricos que permite a transmissão de conteúdos de modo interpessoal e intergeracional viabilizando a formação de instituições duradouras em que há ação coletiva e coerente dos membros por gerações. Até o momento antecipada, a relação entre a história, a generatividade e a comunidade de segundo nível evidencia a impossibilidade de compreender separadamente essas estruturas dado a contribuição que cada uma tem para a efetivação da outra como será exposto com mais detalhes a seguir.

5 A identidade comunitária como problema fenomenológico generativo em Husserl

Depois de desmistificar o enquadramento do pensamento husserliano como teoria solipsista, apresentar a abordagem da intersubjetividade presente na fenomenologia transcendental e tematizar a abordagem fenomenológica da história e a esfera de síntese generativa, a investigação se dirige ao seu objeto principal que a caracterização da comunidade de segundo nível como portadora de uma identidade que pode ser explicitada a partir da aplicação do método retrospectivo em razão da sua formação de caráter histórico generativamente formado pela ação dos membros que a ela pertencem. Por meio dessa análise, o texto defende que a fenomenologia husserliana, além de não ser solipsista, endereça a intersubjetividade na sua esfera mais concreta relativa à sua dimensão social e histórica por meio dos conceitos da comunidade de segundo nível como formação

intersubjetiva intergeracional, da generatividade como forma de gênese dos fenômenos sócio-históricos e do método retrospectivo histórico crítico enquanto ferramenta que possibilita a recuperação da trajetória do sentido motivador pertencente a uma comunidade de segundo nível.

Ao descrever o conceito de comunidade de segundo nível anteriormente, verificou-se que esse conceito resguarda particularidades em relação ao primeiro nível de comunalização que endereça o outro na sua universalidade como co-experienciador do mundo ao qual o eu se vincula atribuindo a ele credibilidade. No horizonte da comunidade de segundo nível, a generalidade absoluta cabe apenas à possibilidade de cada subjetividade estar vinculada com outros partilhando um mundo humano, mas esses conteúdos são distintos em cada uma das formações intersubjetivas específicas formadas a partir da possibilidade universal e as subjetividades que as partilham se vinculam com o pertencimento a uma dada totalidade de conteúdos humanos. Esse conteúdo correlato da comunalização de segundo nível é análogo àquele que se encontra na identidade pessoal como a habitualidade que é composta pela coerência da conduta pessoal em relação ao mundo objetivo através do hábito, mas também das metas, crenças, valores, etc, mas que passam da esfera individual para a coletiva tanto na validade quanto na formação. As subjetividades que partilham um dado mundo humano a partir da comunalização de segundo nível recebem e constroem juntas uma identidade que permite que eles ajam sobre o mundo como um nós intencional que realiza generativamente projetos coletivos.

Como mencionado, a comunidade de segundo nível tem como a sua forma de síntese a generativa sendo formada para além da extensão de uma vida humana de modo intersubjetivo e intergeracional. Isso significa que a construção do seu correlato como um mundo humano que se sobrepõe à objetividade tem origem em um esforço coletivo realizado ao longo de décadas, séculos, milênios pelos membros dessa comunidade que depende justamente da espécie de síntese que possibilita a

transmissão de sentido que orienta essa ação coletiva. Dessa forma, a identidade da comunidade de segundo nível está para a generatividade assim como a identidade pessoal está para a forma de síntese genética, representando a estrutura por meio da qual essa habitualidade é construída.

Abordada generativamente, a comunidade de segundo nível particular é elucidada com a recuperação do processo de formação da identidade desde o surgimento do seu sentido motivador, passando pelos desenvolvimentos históricos obtidos pelos membros, ao estágio atual e sua projeção futura por meio da ferramenta já apresentada do método retrospectivo. Aquele que integra a comunidade de segundo nível tem acesso aos seus conteúdos em uma autodoação similar àquela que o eu tem de sua própria identidade e pode, a partir da herança do mundo humano em que está situado, retornar para o momento fundador da instituição da qual participa. A partir daí, o investigador tem o parâmetro do sentido original para realizar uma avaliação do estágio presente de desenvolvimento do projeto comum que norteia a comunidade, assim como pode compreender os acontecimentos passados para além historiografia factual dessa entidade em relação ao que era o visado e não efetivamente dado em cada ação. Por meio desse mecanismo, as ações dos membros e a trajetória da comunidade podem ser analisadas de uma perspectiva crítica que se aplica tanto ao passado e ao presente quanto ao futuro, ao último porque esclarecida a intenção original e conhecido o progresso obtido até o presente se torna possível construir planos para a ação dos membros atuais e por vir.

O caso mais desenvolvido por Husserl em *Crise* de aplicação do método retrospectivo histórico e crítico se encontra no tratamento da humanidade europeia determinada como comunidade de segundo nível com o projeto comum do desenvolvimento científico. Por meio do método retrospectivo e de dentro dessa unidade intersubjetiva e intergeracional que é a comunidade europeia, o fenomenólogo retorna à

instituição originária da humanidade europeia identificado com o surgimento da filosofia na Grécia Antiga com o sentido originário do projeto de construção de conhecimento à serviço de uma vida esclarecida. Esse formato específico de conhecimento contrasta fortemente com aquele visado no momento presente pela comunidade da humanidade europeia agora influenciada pelo modelo objetivista e utilitarista de ciência. Constatada a crise da humanidade europeia diante da frustração do seu projeto inicial, o passado dessa instituição é endereçado visando explicitar quais e como se estabeleceram os desvios que conduziram a comunidade para um lugar distinto daquele previsto. Na recuperação dessa construção generativo por meio do método retrospectivo, a transformação do sentido é identificada por dentro da ação dos sujeitos históricos e a influência da ciência galilaica na filosofia moderna se mostra como um evento fundamental para o redirecionamento da humanidade europeia. A fenomenologia transcendental é defendida pelo autor como forma de retomada do sentido inaugural que motivou a humanidade europeia na busca de um conhecimento radicado na vida, representando assim o caminho futuro para o que o intuito inicial se cumpra naquilo que é denominado instituição final.

Referências

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. First book: General Introduction to Pure Phenomenology. Hague: Kluwer Academic Publishers Group, 1983.

HUSSERL, Edmund. *Ideas pertaining to a pure phenomenology and phenomenological philosophy*. Second book: Studies in the Phenomenology of Constitution. Collected Works. Hague: Kluwer Academic Publishers, 1989.

HUSSERL, Edmund. *La filosofía como ciencia estricta*. La Plata: Terramar, 2007.

A identidade comunitária como problema
fenomenológico generativo em Husserl

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

Etiologia da crise: entre a invenção e a origem

*Carlos Eduardo David Rodrigues Alves*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.05>

1 Introdução: etiologia da crise

Edmund Husserl (1859-1938) nos apresenta na primeira metade do século XX, uma investigação sobre a etiologia da crise que abala a Europa, propondo-nos um projeto de renovação do Homem e da Cultura e, por conseguinte, da própria filosofia. Essa tematização, se bem que tardia, nos escritos husserlianos, fora provocada frente a uma humanidade em desespero à procura de um sentido ao absurdo vivido no período entre guerras. Para Husserl, a crise da humanidade europeia tem origem na crise das ciências europeias.

Afinal, porém, como falar de uma crise das ciências, levando em conta todo o desenvolvimento científico desse período? O contexto do início do século XX é marcado por um otimismo ingênuo em relação ao progresso das ciências positivas, acreditava-se que a ciências com o todo seu desenvolvimento científico e tecnológico elevariam a humanidade a valores cada vez mais elevados, a caminho de um progresso genuíno. O positivismo pregava nessa direção, porém, terminada a guerra, a realidade que se apresenta é totalmente oposta. Nas palavras de Husserl em carta enviada a William Hocking (03/07/1920), “A guerra pôs a

¹ Licenciado em Ciências Sociais pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Atualmente, é mestrando do Programa de Pós-Graduação em Filosofia da UFF e graduando de filosofia (UFF). E-mail: carlos_david@id.uff.br

descoberto a indescritível miséria, não apenas moral e religiosa, mas filosófica da humanidade”. E, em outra oportunidade, agora, a Winthrop Bell (11/08/1920) afirma:

A guerra, o pecado mais universal e profundo da humanidade em toda a sua história, colocou em prova todas as ideias vigentes em sua impotência e inautenticidade. [...]. A guerra do presente, transformada em guerra do povo no mais estrito e horroroso sentido da palavra, perdeu todo seu sentido ético².

A Europa encontrava-se fragmentada por nacionalismos bélicos, promovidos por ideologias totalitárias que, conseqüentemente, conduziram a perda do seu sentido e ao seu adoecimento. Diante o estado de desamparo da humanidade europeia, Husserl, se pergunta sobre o significado da ciência para a vida humana, porém, impregnada pelos ideais positivistas, nada tem a dizer sobre as questões decisivas para humanidade. É nesse sentido, que emerge a necessidade de se promover uma etiologia da crise, apontando para um sentido de renovação da cultura, tanto no âmbito individual, como coletivo.

Podemos entender essa crise das ciências, enquanto um modo restrito como as ciências no tempo de Husserl vivenciaram o ideal de ciência. A filosofia e a ciência possuem uma indissociabilidade para Husserl (2012, p. 20), recuperando o ideal de ciência inaugurada pelos gregos, no qual, a filosofia apresenta-se enquanto uma “ciência primeira e universal. As ciências seriam ramos gerados a partir da filosofia primeira”. Imbuídas, porém, pelos os ideais positivistas esquecem esse solo originário e acabam por reduzir a própria ideia de ciência, a uma mera ciência de fatos. Deste modo, a crise da ciência passa a ser resultado de uma perda. A perda da significação da ciência para a vida humana. Gera um esquecimento da origem da ciência enquanto um fenômeno de

² As cartas são citadas na HUA XXVII: Aufsätze und Vorträge (1922-1937), T. Nenon und H.-R. Sepp (Hrsg.), 1989, p. 12.

cultura, de ser constituída e de ter um sentido radicada no solo de tal humanidade. Nas palavras de Husserl (2012, p. 3):

Esta inversão não diz respeito à sua cientificidade, mas ao que a cientificidade, ao que a ciência em geral tinha significado e pode significar para a existência humana. A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências positivas, e cegar pela “prosperity” a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são as decisivas para uma humanidade genuína.

Assim sendo, a crise diagnosticada por Husserl revela uma crise de fundamentos éticos da humanidade e, da própria ciência em geral, uma perda do entendimento de suas bases e, por conseguinte, do seu sentido e do seu significado para a Humanidade Europeia. Husserl, desde o começo do século XX, já alertava sobre os perigos da concepção do naturalismo para o campo teórico, denunciando o projeto psicologista, de base naturalista, em incorrer em contrassensos teóricos e, por fim, desembocar em um relativismo cético. Na segunda década desse século, ficará mais evidente as implicações e os perigos dessa abordagem para o campo da cultura. Por isso, Husserl, avisa-nos da necessidade da ciência ter uma consciência ética no seu desenvolvimento progressivo. Nas palavras dele:

Em suma: a pergunta pela eventual função necessária da Ciência — seja no primeiro desenvolvimento, seja no desenvolvimento por ascensão progressiva (desenvolvimento no sentido de um continuado escalar de valores) — para uma coletividade humana que se determine a si própria à Humanidade e que esteja consciente de si segundo esta ideia-final (Husserl, 2014, p. 61).

Essa consciência desvela a necessidade de uma escolha em prol de uma retomada ética que, por sua vez, sugere algo que fora esquecido, mas que precisa ser resgatado. A palavra crise remete à escolha ou decisão, o que significa que, no seio da história da humanidade europeia, foi tomada a decisão de seguir um caminho cético, algo como uma

inconsciência do caminho traçado que conduzirá a razão a uma série transgressões. Husserl na busca de desvendar a origem desse desvio vai trazer à luz a estratégia de um pensar retrospectivo, para assim, buscar na história da filosofia, o desvio da origem.

Essa análise histórica intencional tem a sua importância ao revelar estruturas intencionais de propagação e de alargamento responsáveis à vivência da ideia diretriz de ciência. Com isso, mais que um registro histórico e factual, que condiciona o ver histórico a uma série de contingências, Husserl quer ver as evidências de uma etiologia, da origem de um sentido pertencente às relações entre as gerações de cientistas e suas práticas. Esse sentido desvela, além das ações conscientes dos cientistas em prol de um método capaz de conhecer a natureza, a consideração sobre uma pressuposição latente, isto é, o esquecimento de um sentido fundamental que está na origem das ciências da matemática da natureza.

2 Distinção essencial na experiência do mundo intuível

A escolha de Husserl para ilustrar esse sentido, se deve a Galileu, uma figura paradigmática, ao mesmo tempo, um descobridor e encobridor. Um grande descobridor no que tange à física moderna e um encobridor à medida que consolida a substituição da natureza pré-científica intuível pela natureza idealizada. Deste modo, a investigação husserliana se insere nas condições que propiciaram a formação desse sentido³. No qual, só foi possível a partir das teorias e práticas herdadas dos predecessores de Galileu, assim como, a sustentação de um novo sentido será fundamental para o empreendimento científico de seus sucessores. O autor reconhece que mesmo aqueles que estudam a matéria, incluindo eles próprios e seus leitores, estão sob a influência de

³ A transformação do sentido moderno de natureza enquanto uma natureza idealizada.

Galileu (Husserl, 2014, p. 44). Isso faz com que, inicialmente, tenham uma compreensão limitada dos deslocamentos de sentido que ocorreram nas épocas subsequentes a Galileu até os tempos mais recentes. Esses deslocamentos de sentido afetam e até dificultam a análise das motivações e implicações das ideias de Galileu. Nesse sentido, a compreensão do início da ciência moderna da natureza e seu novo estilo metodológico só pode ser alcançada plenamente ao olhar retrospectivamente para o seu desenvolvimento. No entanto, sem uma compreensão adequada do início, o desenvolvimento subsequente, como desenvolvimento de sentido, permanece obscurecido.

Assim, o autor propõe uma abordagem no sentido de avançar e retroceder em “zig-zague”⁴, onde a observação histórica e a crítica histórica se complementam. Nesse jogo recíproco, a clareza em um aspecto traz esclarecimento para o outro e vice-versa. Assim, o parágrafo 9 de *Krisis* nos conduz a uma análise histórico-intencional das práticas geométricas, revelando os impactos do avanço da ciência geométrica para o próprio sentido desse novo ideal de ciência. Husserl observa que, sem se dar conta, Galileu acabou concebendo o mundo numa acepção geométrica, substituindo o sentido primordial do mundo por idealidades. Isso leva Husserl a estabelecer uma distinção essencial entre o domínio da geometria e o domínio da experiência pré-teórica do mundo, logo no início do parágrafo 9.

No item A, do parágrafo 9 da *Krisis*, Husserl argumenta que o mundo geométrico pertence às idealidades puras, sendo construído por formas puras e exatas, não permitindo qualquer mudança em relação ao empírico. Husserl enfatiza que, ao nos confrontarmos com a experiência do mundo intuível, intuímos os corpos nos quais verdadeiramente vivenciamos, com todo o seu conteúdo concreto de experiência. Esses

⁴ “sem uma compreensão do início, este desenvolvimento, como desenvolvimento do sentido, é mudo. Não nos resta senão o seguinte: temos de avançar e retroceder em “zig-zague” (cf. Husserl, 2014, p. 46).

corpos não são meros corpos geométrico-ideais, mas sim entidades reais, com todas as suas propriedades e características particulares. Husserl ressalta que, mesmo a possibilidade de transformar arbitrariamente esses corpos na nossa imaginação, as possibilidades ideais alcançadas não são exatamente as possibilidades geométrico-ideais. Não são as figuras puras e geométricas que podem ser inscritas no espaço ideal, como os corpos puros, as retas puras, os planos puros e outras figuras puras. A fantasia só pode transformar figuras sensíveis em figuras sensíveis novamente (Husserl, 2012, p. 18). Dessa forma, as coisas no mundo circundante estão em meio a uma oscilação do que é meramente típico. Nas palavras do Husserl: “sua identidade consigo mesmas, sua permanência temporal e sua igualdade com outras coisas são apenas aproximações” (Husserl, 2012, p. 18). Essa gradualidade está presente em todas as alterações e igualdades possíveis. O filósofo também destaca que essa gradualidade se manifesta nas figuras abstratamente apreendidas dos corpos empiricamente intuídos e suas relações. Há uma gradualidade de maior ou menor perfeição, e o interesse prático satisfaz-se plenamente em um certo grau de perfeição. Com a mudança de interesses e o progresso da técnica, o ideal de perfeição desloca-se constantemente, e “há sempre um horizonte aberto de melhoramento imaginável, a conduzir sempre mais além” (Husserl, 2012, p. 18).

Em resumo, Husserl enfatiza que as figuras espaciais e temporais experienciadas no mundo circundante são graduais e aproximativas, não sendo puramente exatas ou ideais. Isso, é claro, se opõe inevitavelmente às figuras ideais. Essa distinção acentua uma gradualidade inerente às percepções das coisas no mundo. O que é percebido em sua unidade nunca é percebido enquanto o mesmo de forma pura, mas, sim, abrange sempre um horizonte de experiências possíveis de um mesmo objeto. Desta forma, os corpos do mundo intuídos não são exatos; são “mais ou menos reto, plano, circular, etc” (Husserl, 2012, p. 18) e a perfeição dessas

figuras está relacionada aos interesses práticos e técnicos, e o ideal de perfeição está em constante movimento.

Isso posto, o mundo circundante se caracteriza a partir de intuições aproximativas, tanto em seu ser próprio, quanto em seu ser com outros, restringidos a uma dimensão típica⁵. O que necessariamente, aponta para uma distância essencial das figuras sensíveis para as figuras puras. Essa distância é compensada através de recursos metodológicos capazes de aproximar as formas puras, das formas do mundo. Essas tecnologias, seriam capazes de atenuar a distância, porém, não poderiam converter as formas sensíveis, em formas puras. Por isso, essa mediação sempre estaria condicionada a uma relação em graus mais ou menos perfeitos, onde o mais perfeito estaria vinculado a um maior preenchimento dos interesses práticos (Husserl, 2012, p. 18). O que significa, que os objetos geométricos não são percebidos no mundo imediatamente, mas somente, a partir de uma construção metódica que extrai do mundo pré-teórico, idealidades.

3 Matemização indireta: a relação entre os *plena* e figuras geométricas na construção do conhecimento científico

Diante da distinção de figuras-limites e das figuras dos corpos no mundo intuível, Husserl aborda a questão de como é possível uma objetivação do mundo concreto e a construção de um conhecimento concreto da natureza⁶. Ele menciona que, por meio da matemática pura aplicada à natureza, a episteme, a ciência objetiva do mundo, é preenchida na esfera das figuras geométricas. Isso leva à ideia de uma

⁵ Aqui cabe o entendimento que Husserl (1973, p. 36) traz de tipificação, na obra experiência e juízo, ele vai trabalhar a ideia de tipificação enquanto um “*a priori* geral, um pré-conhecimento que é uma generalidade indeterminada, mas que permanece identificável como o mesmo, como um tipo pertencente *a priori* a um reino de possibilidades *a priori*”.

⁶ Husserl (2012, p. 26) abre item C se perguntando sobre “o que possa significar uma matemização indireta”.

natureza construtivamente determinável em todos os aspectos. Husserl, entretanto, reconhece que existe uma dificuldade em tratar diretamente as qualidades específicas dos sentidos que completam concretamente os momentos espaço-temporais das figuras do mundo corpóreo. Essas qualidades (*plenum* sensível) não podem ser tratadas como as próprias figuras e precisam ser consideradas como manifestações de um mundo objetivo (Husserl, 2012, p. 27). Assim, para alcançar o conhecimento objetivo desse mundo, é necessário tornar matematizáveis indiretamente os momentos que não são diretamente matematizáveis pela matemática pura, como as qualidades sensíveis. Essa matematização indireta permite que esses momentos sejam incorporados ao conhecimento objetivo.

O pensamento fundamental de Galileu foi impulsionado pela motivação de encontrar uma explicação matemática para as qualidades específicas dos sentidos experimentadas nos corpos intuídos. Ele percebeu que essas qualidades não poderiam ser matematizadas diretamente, como as figuras geométricas, mas havia uma conexão regular entre elas e as figuras que essencialmente lhes pertenciam. Husserl então se refere a essa conexão como estando “regularmente irmanados”⁷. Ao questionar o que está predeterminado pela forma do mundo universal e pelo estilo geral invariante do ser no mundo intuível em constante mudança, Galileu reconheceu que a forma espaço-temporal abrange todos os corpos em relação à figura e que as figuras requerem as qualidades específicas dos sentidos, e vice-versa. Além disso,

⁷ No contexto de Husserl (2012, p. 27), o termo “regularmente irmanados” refere-se à ideia de que as qualidades específicas dos sentidos (como cores, sons, cheiros) e as figuras geométricas estão intrinsecamente relacionadas e interconectadas de uma maneira particular. Husserl argumenta que as qualidades sensíveis e as figuras geométricas não podem ser separadas completamente, pois elas estão irmanadas, ou seja, intimamente relacionadas e interdependentes. Não se trata apenas de uma conexão casual ou acidental, mas de uma relação regular e sistemática. Essa irmandade regular implica que existem padrões ou regularidades nas relações entre as qualidades sensíveis e as figuras geométricas. Por exemplo, certas qualidades sensíveis, como a cor, podem estar associadas a determinadas figuras geométricas. Essa associação pode ser baseada em regularidades perceptivas ou em princípios de correspondência entre a experiência sensorial e as formas geométricas.

ele percebeu que existe uma causalidade geral que liga os momentos abstratamente separáveis do concreto. Husserl, contudo, chama atenção para o fato dessa hipótese não ser algo obvio para a tradição de Galileu; quer dizer, não era intelectualmente justificável afirmar que qualquer alteração experimentável das qualidades específicas dos corpos dependesse causalmente de ocorrências no domínio das figuras. Em função disso, não permitiria estabelecer uma correspondência causal direta entre as alterações das qualidades específicas e as ocorrências no mundo das figuras⁸. Galileu, todavia, já estava familiarizado com a idealização da forma espaço-temporal e a construção da geometria pura, bem como a aplicação prática da matemática. Sendo assim, considerou que as qualidades específicas dos sentidos, como cores, sons, temperaturas, e outras, podem ser fisicamente indexadas como ocorrências no mundo das figuras. Por exemplo, considere a cor de um objeto, embora não possamos expressar diretamente a cor em termos matemáticos, podemos identificar padrões de comprimento de onda associados a diferentes cores e estabelecer relações matemáticas entre esses comprimentos de onda. Essas relações podem ser expressas por meio de equações e modelos matemáticos que descrevem a interação entre a luz e a percepção visual.

Assim, o pensamento fundamental de Galileu foi impulsionado pela tentativa de encontrar uma explicação matemática para as qualidades específicas dos sentidos experimentadas nos corpos intuídos. Ele percebeu que havia uma relação regular entre essas qualidades e as figuras geométricas, e essa percepção levou à ideia de uma

⁸ Nas palavras de Husserl (2012, p. 28): “Em outras palavras: não é *a priori* intelecionável o fato de que uma alteração qualquer experienciável de qualidades específicas dos corpos intuíveis, imaginável na experiência efetiva e possível, dependa causalmente de ocorrências no estrato do mundo abstrato das figuras, de que ela tivesse, por assim dizer, a sua imagem correspondente no domínio das figuras, de tal modo que cada alteração completa da totalidade dos plena tivesse a sua imagem correspondente causal na esfera das figuras. Assim posto, este pensamento poderia parecer temerário”.

matematização indireta e à possibilidade de uma matematização integral, onde todas as ocorrências do lado das qualidades específicas dos sentidos poderiam ser determinadas objetivamente através de um método indutivo particular. Galileu, então, opera a partir desses recursos técnicos deixados pelos predecessores, com o qual, se destaca a agrimensura. Em mão dessas novas técnicas que aproximam a dimensão empírica da dimensão pura, surge a possibilidade da pretensão de Galileu em estudar a natureza como multiplicidade matemática. Essa intenção oculta uma ingenuidade essencial: Galileu acaba por não questionar a origem do próprio conhecimento geométrico, herdado pela tradição, e isso influi numa busca do conhecimento do mundo natural, tendo como expectativa, chegar ao verdadeiro conhecimento. Essa busca desdobra-se em um ideal de ciência que restringe o conhecimento a uma melhor efetividade no desenvolvimento dessas tecnologias e em sua aplicação referente ao instrumental teórico. Desta forma, o interesse na técnica se modifica, abre-se a necessidade de uma exigência ainda maior no aperfeiçoamento das técnicas “e o ideal da perfeição desliza, assim, sempre mais além” (Husserl, 2012, p. 18). Existe, como que, um horizonte aberto de “melhoramento imaginável”, e o geômetra se encontra nesse horizonte, sempre interessado na conversão de figuras-limites, no aperfeiçoamento de formas exatas. Desta forma, a dimensão primordial do mundo é esquecida, e a dimensão geometrizable do mundo é posta como uma esfera primordial para apreensão do conhecimento do mundo.

4 O esquecimento do mundo da vida: o desvio promovido por Galileu

Husserl considera uma negligência fatal por parte de Galileu não ter questionado a operação originária que doa sentido à geometria, a qual atua como idealização sobre o solo original de toda a vida teórica e prática, ou seja, o mundo imediatamente intuível, intuível dos corpos. O

cientista italiano não considerou que o livre imaginar transformador desse mundo e de suas figuras proporciona apenas figuras empiricamente intuíveis possíveis, e não figuras exatas. Era necessário compreender as motivações e a nova operação requeridas pela idealização que só então se mostraria propriamente geométrica. Segundo os métodos geométricos herdados, tais operações não eram mais ativadas de forma viva e, menos ainda, elevadas reflexivamente à consciência teórica como métodos internamente produtores do sentido da exatidão.

Desta forma, parecia que a geometria, com seu próprio “intuir” apriorístico imediatamente evidente e seu pensamento correspondente, criaria uma verdade absoluta autônoma que seria aplicável sem questionamentos. Sendo a matemática a disciplina mestra responsável para guiar as ciências no seu desenvolvimento, nos termos de Galileu (1978, p. 119): “a natureza está escrita em linguagem matemática”. A natureza passou a ser compreendida, propriamente, como uma natureza idealizada. Assim, para a natureza ser compreendida na sua integralidade, bastava um método capaz de descrever e prever as regularidades dos fenômenos de forma exata. Como consequência, o ser verdadeiro das coisas é esquecido e ocultado por uma roupagem de símbolos (*Ideenkleid*) da “matemática e ciência matemática da natureza” (Husserl, 2012, p. 41). Ora, Galileu e os cientistas que o seguiram não perceberam que essa aparente obviedade era uma ilusão. O sentido da aplicação da geometria possui uma fonte de sentido complexa. É precisamente com Galileu que começa a substituição da natureza pré-cientificamente intuível pela natureza idealizada. O que antes era apenas um procedimento técnico adquire um estatuto de realidade e, com isso, perde-se de vista o sentido originário do fundamento do sentido das ciências da natureza. Nas palavras de Husserl (2012, p. 41): a “roupagem das ideias faz com que tomemos pelo verdadeiro ser aquilo que é o método”.

Husserl enfatiza que qualquer estudo retrospectivo ou filosófico que busque compreender o sentido desse trabalho artificial na geometria sempre se detém na natureza idealizada, sem alcançar plenamente o propósito final da nova ciência da natureza, inseparável da geometria. Esse propósito deveria estar desde o início voltado para à vida pré-científica e seu mundo circundante, um fim que está enraizado nessa vida e deve se referir ao mundo da vida. É somente a esse mundo, com seus horizontes infinitamente abertos e desconhecidos, que o pesquisador da natureza, assim como todos os seres humanos que habitam esse mundo, podem, enfim, voltar todas as suas questões práticas e teóricas, buscando uma referência teórica.

5 Considerações finais

Husserl aborda com profundidade o processo de matematização da natureza, destacando um desvio crucial que ocorreu desde Galileu. Esse desvio consiste na “substituição do mundo efetivo e experienciável — o nosso mundo da vida cotidiano — pelo mundo matematicamente substituído das idealidades. Essa substituição foi transmitida rapidamente aos físicos de todos os séculos seguintes” (Husserl, 2012, p. 38), resultando em uma transformação fundamental na forma como compreendemos e estudamos a natureza.

No mundo da vida, encontramos todas as figuras corpóreas que nele se inscrevem. Nós mesmos vivemos nesse mundo de acordo com nosso modo de ser somático pessoal. Ao mesmo tempo, não encontramos nesse mundo da vida nenhuma idealidade geométrica, nem o espaço geométrico, nem o tempo matemático com todas as suas figuras. A matematização da natureza, portanto, nos afasta das origens da intuição e do sentido prévio, reduzindo o mundo da vida a um substrato matemático idealizado. Esse desvio tem consequências profundas para

nossa compreensão da realidade exigindo, pois, uma reflexão cuidadosa sobre o sentido e o propósito da matematização na ciência.

Uma das principais preocupações de Husserl em sua análise da crise nas ciências da natureza está relacionada à matematização da natureza e ao conseqüente afastamento do sentido originário. Ao adotar o método matemático como principal ferramenta para a explicação dos fenômenos naturais, as ciências da natureza passaram a focar exclusivamente nas propriedades quantificáveis e mensuráveis, negligenciando as qualidades subjetivas e a experiência direta do mundo pré-teorético. A matematização da natureza implicou em uma mudança na forma como o mundo era compreendido. O sentido originário, caracterizado pela vivência subjetiva, pelo espanto diante do desconhecido e pela aspiração ao conhecimento efetivo do mundo e da natureza, foi preterido em prol de uma perspectiva matemática que busca traduzir a realidade em termos de propriedades numéricas. Nesse sentido, o mundo perdeu sua dimensão de mistério e o cientista passou a focar exclusivamente nas relações causais e nas leis matemáticas que regem os fenômenos observáveis. Em função disso, ao negligenciar o sentido originário, as ciências da natureza se afastaram de uma compreensão mais profunda e abrangente do significado das suas próprias operações.

Em suma, a análise de Husserl sobre a crise nas ciências da natureza revela um desvio significativo no modo como compreendemos o mundo. A matematização da natureza, embora tenha trazido avanços científicos importantes, afastou-nos do sentido originário e da experiência direta do mundo pré-teorético. Ao priorizar o método matemático e as propriedades quantificáveis, negligenciamos as qualidades subjetivas, a vivência pessoal e o mistério inerente à realidade. Essa abordagem reducionista limita nossa compreensão do mundo e impede uma apreensão mais profunda e abrangente do seu significado.

A crise das ciências da natureza, conforme apontada por Husserl, não é apenas uma crise teórica, mas também uma crise de fundamentos éticos e existenciais. A perda do sentido originário e a ênfase excessiva na matematização indireta das qualidades sensíveis resultaram em uma distorção da relação entre ciência, humanidade e cultura. A humanidade europeia, imersa em uma crise profunda, precisa recuperar o sentido perdido, voltar-se para o mundo da vida e resgatar a dimensão de mistério e significado que foi deixada de lado. Devemos buscar um equilíbrio entre a matematização necessária para a objetividade científica e a preservação do sentido originário, da subjetividade e da experiência humana. Somente assim poderemos superar a crise das ciências e renovar a cultura, tanto no âmbito individual quanto coletivo.

Assim, pois, a reflexão de Husserl nos convida a repensar o papel da ciência, resgatando o sentido originário e buscando, enfim, uma abordagem mais compreensiva⁹, que valorize não apenas as propriedades quantificáveis, mas também as qualidades subjetivas, os valores éticos e a relação profunda entre a humanidade e o mundo. Ao fazê-lo, podemos abrir caminho para uma compreensão mais ampla e significativa da realidade, possibilitando um desenvolvimento genuíno tanto da ciência quanto da cultura.

Referências

GALILEI, G. *O ensaiador*. Trad. Helda Barraco. São Paulo: Abril Cultural, 1978.

HUSSERL, E. *Experience and judgment: investigations in a genealogy of logic*. Routledge and Kegan Paul, 1973.

HUSSERL, E. *Aufsätze und Vorträge (1922-1937)*. T. Nenon und H.-R. Sepp (Hrsg.), 1989.

⁹ No sentido de nada excluir. A necessidade de incluir todos os aspectos da realidade em contraposição à atitude ingênua que considera apenas o que pode ser quantificável.

Etiologia da crise: entre a invenção e a origem

HUSSERL, E. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Trad. Diogo Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, E. *Europa: crise e renovação*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2014.

O princípio histórico transcendental e a enfermidade da razão

Elisandra da Silva Carneiro¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.06>

1 Introdução

Da reflexão de Edmund Husserl em *Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental*, tratamos o princípio histórico transcendental e a enfermidade da razão. A partir da ideia de crise das ciências e da humanidade, o filósofo apresenta um diagnóstico de sua época ao identificar a redução positivista de certa concepção de ciência. Ele reflete sobre a possibilidade de recuperação do sentido perdido pela humanidade ante aos riscos prementes, tanto de acontecimentos históricos que sinalizaram para ocorrência da barbárie, quanto da incapacidade da ciência em discernir o ‘sentido’. Tal problemática não esgota uma análise apenas teórica ou acerca do estatuto das ciências, mas remete também a questões éticas, além de revelar que a imposição do paradigma das ciências empíricas-analíticas tenta submeter a filosofia ao naturalismo. Entretanto, a filosofia é tida por Husserl como a única ciência capaz de estabelecer o ideal de organicidade própria do *éthos* humano.

Nessa direção, ordenaremos os argumentos da análise do seguinte modo: primeiro, buscando explicitar as causas da crise tendo por base as relações da ciência com a filosofia; segundo, compreender as razões da crise da filosofia considerando o *éthos* europeu advindo do

¹ Universidade Federal do Ceará – UFC. E-mail: elisandratorquato@hotmail.com

mundo grego; terceiro, apresentar em que consistem os riscos da referida crise que afetam a racionalidade. Ora, Husserl argumenta que é preciso recuperar o sentido original da filosofia como ciência universal, pois seus fundamentos universais devem se orientar no sentido de mediante seu método rigoroso unir o mundo da ciência da natureza e o mundo do espírito. Urge que se compreenda que tal crise não foi causada pelo racionalismo, mas por sua alienação, pela absorção do naturalismo. Daí resulta que sem valores éticos a ciência e a tecnologia nem sempre contribuem para o desenvolvimento humano e podem conduzir a situações trágicas. Tal compreensão justifica a própria defesa de Husserl da filosofia como ciência fundamental e a necessidade de se retornar às grandes questões metafísicas, mediante a função da Europa por meio de sua finalidade.

Husserl então diagnostica a crise europeia que se reflete no distanciamento do próprio sentido racional da vida e no afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, como por exemplo, a destruição e o genocídio durante a primeira guerra mundial. Diante disso, aponta que a única saída para a crise é mediante a filosofia, cujo papel fundamental permite que a razão triunfe definitivamente sobre o naturalismo.

2 Uma reflexão sobre as causas da crise europeia

A Filosofia como Ciência de Rigor, A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia, bem como *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* de Husserl são escritos, de modo muito específico, serão refletidos, aqui em nosso trabalho a partir da premente indagação: qual a necessidade da filosofia como ciência primeira? Para cumprir essa intenção é pertinente situar as causas da crise europeia, a partir da crise das ciências e das relações destas com a Filosofia e sua pretensão de ciência rigorosa, no contexto da Modernidade. No passo seguinte, é oportuno entender essas razões sobre o viés do *télos* peculiar

a Europa, retomando as razões de a Filosofia ter saído dos trilhos que lhe remete a uma organicidade e ao *éthos* peculiarmente europeu, advindo do mundo grego. Posteriormente, convêm apresentar em linhas gerais em que consiste a crise e quais os riscos para a humanidade europeia da não retomada de uma Filosofia universal. E em decorrência do exposto, perceber as saídas para a situação europeia que será mais adiante delineada.

Desse modo, se deve iniciar tentando compreender as causas da crise europeia, a partir da crise das ciências, tanto as ciências da natureza, quanto as ciências do espírito, visto que, Husserl advoga que não adoecemos somente na corporeidade, mas também na cultura. É que a enfermidade europeia explicita o fato das ciências do espírito tão ricamente desenvolvidas não terem prestado o mesmo serviço que as ciências da natureza cumprem com excelência em sua esfera. Trata-se, portanto, de constituir bases sólidas a este saber fundante, a ciência primeira, de modo a garantir bases sólidas às ciências do espírito.

De acordo com Husserl, se pode dizer que naquele período de seus escritos, era perceptível o avanço e a importância dada às ciências naturais, denotada a partir da excelência em seus resultados, como também, é inegável todo o progresso técnico e científico obtido pelas mesmas. Destarte, na perspectiva apresentada, com o desenvolvimento das ciências da natureza tem-se certo retrocesso das ciências do espírito, relegando no plano desse domínio, o enfraquecimento das ciências do espírito como ciências subalternas às ciências da natureza. A respeito da supremacia das ciências naturais e o que elas acabaram por significar ou não para uma humanidade autêntica e para a existência humana, vejamos as seguintes considerações presentes em *A Crise da Humanidade Europeia* (2012, p. 3):

A exclusividade com que, na segunda metade do século XIX, toda a visão de mundo do homem moderno se deixou determinar pelas ciências

positivas, e cegar pela “*prosperity*” a elas devida, significou um virar as costas indiferente às questões que são decisivas para a humanidade genuína. Meras ciências de fatos fazem meros homens de fatos.

Conforme se percebe, ocorreu uma apreciação e vivência desmedida com base simplesmente nas ciências naturais. Assim, o mundo das ciências permaneceu desligado da vida. Em outros termos, as ciências naturais, desvinculadas das ciências do espírito e, especialmente, quando ambas (ciências da natureza e espírito) não estão baseadas em princípios metafísicos² acabam, por tão somente contribuir para a formação de homens incapazes de se voltar a ideais norteadores de uma coletividade e que visem o bem comum, quando contrariamente, se tornam tão somente meros homens de fatos. Isso é, sujeitos a

²No aristotelismo, a filosofia primeira se caracteriza pela investigação das realidades que transcendem a experiência sensível, bem como, pelo fornecimento de um fundamento a todas as ciências particulares, mediante a reflexão a respeito da natureza primordial do ser. Para Aristóteles (384 a. C), a filosofia primeira “não se identifica com nenhuma ciência particular, pois nenhuma outra ciência considera o “ser enquanto ser em geral”, ao mesmo tempo em que estuda as causas primeiras de todas as coisas. Segundo a tradição filosófica, Aristóteles e Platão foram os primeiros a especular de forma racional sobre possíveis fundamentos imateriais ou abstratos que seriam a base da realidade material. Foram eles que iniciaram os questionamentos que denominamos de metafísicos, apesar de não terem utilizado esse termo, criado mais tarde por Andrônico de Rodes (séc. I a.C.). Husserl, quando fala em filosofia primeira se liga a essa tradição filosófica e, em certa medida, a Descartes que buscou colocar a metafísica em bases puramente racionais. Descartes, em suas *Meditações sobre a Filosofia Primeira*, afirma ser necessário pôr em suspenso todo “saber” minimamente dubitável. A dúvida se torna, assim “hiperbólica”, revestindo-se de função metafísica e epistemológica. O propósito cartesiano não é instaurar um reino artificial de indecisão e relativismo, mas o de iniciar um Saber que mereça esse nome, fundando-se a si mesmo e não podendo ser posto em dúvida ou suspenso, nem mesmo se aceitarmos certas entidades enganadoras. Uma evidência que correspondesse a seu próprio fundamento, ou seja, auto fundamentadora (um saber que fosse uma certeza) seria encontrada, para o pensador francês, na fórmula que afirma que existo necessariamente se e quando penso. A ligação entre pensamento e existência é indubitável. Se estou pensando, existo. Mesmo quando me engano, existo enquanto penso; e na hipótese de o mundo sensível ser uma ilusão, enquanto penso, eu sou uma coisa pensante verdadeiramente existente. Husserl na introdução às *Meditações Cartesianas* diz que a fenomenologia transcendental por ele articulada poderia ser denominada como uma espécie de neo-cartesianismo, ainda que tenha rejeitado o seu conteúdo doutrinal, por outro lado, concorda com Descartes em um ponto fundamental, visto que, ambos pensam um “projeto de uma filosofia que fosse ao mesmo tempo uma ciência e o fundamento de todas as ciências no sistema de uma ciência universal.” (Ricoeur, 2009, p. 176). Logo, a fenomenologia torna-se “filosofia primeira” mediante sua autorreflexão radical e, por isso, universal, na qual o filósofo observará as “coisas” na sua pureza original e imediata, orientando-se unicamente por elas.

intempéries que podem ser irreversíveis em determinados aspectos, tais como, o cultural.

Em outros termos teria que existir, em Husserl, uma hierarquização e no topo uma filosofia primeira, a fim de que pudesse dar conta dos problemas referentes à vida e à cultura. Simplesmente, as ciências como estavam constituídas, sob um viés positivista, mesmo com o progresso em suas referidas áreas, não poderiam dar conta de questões da alçada da metafísica. Tais ciências, em sua utilidade e se baseando no verificável, sujeito a mudanças e também elas, em suas raízes necessitavam de um saber fundante e a elas superior. Husserl advoga que seria necessário superar a própria ideia de ciência concebida, aos moldes positivistas e, portanto, considerando desimportante a metafísica. Ainda assim, salienta-se que nem sempre essas ciências estiveram em desarmonia com sua referência interna, a filosofia, que deveria ser não apenas uma dentre as ciências: A filosofia deveria ser a “ciência”, não mera ramificação sujeita aos caprichos de um conhecimento que se baseasse na pura observação e que só era considerado válido caso fosse verificável com os métodos das ciências reinantes. Tal influência dos métodos e dos princípios das ciências para fundamentar a filosofia é uma ideia empobrecida, que visa subalternizar algo que deve funcionar como guia, causando a crise. Trata-se de uma crise de sentido, uma crise cultural. Crise que afeta a ética e a política, a vida e a existência humana. Isso porque as ciências, sobretudo as ciências naturais do ponto de vista existencial, embora tendo algo a dizer sobre a vida humana, ocorre de modo incompleto ou insuficiente ao se considerar esse prisma, nos deixando a mercê de mudanças contínuas no sentido de adotar um enraizamento gnosiológico fundante. Há que se superar a própria ideia de ciência e reconhecer o *télos* peculiar europeu e a sua única possibilidade de guia seguro, em consonância com aquilo que propõe o sentido da filosofia grega, ou seja, que estabeleça uma harmonia entre a Ciência e as demais ciências particulares.

Tais ponderações implicam que, segundo Husserl, existe uma hierarquia entre as ciências e estaria ocorrendo uma inversão, à medida que apenas as ciências da natureza e seu progresso técnico preponderavam sobre a Europa, não dando conta de estabelecer os fundamentos necessários à vida em comunidade. Nesse sentido, se tem aí um abandono das questões mais fundamentais de uma humanidade genuína. E aliado a isso, ainda a tentativa de fundamentar ou submeter às ciências do espírito às ciências da natureza. São justamente estes apontamentos que permitem compreender a necessidade de uma filosofia primeira que possa garantir os fundamentos das demais ciências a fim de superar a crise. A respeito dessa ausência de vínculos entre princípios universais e racionais que possam nortear as próprias ciências e, conseqüentemente que possa atribuir um sentido organizacional e ético ao mundo europeu diante da crise, Husserl (2012, p. 3) nota:

Na urgência da nossa vida — ouvimos — esta ciência nada nos tem a dizer. Ela exclui de um modo inicial justamente as questões que, para os homens nos nossos desafortunados tempos, abandonados as mais fatídicas revoluções são as questões prementes: as questões acerca do sentido ou ausência de sentido de toda esta existência humana. Não existem elas, na sua universalidade e necessidade para todos os homens, um estudo universal e a sua resposta também a partir de uma inteligência racional?

Desse modo, a preocupação de Husserl não está voltada à discussão acerca do sucesso alcançado pelas ciências, seu avanço técnico e científico, bem como, colocar em xeque a exatidão de seus resultados, ou seja, não diz respeito a sua comprovada cientificidade que tem seu valor para o campo científico e para suas aplicabilidades próprias. Para ele, o que está em questão é a relação das ciências com a vida e para com a existência humana. Para Husserl, a crise das ciências é também uma crise de sentido, que nada tem a dizer sobre a vida humana. Assim, as ciências carecem de estar em uma posição hierárquica, na qual fossem regidas por princípios universais e racionais. Logo, a crise das ciências

nos esclarece as causas da crise europeia, visto que contribuiu para a perca com a teleologia inerente à Europa. E isso à medida que não se contentando com seu papel, provocou certa inversão de funções indeléveis à humanidade, bem como, o fato do uso dos critérios naturalistas terem sido absorvidos pelo racionalismo.

Assim, de acordo com Husserl, é que essas ponderações cooperam para compreender a razão da tentativa frustrada na modernidade de resgatar a humanidade perdida. A razão disso consiste no fato de que a base para a fundamentação de uma ciência rigorosa e fundamental do espírito se funda em critérios naturalistas e, portanto, de ordem objetivista e dogmática, resultando em um racionalismo aberrante, desconexo com o que nos fará entender a teleologia histórica inerente à Europa.

Para tanto, no final do século XIX, a atenção de Husserl volta-se para o desenvolvimento das ciências positivas, como por exemplo, para o impulso das matemáticas. Ao mesmo tempo, a psicologia³ supõe poder dispensar a subjetividade e definir o seu estatuto científico com base no modelo das ciências da natureza. Diante disso, o neokantismo representou uma tentativa coerente de salvar a objetividade do conhecimento, separando o sujeito psicológico do sujeito puro. No

³ O ponto de partida da fenomenologia emergente de Husserl são as reflexões sobre a aritmética e sobre a lógica, visto que, estas áreas constituem um terreno privilegiado, por causa dos problemas que põem ao conhecimento, à medida que, definem leis *a priori*, verdades eternas e universais, bem como, verdades em si que não podem ser tomadas como produto da consciência, ou de modo mais simples, da simples organização do cérebro humano. Essa questão traz à tona o debate entre lógica e psicologia, posto que, conduz ao problema da verdade, isto é, se uma detém a forma da verdade, a outra, a reduz às leis do comportamento de um ser. Assim, enquanto a psicologia pressupõe uma ideia da lei irredutível a qualquer psicologismo, as proposições do lógico e do matemático se originam na subjetividade que anuncia. Husserl, no entanto, via com preocupação o vício interno de uma certa psicologia que fazia depender os enunciados ideais, bem como, os números e as funções dependentes das leis do pensamento humano. A solução encontrada por ele encontra-se no seu método de análise que implica uma nova compreensão de subjetividade, capaz de ir além do seu conteúdo psíquico real. Husserl refutará o psicologismo mediante às *Investigações Lógicas – Prolegômenos à Lógica Pura* (Kelkel; Scherer. 1982, p. 25).

entanto, o que o século exigia era uma filosofia primeira que pudesse dar conta do sujeito concreto e engajamento histórico. A escola brentiana em sua busca por explorar em distintas direções o campo da consciência e seus modos de relação ao objeto prepara o lugar da fenomenologia husserliana. Husserl busca uma descrição autêntica dos vividos, embora as pesquisas daquela escola permanecessem, todavia, no âmbito apenas da psicologia. Logo, ao se restringir ao fenômeno psíquico, postulado como indubitável, os problemas relativos ao ser e a verdade não satisfaziam uma radical exigência filosófica que deveria questionar, em nome das exigências do saber, a pretensão universal da psicologia. Ao esclarecer o que está em questão sobre a psicologia e sua pretensão, escreve Husserl em *A Crise das Ciências Europeias* (2012, p. 2):

Não está em questão o rigor da cientificidade de todas estas disciplinas, à evidência das suas realizações teóricas e dos seus concludentes resultados duradouros. Só não estamos tão certos em relação a psicologia, na medida em que pretende ser a ciência fundamental abstrata explicativa em sentido último para as ciências concretas do espírito.

Vale salientar que nem sempre as ciências estiveram alheias às questões pertinentes à existência humana, dado o fato de a filosofia funcionar como elo central com todas as demais ciências. A filosofia genuína assegura essa integralidade das ciências como um todo comprometido com suas funções externas conectadas com seu elo primordial e, portanto, garantindo a conexão das ciências com a vida e a existência humana. Essa evidência ajuda-nos a compreender a importância da filosofia como fundamento, guiando a humanidade, orientando as ciências, e dando novo significado às produções culturais.

Na acepção de Husserl, na modernidade fica perceptível o entusiasmo dos filósofos em um ideal filosófico que pudesse constituir uma nova filosofia, inspirada aos moldes gregos e, portanto, em um saber universal, ainda recordando sua gênese e sua aspiração de constituir um

rigoroso método. Mesmo assim, essas ousadas tentativas fracassaram, talvez pelo fato de ter perdido esse ímpeto impulsionador demonstrado de início. Simultaneamente a isso, se vê também os constantes entraves à efetivação da metafísica, em oposição ao sucesso prático das ciências. Além disso, vale dizer que o problema não se dá simplesmente nessa contraposição entre sucesso das ciências e insucessos da metafísica. Tais insucessos são sim razões externas que escondem razões internas causadoras e mais arraigadas: a própria dissolução interna daquilo que nos conecta ao todo fundamental, ligando a filosofia às ciências. Nesse contexto, a modernidade, de Hume a Kant, se constituiu na tentativa de retomar esse ideal filosófico e de acercar as razões da falha em estabelecer os métodos necessários, bem como, situar as causas dos fracassos eminentes. Volta a observar Husserl (2012, p. 7):

A crença no ideal da filosofia e do método, que guiava os movimentos desde o início da Modernidade, começa a oscilar; e isso não, por exemplo, pela simples razão exterior de que cresceu enormemente o contraste entre os constantes insucessos da metafísica e o ininterrupto e cada vez mais impressionante avolumar dos resultados teóricos e práticos das ciências positivas.

Isto posto, esse ideal da filosofia enquanto filosofia universal enfrenta um processo de dissolução interna se tornando diante dos insucessos, a constituir-se ela mesma como entrave, apresentado sobre a possibilidade de uma metafísica, em contraposição à realidade das ciências e seus constantes progressos científicos. Ora, esse ideal expressa o ímpeto por uma filosofia universal, de um ideal e de um método verdadeiro e autêntico que até então não teve seus anseios realizados efetivamente.

Os efeitos dessa situação da ciência filosófica provocam deficiências também nas ciências, dado que as suas funções e sentidos estabelecidos estavam em desarmonia com suas origens. Ademais, a crise da filosofia foi sentida peculiarmente pelas ciências, como ramos da

mesma. Logo, a crise da filosofia representou a crise das ciências modernas, conforme diagnostica Husserl. Assim se forma um círculo vicioso: a crise da filosofia como crise das ciências e vice versa, círculo esse que induz a problemática da crise europeia numa amplitude alarmante. Conforme expresso:

Assim, a crise da filosofia significa a crise de todas as ciências modernas enquanto elos da universalidade filosófica, uma crise inicialmente latente, mas que emerge depois cada vez mais a luz do dia, crise da própria humanidade europeia em todo o sentido da sua vida cultural, em toda a sua “existência” (Husserl, 2012, p. 9).

Diante disso, somente a metafísica denominada por Husserl como filosofia primeira, poderá dar conta de solucionar toda a problemática exposta, conforme dito que durante a modernidade se havia tentando fazer culminar os esforços modernos em uma *filosofia perennis*, ao passo que até se acreditou ter alcançado sucesso em seu método e criado condições para uma filosofia sistemática. Naquele sentido:

Coube a metafísica, a ciência das questões supremas e últimas, a dignidade de rainha das ciências, cujo espírito unicamente proporciona o sentido último a todos os conhecimentos, aos conhecimentos de todas as outras ciências (Husserl, 2012, p. 6).

3 A crise da cultura europeia como problema correlato à crise da filosofia

Uma vez já perscrutadas as causas da crise europeia por meio das ciências naturais e das ciências do espírito, sobretudo no que concerne à crítica realizada por Husserl ao naturalismo e ao psicologismo e suas conexões com a filosofia, se pode questionar a filosofia em outras vicissitudes, visando a questão a que esse escrito pretende responder, conforme apresentada no exórdio, ou seja, de que a partir de agora a

questão inicialmente posta pode se desdobrar em outras. Em função disso, quais os problemas enfrentados diante de uma Europa em que ceticismo, irracionalismo, relativismo e misticismo ganham voz e vez, se sobrepondo aos valores universais e perdendo a conexão com a finalidade europeia? Para responder a essa indagação e desenvolver a relação entre crise da filosofia e crise europeia, continuaremos a exposição por meio de *A Filosofia como Ciência de Rigor*.

Em consonância com Husserl, desde 1911, é exposta a necessidade da Filosofia se tornar ciência de rigor, para que pudesse dar conta de reger e fundamentar a vida ética, no entanto, nem mesmo na modernidade a filosofia conseguiu estabelecer um rigor metódico e, portanto, tornar-se ciência, ou seja, não conseguiu estabelecer um método seguro, seus fundamentos e problemas. Nesse sentido, muito mais as ciências naturais e do espírito conseguiram se fundamentar e se solidificarem, do que a filosofia, sendo segundo Husserl, importante que se pense a filosofia nesse contexto. Conforme exposto em *A Filosofia como Ciência de Rigor* (1965, p. 1):

Em nenhuma das épocas da sua evolução, a Filosofia soube satisfazer a pretensão de ser ciência de rigor — nem sequer no último período que, apesar de toda a multiplicidade e discordância de orientações filosóficas, progride numa evolução uniforme e contínua desde a Renascença até à atualidade.

Em Husserl, vê-se estabelecido a necessidade de uma Filosofia que possa se constituir como ciência de rigor, fazendo jus a sua origem e às comunidades históricas, ou seja, se trata de restaurar o verdadeiro lugar da filosofia, uma vez que ela está sendo compreendida como mero anexo das ciências, quando na realidade compreende o todo e deve se apresentar de modo soberano como guia da humanidade. Assim, sobre essa pretensão de ciência rigorosa desde seus primórdios e a constância deste anseio, avalia Husserl (1965, p. 1):

Desde os seus inícios, a Filosofia pretendeu ser ciência de rigor propriamente susceptível de satisfazer às supremas necessidades teóricas e de possibilitar uma vida ético-religiosa regulada por normas puramente racionais. Se foi com intensidade ora maior, ora menor, que esta pretensão se afirmou, nunca se chegou a renunciar completamente a ela.

Sob esse prisma, husserlianamente em foco, a constância da crítica à falta de rigor científico da Filosofia e a crítica, sobretudo ao modo como ela se apresentou na modernidade, atrelada à hegemonia do naturalismo e do desenvolvimento das ciências, trouxe consequências à humanidade, às nações europeias, bem como, ao homem em sua individualidade, embora com os seus vínculos a outros homens e, assim, desprovidos de ideais universais que os unifiquem. Dessa maneira, pensar uma filosofia rigorosamente científica consiste em valorizar a cultura humana e as sociedades, posto que sua manutenção vise garantir o bem comum.

Para Husserl, a necessidade de uma filosofia primeira é fator premente, visto que, dentre todas as ciências, ela se apresenta desde os seus primórdios e em seu sentido histórico como: a ciência, por excelência. Ou seja, como a representante do desejo humano para o conhecimento do absoluto e da necessidade da humanidade por um conhecimento que possa ser puro e rigoroso, que, enfim, possa propender a regulamentar uma organicidade geral se desenvolvendo perenemente ao longo dos tempos.

Ora, a filosofia não só não possui um método bem definido, como também não possui nenhum sistema. Isso significa dizer que a filosofia, com suas pretensões de a mais alta das ciências fica a mercê de mudanças contínuas e de ondas fugazes, dependendo de convicções particulares, de opiniões de determinados grupos, ou ainda, de determinados posicionamentos individuais. A pergunta é: é possível sem grandes agravantes para a humanidade toda essa sujeição de vai e vem de possibilidades, ou como questiona o próprio Husserl, podemos nos

satisfazer com isso? O filósofo se refere a isso como a imperfeição da filosofia, que como todas as ciências também assim o são. Como escreve Husserl (1965, p. 3):

Ora, a imperfeição da Filosofia é inteiramente diferente da de todas as ciências que acabamos de descrever. Não somente não dispõe de um sistema doutrinal completo e apenas imperfeito nos respectivos pormenores, — não dispõe de sistema algum. Tudo aqui é discutível, todos os juízos dependem da convicção individual, da escola, da “posição”.

Isso posto, a perfeição da filosofia seria alcançada somente à medida que se impusesse como ciência rigorosa. Pelo que se pode perceber, essa questão é retomada em *A Crise das Ciências Europeias*, uma vez que, quando no contexto do exposto, se apresenta que a situação espiritual da Europa requer uma indagação por uma ciência eidética⁴, ou seja, baseada em princípios da ordem do universal, do necessário, da ordem do absoluto. Uma ciência que seja oposta ao conceito de contingência, a simples empiria, a mutabilidade e a facticidade, em prol de um saber que ultrapasse a imediaticidade e a contingência. Husserl

⁴ O termo “ciência eidética” é considerado por Husserl um dos “alicerces” da nova ciência por ele fundada, posto que, a tarefa de salvar a filosofia diante do imperialismo metodológico das ciências naturais em fins do séc. XIX, passava pela compreensão desse conceito, ao lado de uma crítica feroz às ideias preconcebidas dos positivistas e empiristas da época. Para tanto, Husserl buscou distinguir entre ciências de fato e ciências de essências. As primeiras, referindo-se aos “cientistas naturais”, reclamam os procedimentos metodológicos da observação e da experimentação, os quais não estarão em postos privilegiados. As segundas, chamadas também de “puras”, como a matemática, lógica e “doutrina do tempo, do espaço, do movimento etc.” (Husserl, 2006, p. 42), terão como ato fundante último — e aqui entramos no coração da fenomenologia husserliana. — Uma apreensão intuitiva de essências” (Husserl, 2006, p. 42). Ainda assim, a fenomenologia husserliana não se põe como um idealismo absoluto, dissolvendo os objetos do mundo a meras construções filosófico-essencialistas. Isso porque uma intuição de essência só está aberta para nós, à medida que algo se nos apareceu “em carne e osso”, assegurando que a ciência em construção mantenha a premissa de ciência de fenômenos, só então a “reduzindo” ao transcendental. Husserl compreende que o “mundo” está aí “em carne e osso”, e isso significa que o mundo existe, independentemente de mim. Não estamos, portanto, diante de uma construção imaginária oriunda de um sujeito instalado em sua solidão absoluta de consciência.

(1996, p. 62-63) então diagnostica qual seria o problema da situação espiritual da Europa:

[...] os cientistas do espírito têm descuidado completamente até a colocação do problema de uma ciência pura e universal do espírito, indagando por uma ciência eidética (*Wesenslehre*) do espírito puramente como espírito, que investigue os elementos e as leis absolutamente universais que regem a espiritualidade, com o fim de obter explicações científicas em sentido absolutamente conclusivo.

Aos olhos de Husserl, refletir sobre a situação espiritual europeia remete a pensar em uma história do espírito, ou seja, a busca de um sentido especial peculiar às nações europeias. Assim, para perceber tal especificidade, é preciso compreender o novo sentido dado à Europa com o surgimento da Filosofia grega. Então, que características advindas da Filosofia e das ciências aos moldes dos gregos antigos, caracterizam a Europa, tornando-a singular e em que momento esse sentido foi rompido, ocasionando a crise? De fato, é na filosofia que se entenderá a formação espiritual da Europa, com sua finalidade histórica de fins infinitos e que rompido esse fim específico e essa razão fundamental, tornou-se uma razão aberrante, não a razão tal qual concebida pelos gregos, mas certo tipo de racionalidade que absorveu o naturalismo provocando sérios problemas a uma ciência que desde sua origem, se pretendia *eidética*, sob bases racionais.

Para Husserl, é necessário compreender a estrutura espiritual europeia e de que modo ocorreu a formação dessa espiritualidade. Assim, acompanhar essa exposição do torna possível perceber como característica espiritual da Europa, a unidade existente em sua estrutura espiritual, ou seja, ainda que se trate de povos ou nações diferenciadas, estes povos permanecem conectados por certo viés espiritual. Além disso, é importante frisar que essa estrutura espiritual possui uma história e essa unidade de vida vai além das diferenças existentes entre os povos, transcendendo-as. Trata-se de algo como um senso de pertença a

uma nação, conforme o texto de *A Crise das Ciências Europeias* (1996, p. 64):

Por mais hostilizadas que as nações europeias estejam entre si, conservam um peculiar parentesco interior no plano espiritual, que as penetra a todos e transcende as diferenças nacionais. É como um laço que une irmãos e nos dá, nesta esfera, uma consciência pátria.

Ademais, para compreender o processo de formação espiritual da Europa em Husserl, é oportuno, como já foi dito, de refletir sobre a história, ou seja, compreender qual o seu sentido, bem como, perceber que sua filosofia da história equivale à finalidade ou *télos*. Desse modo, trata-se do *télos* que deve nortear a história europeia, existente com base em uma razão tipicamente, como era concebida pelos gregos, baseada na Filosofia como saber universal, alheia à limitação do relativismo, do naturalismo e do misticismo.

Com isso, como as ciências naturalistas tendiam ao infinito, superando a mera descrição e o imediatismo, ainda que de modo peculiar, também a historicidade tradicional remete ao infinito, à medida que se compreende, conforme Husserl, que a humanidade perfeita, concorre na direção e evolução a um polo eterno, à medida, pois, que tanto o *télos* individual quanto o *télos* do globo deveria tender ao infinito. Em outros termos, todo o globo propende a essa finalidade infinita e, uma vez, que cada indivíduo, se conscientiza dessa importância de perseguir tal ideal para o bem viver, efetiva-se por meio das ações e da vontade e deixa-se guiar por regras e fundamentos normativos. Conforme exposto por Husserl (1996, p. 65) na citação que segue:

A humanidade psíquica nunca foi acabada e nunca será. O *télos* espiritual da humanidade europeia, no qual está compreendido o *télos* particular das nações singulares e dos homens individuais, situa-se num infinito, é uma ideia infinita para a qual tende, por assim dizer, o vir-a-ser espiritual global. À medida que, no próprio desenvolvimento, se torna consciente como *télos*, torna-se também meta prática da vontade

(*willensziel*), iniciando com isso uma nova forma de evolução colocada sob direção de normas e ideias infinitas.

Para o filósofo alemão, o *télos* é o sentido que orienta a humanidade europeia, de modo que a razão só se realiza por meio da filosofia. Assim, a filosofia, como saber teórico, possui um sentido teleológico de fins de razão infinitos. Ela se torna também um infinito que humaniza, de modo que somente essa ciência universal oriunda da Grécia Antiga possibilitou um tipo totalmente novo de criações espirituais, caracterizando o espírito espiritual europeu, bem como, constituído as bases para seu processo de formação.

Desse modo, a historicidade tradicional europeia remete ao infinito. Não se trata simplesmente do progresso ocorrido ao atingir o ideal de um dado período, em relação a outros e do desenvolvimento sucessivo que decorre dessa dinamicidade evolutiva cultural e ética. Não apenas, pelo menos, trata-se do dirigir-se a um ideal, em uma unidade de vida de um tempo determinado, mas consciente de que há possibilidades sempre novas de progredir humanamente. Ainda que o estar dirigido a uma norma é algo perene, se dá em uma evolução eterna, podendo ao usar um elemento comparativo, dizer que é como um túnel infinito que apesar da evolução ocorrida ao longo desse túnel. Túnel esse que sempre nos conduz a propor formas novas em direção a um ideal, por vezes, utópico, mas que, ao propô-lo, faz com que a humanidade rume em direção a este inalcançável, não o apreendendo. A essa altura, se alcança maior desenvolvimento em relação às etapas anteriores e, aproximando-se tanto quanto possível da luz inalcançável do fim do túnel.

Para Husserl, esse permanente estar dirigido a uma meta, ocorre pelo fato do homem conceber ideias, não apenas envolvendo-o individualmente no processo, mas conectando esse indivíduo com os demais indivíduos em um laço de vida que os induz ao progresso

humanitário. Esse processo remete a um modo de ser e de pensar ético, voltado à compreensão dos valores humanos no sentido da universalidade, de um ideal histórico teleológico capaz de dar conta das preocupações culturais que afligiam a Europa, à medida que seu estatuto antropológico reenvia a um *éthos*. Além do mais, o estar constantemente dirigido a uma meta, permite que o próprio homem se modifique, a ponto de se tornar consciente da importância desta meta para a sua transformação, bem como, da comunidade europeia e humana da qual faz parte. Assim, tem-se a co-dependência, um novo homem e seus elos com outros homens, para a possibilidade de uma nova humanidade.

Ainda nessa perspectiva, retomando a questão do infinito se pode imaginar que uma escada e cada degrau alcançado representa uma etapa transitória, uma vez que cada degrau possui seus próprios fins, que se eleva em relação aos anteriores, dirigindo-se a fins sempre novos, isto é, rumo ao infinito inalcançável de metas infinitas. Em função disso, se necessita, nesse processo, de um esforço da consciência para que os indivíduos singulares se constituam como novos homens, ao passo que reconhecem a importância do ideal determinado. Dessa maneira, sabendo os homens da importância do seu modo de ser e agir em relação a estas metas, que só se efetivam mediante à vontade, se tem como consequência uma sociedade em que como uma árvore em que cada galho representa um termo diferente. Num deles o relativismo, em outro o misticismo, em outro, o ceticismo. E com o estabelecimento da teleologia histórica, com fins de razão infinitos, é que existe a possibilidade de suplantar, de modo enérgico e universal, a limitação apresentada nesses galhos, indo além destes. Denota-se assim, razões além desses “galhos” a fim de solucionar a crise. Eis porque é preciso transcender aos galhos. E metaforicamente, perceber o céu como grandeza infinita e o sol como razão autêntica iluminadora da sociedade enferma e conformada com a obscuridade ou com a penumbra da noite,

na forma de uma racionalidade discrepante com sua ordem espiritual. Em *A Crise da Humanidade Europeia*, examina Husserl (1996, p. 67):

A ciência designa, pois, a ideia de uma infinidade de tarefas. A cada instante, uma parte limitada dessas tarefas é executada e, ao mesmo tempo, esta constitui o fundo de premissas para um novo horizonte infinito de tarefas como unidade de uma tarefa infinita. Antes da filosofia, no horizonte histórico, nenhuma outra forma cultural é cultura comparável de ideias, nem conhece tarefas infinitas e tais idealidades, cujos métodos de produção possuem eles mesmos a propriedade ideal de poderem ser repetidos ao infinito e superam todas as infinitudes de pessoas reais ou possíveis.

Toda a reflexão histórico-teleológica, em Husserl, corrobora para que se entenda a crise europeia, quer dizer, não se trata de uma crise puramente epistêmica, mas uma crise na cultura. Além disso, quando a historicidade é pensada com sentido de fins infinitos, por meio da atividade filosófica a cultura ganha uma dimensão inovadora diante da história da humanidade criando possibilidades reais para a superação da crise, que se dará mediante a mudança de postura da própria filosofia, quando voltar a focar-se no homem e na sociedade, enquanto produtora cultural, de valores, e do seu afastamento das influências malélicas causadas pelo formalismo científico.

Para Husserl, a filosofia é um saber que questiona tudo o que está estabelecido, sobretudo a tradição posta. Assim, por seu caráter de submeter à própria empiria ao ideal, acaba por ocasionar mudanças no campo da cultura. Isso é visível quando se retoma as origens históricas da Europa, pois à medida que se colocam valores ideais, estes ganham teor universal na sua busca pelo estabelecimento da verdade⁵ desde a

⁵ Nas *Meditações Cartesianas* (1931), Husserl busca constituir as bases de sua filosofia primeira. Para isso, durante a I Meditação descreve cuidadosamente o mecanismo de pensamento que o leva a constituir o *ego cogito* como o ponto de partida real da filosofia. Ele principia tomando como ideia reguladora de uma ciência universal, da tarefa de dar às ciências um fundamento absoluto e se diferencia por ancorar-se em uma teoria da evidência: “É necessário não apenas admitir, antes de começar e para começar, a ideia reguladora de ciência universal, mas importa

postulação da sua filosofia, enquanto postura crítica peculiar. Desse modo, só por meio da filosofia autêntica há possibilidades de uma humanidade criadora de formas especiais de cultura que visam o bem comum, firmados em valores sólidos. Em função disso, a ciência una e universal possui um papel fundamental, à medida que deve normatizar não apenas a Europa, mas toda a humanidade. Acerca dessa humanidade especial, norteada pela autêntica filosofia acrescentemos essa outra passagem de *A Crise da Humanidade Europeia* (1996, p. 71):

Forma-se uma comunidade nova e espiritual (*innige*), poderíamos dizer, uma comunidade pura de interesses ideais entre os homens que se dedicam à filosofia, unidos na dedicação às ideias que não só são úteis para todos, mas são identicamente patrimônio de todos. Constitui-se, necessariamente, uma comunidade de tipo especial, na qual cada um trabalha com o outro e pelo outro, exercendo uma crítica construtiva em benefício mútuo, e na qual se cultivam os valores puros e incondicionais da verdade como um bem comum.

A proposta de Husserl consiste na possibilidade de uma nova humanidade. Essa nova humanidade, todavia, deveria justamente se basear nos critérios elucidados na origem espiritual e, portanto, filosófica da Europa, da história teleológica com fins infinitos, e de uma racionalidade legítima, firmada com base em uma filosofia autêntica. De uma filosofia autêntica, depende o restabelecimento da saúde espiritual europeia, como se vê ao analisar que a história que interessa é a história do *télos*, que encontra na filosofia a expressão dessa racionalidade original. Trata-se de um *télos* que se caracteriza como infinito cada etapa conquistada ou atingida historicamente em vista de uma verdade

documenta-la em uma teoria do juízo verdadeiro segundo o qual o “valor de ser” consiste em que uma intenção significativa “vazia” é substituída pelo “cheio” de uma evidência quer empírica quer essencial.” (Ricoeur, 2009, p. 179) É nesse contexto de formação da filosofia husserliana que o conceito de verdade está inserido, posto que, não é uma presença que a precede, mas 1) Um princípio, cuja obrigação é assumir a ideia de verdade e 2) por uma definição: a definição da verdade pela evidência. Assim, vale o que é “fundado”, “legitimado”, “pelo recurso as coisas mesmas e aos estados de coisas”, conforme anunciado nas *Conferências de Paris*.

absoluta. Assim, cada momento histórico representa uma etapa, em relação ao eterno, ao absoluto.

Em concordância com Husserl, no entanto, esta nova humanidade não poderia ser fundada em virtude da situação já exposta, ou seja, pelo fato da Europa se encontrar numa crise que afeta a racionalidade, trazendo consequências negativas à cultura. Em outros termos, o filósofo diagnostica que a Europa está enferma. Esse fator provocou a barbárie perceptível na prática, uma enfermidade que já não se limita apenas ao corpo biológico e, portanto, à corporeidade. O espírito europeu está enfermo, a razão está enferma. Em função disso, a enfermidade não pode ser compreendida por meio de eventos exteriores, tais como critérios da ordem do psicologismo, do naturalismo (físico-químicos). A enfermidade só pode ser explicitada uma vez voltada à própria interioridade de formação onde se arraiga o problema e suas causas.

Ora, Husserl começou a manifestar preocupações com essas questões desde à *Filosofia como Ciência de Rigor*, à medida que denota que a filosofia desde suas origens teve a pretensão de ciência universal, mas nunca havia conseguido estabelecer um método rigoroso, não obstante a tentativa dos filósofos modernos de fazê-lo. Estes não haviam conseguido, nem mesmo com todo o contributo de Kant, para a teoria do conhecimento. Nota Husserl (1965, p. 1):

É verdade que o *éthos* dominante da Filosofia moderna consiste justamente na sua vontade de se constituir como ciência de rigor, por meio de reflexões críticas, em investigações sempre mais penetrantes do método, em vez de se abandonar irrefletidamente ao impulso filosófico.

Husserl entende que na modernidade ocorreu uma aberração da racionalidade, uma vez que a filosofia perdeu seu sentido original tal qual oriundo na Grécia, baseando-se em critérios objetivistas e dogmáticos, próprios do naturalismo. O fenomenólogo então realiza uma crítica à

forma assumida pela razão nesse período, marcadamente de uma racionalidade técnica bem como realizando uma crítica ao movimento iluminista e às elucidações propiciadas por ele.

Assim, em Husserl, a crise não foi causada pelo racionalismo, mais pela sua alienação ou por ter absorvido aspectos do naturalismo e do objetivismo que, como se vê, constitui uma aberração realizar tal inversão ou subalterníssimo das ciências do espírito a critérios naturalistas. Em virtude disso, o filósofo realiza uma defesa da filosofia autêntica, opondo-se ferrenhamente ao que ela se tornou na modernidade, trazendo à tona a questão da supressão da metafísica e, portanto, o problema da filosofia como o problema fundamental do absoluto e do universal.

Husserl avalia que a enfermidade ameaça todo o ideal humano, posto que uma razão enferma é incapaz de crítica comunitária, transcendência histórica. A ausência de fundamentos e normas universais rigorosas e válidas universalmente não constitui apenas necessidade de criar material teórico, mas na necessidade de ideais que sejam capazes de impossibilitar que o espírito se submeta ao naturalismo e sim em unir esses dois mundos, natureza e espírito para que a vida ética e política seja possível. Só dessa maneira seria provável uma evolução e vivência humana mais humanitária em que o bem comum pudesse ser uma possibilidade ou realidade palpável. É em virtude dessa questão ética fundamental que o pensador alemão realiza esses diagnósticos e propõe o seu método fenomenológico, unindo o mundo da ciência da natureza e o mundo do espírito.

4 Os riscos e a superação da crise europeia

Em virtude dos aspectos apresentados é que se retoma a pergunta primordial desse trabalho, tendo em vista as exposições realizadas, com

base nos textos de Husserl. De fato, é preciso que se retome a indagação e que se tente respondê-la de modo enérgico: qual a necessidade de um retorno a metafísica? Analisada as causas da crise europeia e suas consequências à vida humana, se vê que uma vez ausente a metafísica, ocorrem problemas que trazem riscos para a humanidade, uma vez que, à medida que as ciências se elevavam, representa uma indiferença em relação às questões mais pertinentes a sua própria existência. Nesse sentido, estavam cegos os homens diante dos evidentes sucessos das ciências e seus resultados. Vê-se, nesse contexto, que as próprias ciências careciam de fundamentos metafísicos e, com isso, carentes relativamente às questões éticas e políticas. Então a ausência de metafísica ou de uma Filosofia universal traz consequências éticas para a humanidade em seu todo.

Para retomar a necessidade metafísica, nos reportemos ainda às ciências. Quanto a isso, Husserl fala também a respeito da redução positivista da ideia de ciência, que seria o modo como a ciência lida com a realidade e, nesse caso, referindo-se a ela como coisa (objetividade e facticidade), sem qualquer juízo de valor. Assim, essa ideia reducionista pusera o homem em um mar de problemas. Logo, não pode ser ciência algo que trate o homem como coisa, como simples fato e sim como espírito, considerando o homem em sua racionalidade. Ademais, é preciso avaliar a necessidade de buscar sentidos à existência humana, mediante as questões fundamentais, tendo em vista os riscos de meras ciências de fatos que só apresenta como possibilidade meros homens de fatos.

Husserl realiza uma crítica ao positivismo que, para ele, era de uma pobreza filosófica, uma vez que se restringia à experiência imediata, pura, sensível. O positivismo teria surgido graças ao avanço das ciências. Seus progressos obtiveram tanto sucesso, que se tentou aplicar seus princípios e métodos à filosofia visando solucionar os problemas do

mundo e da vida e, em função disso, esperando obter os mesmos resultados fecundos.

O positivismo, no entanto, só admite como fonte única de conhecimento e critério de verdade, a experiência, os fatos positivos, os dados sensíveis. Não há aí qualquer metafísica como interpretação, justificação transcendente ou imanente da experiência. A própria filosofia é reduzida à metodologia e à sistematização das ciências. Assim, ocorre uma redução à ideia positivista de ciência, enquanto até mesmo a filosofia teria que se submeter aos métodos de ciência. Disso leva Husserl às origens mesmas da filosofia como filosofia primeira, de modo que o foco dela na experiência pura, sensível e imediata não abarcaria sua finalidade de reger a vida e seu papel de guia da humanidade sobre as próprias ciências.

Em decorrência disso, Husserl pondera acerca da necessidade da ultrapassagem da ideia tão reducionista de ciência que trata o homem como coisa e fato, sendo preciso ultrapassar a própria ideia de ciência, para que a existência possa ser contemplada com a devida significância que a racionalidade humana propicia. Acerca dessa configuração reducionista da ideia de ciência somos conduzidos a questionar os perigos e até onde nos leva essa compreensão, tal qual expresso em *A Crise das Ciências Europeias*. Afinal, podemos suportar viver sem estarmos conduzidos por ideais universais e permanentes, enquanto homens racionais, sem ser guiados por uma razão que fundamente nossa vida em sua individualidade e em seus elos com outros homens, que vivem em coletividade e que fazem parte de um todo, que é a humanidade?

A verdade científica, objetiva, é exclusivamente a verificação daquilo que o mundo, de fato, é, tanto o mundo físico como o espiritual. Mas pode o mundo, e a existência humana nele, ter na verdade um sentido, se as ciências só admitirem como verdadeiro aquilo que é deste modo objetivamente verificável, se a história não tiver mais nada a ensinar

senão que todas as figuras do mundo espiritual, todos os vínculos de vida que a cada passo mantêm o homem, os ideais, as normas, se formam e voltam a se dissolver como ondas fugazes, que sempre assim foi e será, que a razão sempre terá de se tornar o sem-sentido, a benfeitoria, uma praga? Será que podemos nos satisfazer com isso, será que podemos viver neste mundo, cujo acontecer histórico não é outra coisa senão um encadeamento interminável de ímpetos ilusórios e amargas decepções? (Husserl, 2012, p. 4).

O fato é que diante do exposto, todo esse vaivém causa problemas no campo prático. Uma ciência descomprometida com a vida causa verdadeira barbárie. Somente uma vida organizada em sentido metafísico pode propiciar uma ultrapassagem do reducionismo da ideia de ciência ou ainda só a vida sob o total guia de uma filosofia fundamental pode verdadeiramente alcançar o sentido genuíno herdado do espírito propriamente europeu.

Assim, pensar a metafísica não é somente pensar conceitos abstratos, desvinculados da vida prática. Trata-se de pensar um ideal metafísico como tarefa fundamental, posto que, só por meio da metafísica ou de uma filosofia fundamental se poderia viver em uma sociedade, garantindo o devido agir ético. O pensar metafísico remete a vida prática que, não vivendo o homem isolado de outros homens, necessita de princípios norteadores. Em Husserl, o fato é que o mundo europeu é guiado por um *télos* e a ele é discrepante pautar-se em certas filosofias nada genuínas. Em outras palavras, filosofias não genuínas não trazem à tona a possibilidade de uma metafísica ou de uma filosofia fundamental apontando apenas soluções temporárias ou individualistas.

Para Husserl, é partindo disso que se pode afirmar a importância única e a exclusividade do modo peculiarmente grego, assim como, o quão inato é o *télos* europeu firmado sobre uma razão filosófica. Ora, o mundo grego não é mero delírio ao apresentar em sua gênese essa pretensão metafísica (que era denominada por Aristóteles como Filosofia primeira) mais constitui o sentido mais autêntico da razão, enquanto

razão universal. Caso contrário, em que medida se poderia argumentar a respeito da própria racionalidade do homem, não partindo essa razão de um todo racional? É, pois, premente romper com o limite que trata de convicções individuais e restritas os pontos de vistas. É necessário que a Filosofia recupere seus direitos de saber universal e necessário, de saber como ciência e não como visão de mundo ou como se diz no prefácio de *A Filosofia como Ciência de Rigor*: “A filosofia não é uma ciência ou uma espécie de anexo às ciências: é a ciência.

5 Considerações finais

Para finalizar, o homem é racional porque se orienta por um todo racional, que deve pautar-se na ciência filosófica e na metafísica, como guia da humanidade. Essa é a solução para a crise. Husserl mantém a esperança de dias melhores e de um devir melhor, seja na ética e/ou na política. Ora, pois na vida do homem, na possibilidade de um novo homem e de uma nova humanidade:

A humanidade em geral é, segundo a sua essência, ser homem em humanidades ligadas generativa e socialmente, e, se o homem é ser racional (*animal rationale*), ele só o é na medida em que toda a sua humanidade racional — quer orientada de forma latente para a razão, quer abertamente orientada para a enteléquia que chegou a si mesma, que se tornou manifesta para si mesma e que, doravante, conduzirá conscientemente, numa necessidade essencial, o devir da humanidade. A filosofia, a ciência, seria, então, o movimento histórico da revelação da razão universal, “inata” como tal a humanidade (Husserl, 2012, p. 11).

E, por último, em seu escrito, Husserl apresenta um diagnóstico geral da situação, apresentando possibilidades perante à crise da existência europeia, conclamando aos europeus a lutar contra o cansaço para que a Europa possa ressurgir diante da desesperança na missão humana do Ocidente, que seria sua finalidade e diante do que, de fato, interessa para entender a necessidade de um retorno à metafísica,

mediante à peculiaridade da função da Europa por meio de sua finalidade. A filosofia primeira é a única saída possível diante da barbárie. A alusão à barbárie foi a destruição e o genocídio da primeira guerra cujo clima sombrio já pairava naquele contexto do que iria acontecer em seguida, como por exemplo, a segunda guerra mundial.

Ou o acaso da Europa num distanciamento de seu próprio sentido racional da vida, o afundamento na hostilidade ao espírito e na barbárie, ou o renascimento da Europa a partir do espírito da filosofia mediante um heroísmo da razão que triunfe definitivamente sobre o naturalismo (Husserl, 1996, p. 85).

Referências

HUSSERL, Edmund. *A filosofia como ciência de rigor*. Trad. Albin Beau. 2. ed. Coimbra: Atlântida, 1965.

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Trad. Urbano Zilles. Porto Alegre: EDIPUCRS, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias & Letras, 2006.

HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

HUSSERL, Edmund. *Meditações cartesianas e conferências de Paris*. Trad. Pedro M. S. Alves. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2013.

KELKEL, L. Arion; SCHÉRER, René. *Husserl*. Trad. Joaquim João Coelho Rosa. Lisboa: Edições 70, 1982.

RICCEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Trad. Ephraim Ferreira Alves. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

O princípio histórico transcendental e a enfermidade da razão

SOKOLOWSKI, Robert. *Introdução à fenomenologia*. Trad. Alfredo de Oliveira Moraes. 3. ed. São Paulo: Loyola, 2012.

PESSOA, Osvaldo Jr. *Metafísica: uma introdução contemporânea*. USP, 2015. Disponível em: <https://opessoa.fflch.usp.br/sites/opessoa.fflch.usp.br/files/TCFC4-15-Loux-12.pdf>. Acesso em: 09 ago. 2022.

ROCHA, Jorge Alberto Costa Rocha. A 'ciência eidética' em Husserl. In: *Revista Ideação*, 2020: Dossiê NEF-UEFS. Disponível em: <https://periodicos.uefs.br/index.php/revistaideacao/article/view/6138>. Acesso em: 15 set. 2022.

Ontologia e método: ensaio de expansão do método fenomenológico heideggeriano

Anderson Kaue Plebani¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.07>

1 Introdução

O objetivo deste ensaio é avaliar a ontologia (a pergunta pelo ser) a partir de uma tendência contemporânea de abertura à alteridade e de receptividade ao pluralismo. É uma tentativa de responder a esta tendência pensando uma das noções filosóficas que talvez tenha maior resistência a ser pensada desde sua pluralidade: a noção de ser. Para isso, tentarei mostrar que a fenomenologia desdobrada por Martin Heidegger oferece diversos recursos para uma intensificação do pluralismo na ontologia, ainda que em paralelo se constate reducionismos por parte do filósofo.

De maneira estritamente programática, será utilizado aqui uma divisão do pensamento de Heidegger em três fases: a fase de *Ser e Tempo* (década de 1920), na qual se constata um pluralismo ontológico (modos de ser) e um reducionismo hermenêutico-ontológico (sentido de ser); a fase da virada (décadas de 1930 e primeira metade de 1940), na qual se constata um pluralismo hermenêutico-ontológico e um reducionismo histórico; e a fase da pós-virada (a partir da segunda metade da década de 1940), que este ensaio abordará como oportunidade de entrada ao

¹ Bacharel, mestre e doutorando em filosofia pela Universidade Federal de Santa Catarina.
E-mail: akplebani@hotmail.com

mais radical pluralismo no pensamento heideggeriano². Nota-se neste trajeto uma insistência por parte de Heidegger em perguntar pelo ser em sua simplicidade. Assim, vale acrescentar que a orientação pluralista aqui adotada não visa deslegitimar a investigação unitária sobre o ser, mas pretende captar os acenos de pluralização que ocorrem em seu caminho.

2 Primeira fase: a pergunta pelo sentido de ser

2.1 A pergunta pelo sentido de ser e a redução fenomenológica

Segue breve palavra sobre o que se entende quando se fala aqui em “ser” ou “questão do ser”. Considere-se, junto a Heidegger, que o humano é um ser orientado ao ente. Numa formulação mais forte, ser-humano é estar em relação com entes, é estar dirigido para entes e comportar-se em relação aos entes. Ainda junto ao pensador alemão, este “estar-orientado-para-entes” ou, simplesmente, “ser-no-mundo”, dá-se mediante uma compreensão dos entes (GA2, §§9-10). Cada coisa com a qual o humano se relaciona é compreendido de um determinado modo. Isto significa que o humano é hermenêutico (compreensivo) em seu ser, e não apenas quando se utiliza de técnicas de interpretação. Além disto, há uma condição de possibilidade fundamental nesta relação compreensiva entre humano e entes: sempre está em jogo uma “pré-compreensão de ser”. Aqui, constata-se o caráter ontológico do humano. A ideia é que não se poderia estar compreensivamente orientado para um *ente* sem que se abrisse simultaneamente, nesse horizonte de relação, um sentido de *ser*. Tem-se assim uma condição hermenêutico-ontológica. A natureza desta abertura ao ser não será tratada neste ensaio. Acerca disto, basta reter que uma das orientações da “questão ontológica” é, portanto,

² A divisão das fases em si terá um caráter retórico, o importante é que a partir dela podemos mostrar que a cada fase corresponde uma intensificação nos componentes do método fenomenológico. Estas variações, em cada caso, correspondem a uma modificação metodológica interna acerca do quão plural é o objeto a que se dirige o método fenomenológico.

a indagação pela pré-compreensão de ser, ou apenas “sentido de ser”. É para esse tipo de questionamento que Heidegger irá empregar o método fenomenológico de modo inovador em sua primeira fase de pensamento.

O método fenomenológico heideggeriano é constituído por três componentes: a redução; a construção; e a destruição (Heidegger, GA24, §5; trad. p. 34-40). Ao longo deste ensaio se terá a oportunidade de abordar cada um destes componentes. Enquanto se lida com esta primeira fase, detém-se ao momento da *redução fenomenológica*.

A redução fenomenológica heideggeriana refere um tipo de deslocamento da atenção humana, ou um modo específico do comportar-se em relação ao ente. Trata-se de um comportar-se no qual se destaca algo próprio ao comportamento humano em geral. Quando acima se introduzia ligeiramente a questão do ser em Heidegger, já se emulava a redução fenomenológica heideggeriana na medida em que se destaca a prévia compreensão de ser a partir da relação humana com os entes. Nas palavras do filósofo:

A apreensão do ser, isto é, a investigação ontológica, sempre se encaminha, em verdade, de início necessariamente para o ente, mas é, então, conduzida de uma maneira determinada para além do ente e de volta para o seu ser. Nós designamos *redução fenomenológica* este componente fundamental do método fenomenológico no sentido da recondução do olhar investigativo do ente apreendido ingenuamente para o ser (Heidegger, GA24; p. 36).

A partir da redução, o que é visado não é o ente, nem alguma característica de um ente específico, mas se destaca o fato de que há sentido de ser em geral, destaca-se o fato de que sentido de ser se dá na medida em que há relação entre humano e ente. Deste modo, na medida em que se fala de uma fenomenologia orientada para a questão ontológica, a redução fenomenológica significará o deslocamento do comportamento do humano em relação aos entes para um comportamento em relação ao ser.

2.2 *Pluralismo ontológico e monismo hermenêutico-ontológico*

Para os interesses deste ensaio (avaliar o pluralismo na ontologia) é possível fazer uma consideração na qual se opõe dois elementos importantes dessa primeira fase do pensamento heideggeriano.

Por um lado, o pensamento heideggeriano contém um pluralismo ontológico já reconhecido pela tradição de intérpretes de *Ser e Tempo*. Esse pluralismo versa sobre os dois modos de ser do ente intramundano. Primeiro, aquele que é mais próximo e corriqueiro ao humano, o modo de ser da utilidade (ou manuseabilidade [*Zuhandenheit*]). Este é o modo de ser mais próximo pois cotidianamente o humano se envolve com instrumentos (entes úteis), entes que vêm ao seu encontro em sua ocupação cotidiana, sendo o modo de ser no qual em geral nos relacionamos com os entes. É o tipo de envolvimento que no mais das vezes abre mundo para o humano.

Segundo o modo de ser dos entes desprovidos de utilidade, o modo de ser ente no qual o ente se mostra em sua mera presença (ou o modo de ser da subsistência [*Vorhandenheit*]) (Heidegger, GA2, §15). Enquanto o modo de ser da manuseabilidade identifica o ente em seu caráter de utilidade e significação para o humano, o modo de ser da substância identifica o ente em sua substancialidade indiferente ao sentido. Neste caso, um único ente existente possui duas determinações ontológicas distintas³. Testemunha-se, neste caso, um pluralismo ontológico.

Por outro lado, há nesta primeira fase um reducionismo em relação ao sentido de ser, ao objeto da ontologia por excelência. O reducionismo que se pode apontar aqui é traduzido da seguinte maneira: apesar da pluralidade nos modos de ser dos entes, a fenomenologia da

³ Trabalha-se esta distinção ontológica também na direção de demonstrar uma dependência do caráter de disponibilidade em relação ao caráter de subsistência (cf. Reis, 2021; cf. McDaniel, 2013).

época de *Ser e Tempo*, na medida em que se ocupa da pré-compreensão de ser, está orientada a um único sentido de ser, um sentido fundamental que está em jogo na multiplicidade dos comportamentos humanos, na multiplicidade dos entes, e na multiplicidade dos modos de ser. É desta postura investigativa unidirecional que surge, inclusive, a alcunha de que a tarefa de *Ser e Tempo* é pôr em andamento o projeto de uma “ontologia fundamental”.

Para empregar uma nomenclatura que pode ser útil neste trabalho, pode-se dizer que, em sua primeira fase de investigação acerca do ser, Heidegger permitiu pensar um pluralismo ontológico (modalidades de ser ente) mas não um pluralismo propriamente hermenêutico-ontológico. Isto significa dizer que em relação ao sentido de ser há um reducionismo ou monismo hermenêutico-ontológico.

3 Segunda fase: a pergunta pela história do ser

3.1 A tese da história-do-ser e a destruição fenomenológica

Um dos temas que mais se destacam na chamada “fase da virada” é a introdução da tese heideggeriana da história-do-ser. Apresenta-se essa tese da seguinte forma. Enquanto no projeto da ontologia fundamental a pergunta era por “o” sentido de ser, na segunda fase Heidegger passa a reconhecer que em épocas distintas sentido de ser deve se dar também de modos distintos. Em parte, esta inovação é atribuída à influência dos ensaios de Ernst Jünger sobre a história do Ocidente, especialmente, sobre como o século XX testemunha uma transformação radical nesta história (Loparic, 2016).

Heidegger imprime um estofamento filosófico-metafísico às intuições poético-ensaístas de Jünger. O filósofo alemão passará a explorar a possibilidade de que há transformação histórica ou epocal no sentido de ser. Para cada época, dirá Heidegger, há sentidos de ser distintos que

estariam em jogo em toda e qualquer relação do humano com os entes. O testemunho desta pluralidade hermenêutico-ontológica ao longo da história Ocidental é a palavra dos próprios filósofos que se comprometeram a pensar ontologicamente (i.e., a pensar o ser do ente). Desta forma, Heidegger busca na história da filosofia ocidental as várias épocas daquilo que chamará de “história-do-ser”. Outra vez o sentido de ser é objeto da fenomenologia, mas agora se reconhece nesse objeto uma pluralidade epocal.

Por razão da introdução da tese da história-do-ser na reflexão hermenêutico-ontológica de Heidegger, nota-se uma característica peculiar em seu expediente filosófico desta segunda fase, que é a ênfase e o empenho em um confrontar a história da metafísica. Destaca-se nesta fase outro componente do método fenomenológico heideggeriano: o da destruição fenomenológica. Sobre este, o filósofo diz o seguinte:

[...] pertence necessariamente à interpretação do ser e de suas estruturas, isto é, à construção dedutiva do ser, uma *destruição*, ou seja, uma desconstrução crítica dos conceitos tradicionais que precisam ser de início necessariamente empregados, com vistas às fontes das quais eles são hauridos. E só por meio da destruição que a ontologia pode se assegurar plenamente de maneira fenomenológica da autenticidade de seus conceitos (Heidegger, GA24, §5; p. 39).

De fato, o expediente filosófico de Heidegger na década de 1930 foi repleto de destruição fenomenológica. É possível referir nessa segunda fase da obra heideggeriana a uma destruição da estética (da história do pensamento sobre a arte); uma destruição da lógica (em especial em relação ao conceito de verdade); uma destruição da antropologia filosófica (em relação ao sentido de ser-humano); e, não poderia faltar, uma destruição da própria ontologia (o conceito de ser). Em todos esses casos, o método fenomenológico está interessado ou voltado para os testemunhos filosóficos das épocas passadas, está interessado com a palavra dos filósofos de outrora. Não para repeti-las,

mas para assegurar-se de que, ao tratar da arte, da verdade, do humano, do ser, a redução fenomenológica não irá apenas reconduzir o olhar para um conceito já construído pela tradição e que potencialmente encobre o que se está genuinamente em busca. Irá, isto sim, tentar desobstruir a experiência de onde surgem estes conceitos.

3.2 *Monismo histórico-ontológico*

Outra vez, seja especulada a pluralidade do ser nesta segunda fase do pensamento heideggeriano. Pôde-se notar que, na medida em que se introduziu a tese da história-do-ser, houve uma pluralização nos sentidos de ser, ou de acontecimentos da verdade do ser, ou apenas uma multiplicidade de ser. Neste caso, poderíamos então dizer que não há mais um monismo hermenêutico-ontológico no sentido que anteriormente mencionamos, mas que há agora um pluralismo hermenêutico-ontológico.

Acontece que cada particular dessa pluralidade ocorre, contudo, no interior de uma única e mesma “História-do-ser” (com “H” maiúsculo), uma única história toda englobante. Daí que a expressão “história-do-ser” traz como sinônimas as expressões “história do Ocidente”, “história da metafísica ocidental”. Trata-se de uma só história. Heidegger investiga essa história de diversos modos e encontra nela diversas manifestações do ser. Mas em todas essas investigações, a linha histórica é uma só.

Pensa-se com isso que, nessa segunda fase, ainda que o método fenomenológico seja capaz de reconhecer um pluralismo hermenêutico-ontológico, esse pluralismo é de caráter epocal. E isso significa dizer que o pensamento de Heidegger reconhece aqui épocas diferentes de uma história, mas não reconhece pluralidade de sentido de ser em um mesmo tempo (ou em outras palavras: histórias-do-ser simultaneamente distintas, paralelas ou divergentes). Essa especulação parece vetada pelas investigações heideggerianas ou, no mínimo, permanece não explorada.

Por isso, esta segunda fase que destacamos no pensamento de Heidegger ainda é caracterizada por um certo reducionismo ontológico: há um monismo histórico na hermenêutica-ontológica heideggeriana.

Dar crédito a este monismo implicaria dizer que para nós, contemporâneos (que vivemos cada vez a um só tempo), continuaria havendo apenas um sentido de ser em jogo e uma só investigação fenomenológica sobre o sentido de ser contemporâneo. Posto em termos indagativos, essa posição perguntaria: qual é o sentido de ser contemporâneo? Esperando como resposta, portanto, uma única indicação.

4 Interlúdio

As duas exposições sobre o método fenomenológico e sobre o objeto da fenomenologia (sobre o ser) colocadas até agora são leituras padrões. São discutíveis, mas de modo geral são lugares comuns nas interpretações sobre o pensamento heideggeriano. Também seria lugar comum dizer que no tocante às oportunidades nas quais Heidegger se ocupa da técnica (pertinentes à terceira fase), está valendo aquela segunda variação do método fenomenológico e do ser. Ou seja: entende-se que ao refletir sobre a essência da técnica, Heidegger investiga a história-do-ser em sua época atual, a doação de sentido de ser contemporânea. Para acumular expressões, diríamos que o método fenomenológico está assim voltado a um objeto hermenêutico, ontológico e histórico. Mas é possível identificar indicações de que neste contexto do pensamento heideggeriano (nesta terceira fase) há uma modificação sutil (talvez apenas implícita) no modo de aplicação do método fenomenológico — mas que exprime uma variação capaz de repercutir no modo como se entende a pluralidade do sentido de ser.

Lá na primeira versão da fenomenologia voltada à ontologia (ao ser) foi visto que havia um pluralismo ontológico (modos de ser ente), mas um reducionismo hermenêutico-ontológico (sentido de ser); na segunda variação havia um pluralismo histórico-ontológico, mas ainda persistia um reducionismo histórico-ontológico (pluralidade epocal de uma história singular). Seja avaliado agora se na investigação sobre a técnica há uma terceira variação e se ela aponta ou não para uma pluralização do ser.

5 Terceira fase: a pergunta pela técnica (ou pelo sentido de ser moderno)

5.1 O sentido existencial de técnica e o sentido hermenêutico-ontológico da técnica moderna

No percurso de investigação da essência da técnica, são vários os estratos fenomenológicos (ou os regimes de sentido da técnica) pelos quais Heidegger passa e elabora. Dentre estes, destaca-se aqui apenas dois: um sentido existencial de técnica em geral; e o sentido hermenêutico-ontológico da técnica moderna.

Por sentido existencial, trata-se de um sentido de técnica no qual a técnica é entendida como um modo do “trazer algo do não ser para o ser”. Para esclarecer este sentido, podemos nos aproveitar da tradicional distinção entre técnica e natureza, entre *téchne* e *phúsis*. Uma das maneiras de formular esta distinção versa sobre duas características do vir-à-presença. Algo pode vir-à-presença sem a intervenção humana. A esse vir-à-presença caracterizado pelo vir desde si mesmo é dito dos entes naturais, as *phúsei ontá*. Há também o vir-à-presença caracterizado pela intervenção humana, um vir-à-presença no qual o humano está implicado como aquele que tem parte no trazer-à-presença e cujo ser presente não poderia ser o que é sem a participação humana. Este é o

sentido existencial da técnica: o trazer-a-diante no qual o humano tem vez. Alguns dos termos utilizados por Heidegger para falar da técnica neste sentido são: “*hervorbringen*” ou “*herstellen*”, que são traduzidos por “trazer-a-diante” ou por “pro-dução” (“pro” + “dicere”); e também “*entbergen*”, que se traduz por “desabrigar” ou “desencobrir” (Heidegger, GA7; trad. p.379-80; GA79; trad. p.59-61).

Exposto o sentido existencial, o outro estrato que é preciso comentar é o sentido hermenêutico-ontológico da técnica moderna, que aqui será chamado de sentido hermenêutico-ontológico da *pro-dução* moderna. Trata-se de destacar o sentido de ser que está em jogo na produção moderna. Mas são tantos os modos de pro-dução na modernidade. Como garantir que a redução fenomenológica seja capaz de visualizar o sentido de ser próprio a todos estes modos? Como garantir que o sentido destacado não seja próprio a alguns modos de pro-dução e não a outros?

A estratégia de Heidegger para lidar com isto é erguer a pergunta hermenêutico-ontológica a partir de um destaque dos modos de produção que podem ser reconhecidos como predominantes ou imperantes na modernidade. Heidegger identifica como predominantes os seguintes modos de pro-dução: a extração, a estocagem, a transformação, a distribuição e a aplicação (Heidegger, GA7; trad. p. 381-2. GA79; trad. p. 26-29.). Ao recolher ou reunir esses diversos modos de pro-dução em um único sentido mais geral de modo de pro-dução, Heidegger propõe então que este sentido da pro-dução moderna seja entendido como um provocar ou desafiar [*Herausfordern*] as coisas a serem trazidas-a-diante⁴. Em especial, atraídas para o interior de um circuito pro-dutivo. A escolha por trás dessa generalização parece ser a ideia de que, independentemente do modo de pro-dução destacado (seja a extração, a estocagem, a transformação, a distribuição ou a aplicação), todos os

⁴ “O desabrigar imperante na técnica moderna é um desafiar <*Herausfordern*>” (Heidegger, GA7; trad. p.381); “O desabrigar que domina a técnica moderna tem o caráter do pôr no sentido do desafio” (GA7; trad. p.382).

entes que são assim pro-duzidos são igualmente pro-vocados ou desafiados a ter seu lugar predeterminado nessa cadeia pro-ductiva ou circuito de pro-dução. Precisamente por este caráter provocativo e predeterminante, Heidegger vincula a pro-dução moderna a uma “cadeia de solicitação” [*Verkettung des Bestellens*] (Heidegger, GA79; trad. p. 27).

Em posse deste sentido geral de pro-dução moderna, Heidegger pergunta pelo sentido de ser moderno, pelo sentido hermenêutico-ontológico moderno. Em suma, a pergunta é: qual é o sentido de ser se tudo o que é trazido-à-presença e mesmo aquilo que já paira presente (os entes naturais) são provocados a assumir um lugar em um circuito de solicitações? Heidegger propõe então como sentido de ser moderno a disponibilidade [*Bestand*]⁵. A disponibilidade diz aqui o sentido de estar-disponível a ser incorporado na cadeia de solicitações. A disponibilidade significa “o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa” (Heidegger, GA7; trad. p. 383).

Finalmente, podemos reconhecer que Heidegger aplica o método da redução fenomenológica nesta investigação. Ao orientar a atenção dos modos de produção imperantes para a condição ontológica desses modos, ou seja, quando se pergunta pelo sentido de ser em jogo em todos esses modos de pro-dução, é proposto o conceito de disponibilidade. O resultado desta redução fenomenológica exige, então, outro componente metodológico: a construção. A construção fenomenológica é o

⁵ “Mas que tipo de descobrimento é próprio do que vem à luz através do pôr desafiante? Por toda parte ele é requerido, para ficar posto imediatamente para um pôr e, na verdade, numa tal disposição, para novamente ser passível de encomenda para uma encomenda ulterior. O que assim é invocado tem sua própria posição <Stand>. Nomeamos essa posição de subsistência <Bestand>. [...]. Ela significa nada menos do que o modo pelo qual tudo o que é tocado pelo desabrigar desafiante se essencializa. Aquilo que subsiste no sentido da subsistência não nos está mais colocado diante de nós como um objeto. Um meio de transporte aéreo, porém, que está disposto na pista de decolagem não é um objeto? Com certeza. Podemos representar a máquina desse modo. Mas então ela se ocultará segundo o que ela é e como ela é. Na pista de decolagem ela permanece cedida <entborgen> apenas enquanto subsistência, na medida em que é solicitada para assegurar a possibilidade do transporte.” (Heidegger, GA7; trad. p.383).

comportamento em direção ao ser no qual se propõe, se positiva, se coloca em manifesto um conceito e uma compreensão de sentido de ser. Justamente porque o ser investigado não se dá do mesmo modo que se dá o ente é que se exige para esta tarefa um comportamento específico, construtivo.

A “recondução do olhar do ente para o ser”, a redução, “necessita ao mesmo tempo de um direcionamento positivo do olhar para o próprio ser”, necessita da construção. Esta é uma “projeção livre”⁶. Uma projeção que o pensador elabora a partir da experiência de pensamento proposta em seu caminho de investigação sobre os modos de produção imperantes na modernidade. A partir do final da década de 1940, Heidegger empreende uma construção fenomenológica em relação ao sentido de ser do mundo moderno. E projeta o mencionado sentido da disponibilidade [*Bestand*].

5.2 Uma oportunidade de expansão para a fenomenologia hermenêutico-ontológica

Sejam retomadas as considerações sobre o pluralismo. Nesta fase da investigação ontológica que se volta para a técnica moderna, foi possível notar que Heidegger está interessado com a concretude contemporânea, em seu linguajar, com os modos de produção modernos, ou seja, os modos de o humano trazer o ente à presença. Foi visto que a partir de um recorte acerca dos modos de produção

⁶ “A redução fenomenológica como a recondução de nosso olhar do ente para o ser, porém, não é o único componente fundamental do método fenomenológico, sim, ela não é nem mesmo o componente central. Pois essa recondução do olhar do ente para o ser necessita ao mesmo tempo de um direcionamento positivo do olhar para o próprio ser. O puro desvio é apenas um comportamento metodológico negativo, que não necessita apenas de um complemento por meio de um comportamento positivo, mas também necessita expressamente de um dirigir-se para o ser, isto é, de uma condução. O ser não é tão acessível quanto o ente. Nós não nos encontramos simplesmente em frente a ele, mas, como mostraremos, ele deve ser respectivamente visualizado em uma projeção livre. Nós designamos essa projeção do ente previamente dado com vistas ao seu ser e às suas estruturas como construção fenomenológica” (Heidegger, GA24, §5; trad. p. 37).

predominantes, Heidegger opera uma construção fenomenológica, projetando criativamente o sentido de ser contemporâneo como sendo o da disponibilidade.

Pois bem. A hipótese interpretativa deste ensaio (que tenta encontrar indícios para uma expansão do pluralismo hermenêutico-ontológico) é que: (1) se a investigação heideggeriana se dirige aos modos ditos imperantes, é porque há outros modos (não-imperantes, pode-se inclusive dizer modos “sufocados” pelo imperante); (2) se a redução fenomenológica dos modos imperantes resulta na descrição do ser do ente da era da técnica moderna (disponibilidade [*Bestand*]), então uma semelhante redução que partisse dos modos não-imperantes poderia descrever outros sentidos de ser; finalmente, (3) isso significaria que o pluralismo hermenêutico-ontológico (diferentes sentidos de ser) não precisa estar restrito à epocalidade histórica (como vimos ser o caso da segunda fase do pensamento heideggeriano), nem precisa estar restrito à mera modulação ontológica do ente (como na primeira fase), mas pode expandir para diferentes comportamentos em relação ao ente em um mesmo período histórico.

A formulação mais direta e radical dessa hipótese interpretativa diria que, a depender do modo de comportamento em relação ao ente, pode variar (ou não) o sentido de ser que articula essa relação. Poderíamos chamar esta versão do pluralismo de um pluralismo hermenêutico-ontológico radical (em contraposição ao pluralismo hermenêutico-ontológico visto na segunda fase, limitado às epocalidades). Quando o método fenomenológico se volta à concretude da doação do sentido de ser contemporânea, quando Heidegger se pergunta pela doação do sentido de ser contemporâneo, surge um aceno para este pluralismo radical. O próprio filósofo vislumbra a possibilidade desta investigação fenomenológica acerca da pluralidade do sentido de ser e deixa isto explícito, por exemplo, no ensaio de 1953-4, *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*. Este caso é

emblemático pois ele pode remeter tanto a um pluralismo quanto a uma unidade do ser.

Por um lado, a pluralidade no sentido de ser emerge da pluralidade da linguagem. A história do Ocidente é, neste caso, a história de uma linguagem, de um modo de “morar no ser” e de estar aberto ao ser. Inversamente, uma investigação fenomenológica sobre o sentido de ser deve corresponder às várias “casas do ser”. Por isso, poderíamos dizer que o pluralismo aqui é de tipo linguístico-ontológico. Os sentidos de ser são pluralizados em correspondência à pluralidade linguística (linguagem entendida no sentido heideggeriano, que versa sobre um dos existenciais relativos à condição hermenêutica do humano). Por outro lado, a possibilidade de uma investigação sobre uma “única fonte originária”, em relação a qual cada linguagem recolhe seu prodígio, permanece ainda nesta terceira fase como um aceno inevitável para o filósofo⁷. Assim, mais uma vez repara-se que o caminho de pensamento no qual o filósofo se colocou continuamente o provocava a pensar o ser desde uma postura unitária, simples, única.

6 Considerações finais

O presente ensaio expôs um caminho de pensamento que tratou seu objeto de interesse com progressiva pluralidade. Coube na presente oportunidade articular nas fases deste caminho a dialética que lhe era

⁷ “Há algum tempo, com muita timidez, chamei a linguagem de ‘casa do ser’. Se, pela linguagem, o homem mora na reivindicação do ser, então nós europeus, pelo visto, moramos numa casa totalmente diferente da oriental. [...]. Continua encoberta, em toda sua envergadura, a perspectiva do pensamento que se esforça por corresponder à essência da linguagem. Por isso, não vejo se o que eu tento pensar como essência da linguagem satisfaça também à essência da linguagem oriental. Igualmente ainda não vejo se, por fim, o que na verdade seria o começo possa chegar à experiência pensante de um vigor de linguagem capaz de garantir, tanto ao dizer ocidental-europeu quanto ao dizer asiático-oriental, a possibilidade de uma conversa, que pudesse jorrar de *uma única fonte*” (Heidegger, GA12; trad. p.75-7; grifo meu).

própria: na medida em que uma determinada fase se reportava a reduções ontológicas, ensaiava simultaneamente pluralizações que progressivamente se verificavam nas fases seguintes. Fica para oportunidade futura uma consideração que, tomando estes primeiros passos do caminho de pensamento, possa se dedicar com mais afinco a conceber as características metodológicas e estruturais de uma indagação hermenêutico-ontológica em correspondência com a pluralidade que nos entregou as hipóteses levantadas na última parte do presente trabalho.

Dito isto, é possível ventilar um benefício deste último pluralismo. Além de autor fundamental para a história da ontologia ou metafísica, Heidegger também é notório pensador na tradição que vem se consagrando como filosofia da técnica ou da tecnologia. Neste campo, sua relação com a técnica promove um diagnóstico (o “perigo” da técnica) e um prognóstico (a “salvação”). Em relação ao tema da salvação, a pluralidade radical que aqui se ensaiou pode ter um papel interessante. Na interpretação padrão, a salvação tende a ser colocada em termos de uma virada [*Kehre*] ou de uma conversão [*Verwindung*] da história do Ocidente sobre si mesma. Claro, se a história-do-ser é só uma, se há um só sentido de ser a cada tempo, é esse mesmo sentido e doação que precisa se converter. Isso por vezes resulta nas leituras de que o pensamento heideggeriano resulta em um certo passivismo em relação à história.

Agora, se a doação de sentido de ser for tão plural quanto são plurais os modos de produção ou os comportamentos humanos em relação ao ente, então não seria um caso de espera ou preparação pela destinação apropriada, mas de reflexão e ação. Reflexão na medida em que se coloca a pensar sobre os modos de produção imperantes e não-imperantes (assim como sobre os sentidos de ser que lhes acompanha). Ação na medida em que se coloca então na posição de decidir por quais comportamentos vale a pena viver.

Referências

HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit* [1927]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1977. [Tradução português brasileiro: *Ser e Tempo*. Trad. de Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2009.]

HEIDEGGER, Martin. *Die Grundprobleme der Phänomenologie* [1927]. Segunda Edição. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1989. [Tradução português brasileiro: *Os problemas fundamentais da fenomenologia*. Trad. de Marco Antônio Casanova. Petrópolis, RJ: Vozes, 2012.]

HEIDEGGER, Martin. *Bremen und Freiburg Vortrage* [1949]. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1994. [Tradução inglês: *Bremen and Freiburg Lectures: insight into that what is and basic principles of thinking*. Trad. de Andrew J. Mitchell. Indiana University Press, 2012.]

HEIDEGGER, Martin. *Die Frage nach der Technik* [1953]. Em: Vorträge und Aufsätze. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 2000. [Tradução português brasileiro: *A Questão da Técnica*. Trad. Marco Aurélio Werle. In: *Scientiæ Studia*, São Paulo, v. 5, n. 3. 2007.]

HEIDEGGER, Martin. *Aus einem Gespräch von der Sprache: Zwischen einem Japaner und einem Fragenden* [1953-1954]. Em: HEIDEGGER, Martin, *Unterwegs zur Sprache*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, 1985. [Tradução português brasileiro: *De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador*. In: HEIDEGGER, Martin, *A caminho da linguagem*. Trad. Marcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis: Vozes; São Paulo: Universitária São Francisco, 2003].

LOPARIC, Z. *Como Heidegger, pensador do fenômeno, migrou para o oculto*. Folha de São Paulo. 2016.

Do *En Sof* às Essências: o próprio e o alheio: aproximações entre a cabala e a fenomenologia

Airan Milititsky Aguiar¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.08>

*Todos os membros de Israel são responsáveis uns pelos outros
(Sanhedrin, 27b, Shavuot 39)*

1 Introdução

A cabala é revisitada, ao longo de seu desenvolvimento, como forma específica do misticismo ora restrito a grupos seletos, ora ampliado a toda grei de Israel. Ela expressa, em larga medida, uma adesão a deus, reconhecido como alteridade radical. Aguiar retrata como o conceito de *devekut* pode ser entendido como a maneira de se atingir a *Unio Mistica*. O que se pretende é explicitar certos elementos dessa perspectiva que se aproximam da fenomenologia, visto que a cabala tem por um de seus objetivos o conhecimento aproximativo da essência oculta de deus, como forma de reunificação. Sob tal prisma, é nítida a perspectiva perceptiva do outro a partir de algo como a colocação entre parênteses no sentido husserliano, isto é, de um pensamento puro a fim de possibilitar o conhecimento de um *alter ego*.

Em certo sentido, acredita-se que há, na cabala, em geral, algo que se aproxima de uma redução fenomenológica e de toda uma teoria a

¹ Doutorando em Filosofia (PUCRS), Mestre e Licenciado em História (PUCRS), Bacharel em Ciências Sociais (UFRGS). E-mail: sereonada@hotmail.com

respeito do ponto de vista de uma fundação metodológica. Tudo isso ainda que de forma mística e esotérica visando o acesso às essências que se relacionam e devem ser unificadas no conhecimento e na adesão à alteridade radical, isto é, o *En Sof*, o nada infinito. Aguiar crê que a doutrina do tzimtzum aproxima-se, sobremaneira, da do princípio de todos os princípios. Nessa perspectiva, reconhece-se as *sefirot* como aspectos ou personalidades do outro, o *En Sof*, como manifestações limitadas, circunscritas, em mônadas comunicantes, quer dizer, em essências vinculadas a um princípio originário. Dessa posição, pois, um desdobramento possível é a esfera primordial e a apercepção de outrem. O autor então conclui que a esfera primordial retrorreferida, como circunscrição altérica, é análoga ao tzimtzum.

2 Mística judaica, analogia e emparelhamento

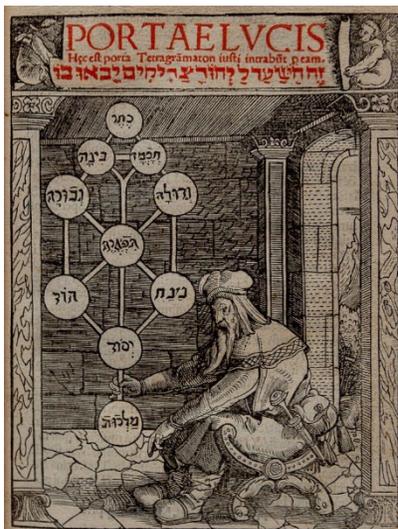
A Cabala, em sua aproximação com Fenomenologia, por nós aqui advogado objetiva, como dissemos, da essência oculta de um deus, como forma de reunificação do seu nome, o *Schem*. Em certo sentido esse ideal de reunificação, ou redenção, mesmo que individual, pode bem ser percebido nas narrativas sobre o Pardês, o Pomar. Tudo leva a crer que aí encontremos uma referência ao Paraíso, onde aconteceu a queda ou “O corte dos brotos”.² Tal doutrina tem por fundamento diferenciar quatro atitudes nesse processo, encetadas por quatro sábios: Simão ben Azi, que “olhou e morreu”, Ben Zoma que “olhou e foi punido mentalmente”, Elisha ben Avuay, que “cortou os brotos” (renovou a queda) e Rabi Akiva que “acendeu em paz e baixou em paz” (Scholem, 1989, p. 13). *Pardes*, ao mesmo tempo, é o acrônimo para as quatro categorias de interpretação da Torá: a literal (*peshat*), a alegórica (*remez*), a hermenêutica ou

² A separação entre a Árvore da Vida e a Árvore do Conhecimento, realizada por Adão, deu essência ao mal, bem como a separação do fruto da Árvore do Conhecimento do Bem e do Mal, ou seja, a introdução da divisão divina. Ver: SCHOLEM, 1989, p. 112.

Do En Sof às Essências: o próprio e o alheio:
aproximações entre a cabala e a fenomenologia

homilética (*derash*) e a mística (*sod*). O que está em jogo aqui é o caminho entre a leitura literal, superficial, até o “corpo de símbolos místicos que desvendam os processos vitais ocultos da divindade e suas ligações com a vida humana” (Scholem, 1989, p. 156). De forma homológica na *Etz ha Haim*, Árvore da vida, a cabala estabelece quatro mundos: *Atzilut*, emanação; *Beriá*, criação; *Yetzirá*, formação e *Assiyá*, ação. Esses mundos são formados por arranjos de *sefirot*, manifestações da personalidade de deus, que se relacionam formando os 32 veredas, a relação entre os 10 números e as 22 letras. São essas veredas que possibilitam o acesso ao que está além, a essência, ao En-Sof, a alteridade radical.

Figura 1 – Representação Iconografica da Árvore da Vida. Portae Lucis. Augsburg, 1516. Tradução Latina de *Shaarei Ora* [Portões da Luz]. Joseph Gikatilla (1248-1325).



A principal qualidade para trilhar esse caminho é a justiça, a probidade. *Tzadik*, o Justo, é o maior qualificativo para a Criatura no judaísmo. O *tzadik* pode ser visto por aquele que tem acesso aos mundos superiores e que, portanto, “atrai as bênçãos para o mundo [inferior]”

(Zohar, I, fol. 43a *apud* Idel, 2000, p. 72). Isso é, em grande medida, a *deveikut*. Eis um trecho original que exemplifica tanto um conceito quanto o outro:

Mesmo que as acomodações [do templo] tenham sido destruídas, restava para Israel o Grande Nome em lugar dos sacrifícios, para a Ele aderir nos lugares sagrados, e os *homens justos e pios*, e aqueles que praticam a concentração mental e unificam o Grande nome, também agitam o fogo do altar de seus corações. [Assim] todas as sefirot serão unificadas em seu [de Israel] *pensamento puro* e serão ligadas uma à outra até que sejam atraídas [para cima], para a fonte da infinita chama sublime. Este é o mistério, que todo Israel está aderindo a Deus, Abençoado seja — “Porém vós, que aderistes ao Eterno”. E este é o mistério da unificação matutina e vespertina — “Proclamar, de manhã a vossa misericórdia e, durante a noite, a vossa fidelidade”. E este é o mistério da unificação [feita] por um homem na oração da manhã e da tarde, causando a *elevação de todas as sefirot num só feixe e sua união* — e então ele adere ao Grande Nome. [grifo meu] (Ibn Gabai *apud* Idel, 2000, p. 73).

A adesão a deus significa a reunificação ao *Schem*, o Nome e até mesmo do Nome. A doutrina das *sefirot*, como manifestações da personalidade de deus, pode ser facilmente percebida como um conjunto de dez mônadas que se relacionam, ou sejam, com janelas. A *Dveikut*, é o centro do sistema ético do cabalismo espanhol, incluindo o *Zohar*, tendo como o ideal de integridade, o *tzakid*, sua referência. A *Deveikut* antes de ser uma disposição intelectual é uma disposição de vontade. A pobreza da *Schekhiná*, a última das manifestações de deus, que só possui o que lhe é herdado pela corrente das *Sefirot*, abre acesso às demais como um liame que reúne a inteligência ao conhecimento, seu casamento com o Rei, mediado pelo *tzadik* (Scholem, 1995, p. 260-262). Esse casamento representa a recomposição do *Schem*.

A importância do *Schem* para o judaísmo pode ser bem entendida na exposição que faz Hermann Cohen, ao indicar o viés messiânico que subjaz a essa cosmoteôgonia:

Do En Sof às Essências: o próprio e o alheio:
aproximações entre a cabala e a fenomenologia

Mas o Schem (o nome), esse tem uma força linguística inesgotável no sentimento religioso do judeu. O Nome de Deus, não é mais uma palavra mágica, se é que foi um dia, mas a palavra mágica da convicção messiânica [...] O próprio nome deve exprimir, num futuro longínquo, o caráter único de Deus; testemunhá-los em todas as línguas, em todos os povos. “No futuro eu tornarei a linguagem mais pura para os povos, de tal forma que todos juntos invocarão o Nome de Deus”. Esse é o sentido original messiânico do Nome de Deus (Cohen *apud* Scholem, 1999 p. 17).

A força linguística inesgotável a que primeiramente se refere Cohen, a complexidade que o conceito de *Schem* possui, em um primeiro momento pode ser percebida na distinção progressiva em *Eu*, *Tu* e *Ele*. Na filosofia, tal distinção é patente na obra de Martin Buber, que a utiliza explicitamente ao texto veterotestamentário, na tradução que empreendeu inicialmente com Rosenzweig e que, após a morte precoce deste, dedicou a maior parte de sua vida para concluir.³ Essa distinção apresentada a partir do *Zohar* — a obra central da cabala desenvolvida durante a presença judaica na Península Ibérica, *Sefarad* em hebraico — é explicitada por Gershom Scholem:

Deus na mais profundamente oculta de Suas manifestações, quando por assim dizer decidiu lançar-se à Sua obra de criação, é chamado “Ele”. Deus no desdobramento completo de seu Ser, Graça e Amor, em que Ele se torna passível de ser percebido pela “razão do coração” e, portanto, de ser chamado de “Tu”. Mas se Deus em Sua suprema manifestação, onde a plenitude de Seu Ser encontra sua expressão final no último todo-abrangente de Seus atributos, é chamado de “Eu” (Scholem, 1995, p. 241).

Essas três manifestações da divindade possuem conexões, o que remete às 32 veredas mencionadas anteriormente. Todavia, a complexidade que acompanha essa alteridade radical, no sentido infinito do discurso divino, ainda remete à *torah*, nas 600.000 almas presentes no Monte Sinai na ocasião de seu recebimento, bem como de suas 70 faces

³ Franz Rosenzweig falece em 1929, Buber publica a tradução em 1960.

(Scholem, 1989, p. 155-156). Ela “é como uma explicação de um comentário ao [Inefável] Nome de Deus [o pentagrama]” (Gikatilla *apud* Scholem, 1989, p. 154).

Ainda que reconhecendo essa alteridade radical, a cabala coloca a *devekut* como no centro de sua ética. Tal perspectiva — estabelecendo toda riqueza homológica entre criador e criatura nas relações entre as sefirot, seus atributos enquanto parâmetros éticos relacionais (Scholem, 1989, p. 157) — se encontra em *A Tamareira de Dévora*, obra de Moises Cordovero (2004), importante cabalista e mestre de Isaac Luria. Aqui se estabelece a alteridade em analogia entre criador e criatura. Nisso advém a possibilidade de *dveikut*, que se aproxima através do conceito de empatia, a partir de emparelhamento, de analogização. A cabala tem como característica fundamental a correspondência, ou semelhança de forma, como fundamento epistêmico, inclusive, da *dveikut*.

3 O conceito de *Tzimtzum*

Uma doutrina que abre outras possibilidades para a noção de alteridade — e que apresenta uma das inovações mais criativas na tradição cabalista — é a do *Tzimtzum*. Conceito central da escola de Isaac Luria — último movimento que exerceu influência sobre a totalidade das comunidades judaicas ao redor do globo antes do sionismo, desenvolvida na Palestina no século XVI — apresenta a ideia da concentração de deus, ou de sua retirada de um ponto, lugar da criação. Vejamos:

Si Dios representa el ser pleno, entonces por su misma naturaleza no permite ninguna nada. Donde estuviese esa nada, ahí tendría que estar dios. Con mayor razón habremos de preguntarnos: ¿cómo pueden existir cosas que no son Dios mismo? Este planeamiento llevó a Yitshac Luria, el más importante de los cabalistas posteriores, y sus discípulos a la idea del *tsimtzum*. La palabra hebrea *tsimtzum* significa literalmente “contracción”. Quiere expresar una concentración del ser divino en sí mismo, un descenso a sus profundidades, una autolimitación de su

Do En Sof às Essências: o próprio e o alheio: aproximações entre a cabala e a fenomenologia

esencia en si misma; según esta teoría, la única que deja espacio y contenido a una posible creación de la nada. Sólo allí donde Dios se retira “de sí mismo a sí mismo” (como dice la formulación común a muchos cabalistas), puede él producir algo que no sea la misma esencia y ser divinos (Scholem, 2008, p. 71-72).

Esta autolimitação de deus é que abre a possibilidade do outro, ou da circunscrição do próprio do alheio. As descrições da proibidade, do *tzadik*, remetem a essa dimensão, embora na criatura. A condição para a *dvekut* passa por algo similar a um *tzimtzum*, mas do místico, em que reconhece na alteridade a possibilidade de adesão autêntica.

A quintessência do culto dos cabalistas e daqueles que contemplam Seu nome é “vós aderireis a Ele”... e o propósito [do versículo] “e aqueles que contemplam Seu nome”, é fazer alusão à intenção [mística] adequada do culto, e a ela [intenção] é o que o devoto deve contemplar e pretender durante seu culto, unificar o Grande Nome e uní-Lo através de Suas letras e Nele incluir todos os graus [supernos] e unifica-los em seu pensamento, até o En Sof. *E o motivo pelo qual é dito: “e vós aderireis a Ele” é fazer alusão ao pensamento, que deve ser livre e puro de tudo e conquistado, aderindo no alto numa adesão duradoura e forte, a fim de unificar os ramos com [sua] raiz sem qualquer separação. E desta forma a pessoa que unifica aderirá ao grande nome. [grifo meu] (Ezra apud Idel, 2000, p. 75).*

4 Aproximações à fenomenologia

É nítida a perspectiva de percepção do outro a partir de algo como a colocação entre parênteses, ou seja, o pensamento puro como princípio de todo conhecimento d’Ele. Em certo sentido há, na cabala em geral, algo que se aproxime de uma redução fenomenológica. Quer dizer, algo similar a uma teoria como fundação metódica ainda que de forma mística e exotérica, para o acesso às essências. Tais essências se relacionam e devem ser unificadas, no conhecimento e adesão à alteridade radical, o *En Sof*, o nada infinito. A doutrina do *Tzimtzum* aproxima-se sobremaneira da do *princípio de todos os princípios*. Se, para Husserl,

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

Ora, a doutrina da emanção das *sefirot* é algo bastante próximo e que pode ser compreendida em relação à intersubjetividade ou alteridade. Trata-se de perceber as *sefirot* sob a forma de aspectos ou personalidades do outro, *En Sof*, como manifestações limitadas, circunscritas, em mônadas comunicantes ou ainda como essências vinculadas a um princípio originário. Dessa posição, um desdobramento possível é a esfera primordial e a apercepção do outro. A *esfera primordial retrorreferida* como circunscrição altétrica é análoga ao *tzimtzum*.

A presentificação da alteridade radical, o *En Sof*, na estrutura monadológica cabalista é a *Schekhiná*. Seu exílio, ou a sua alienação para usar um termo filosófico corrente, é o símbolo da queda, de processos dissociativos que obnubilam ou impedem a alteridade e a protensão ao outro. Seu exílio é o fechamento excludente, inócuo ao movimento de percepção da alteridade, totalização excludente. Essa presentificação em algum grau, na doutrina luriana, é o *reshimu*. A imagem na qual se postula esse conceito é da ânfora de óleo esvaziada, no qual o espaço permanece com resíduo do conteúdo do *En Sof* que a preenchia. O *tzimtzum*, ainda que sua retirada, não cria a ausência completa, alguma presença do outro permanece no espaço primordial, o *tehiru*. Trata-se de algo próximo ao objetivo husserliano de que

[...] a consciência tem em si mesma um ser próprio, o qual não é atingido em sua essência própria absoluta pela exclusão fenomenológica. A consciência remanesce, assim como “resíduo fenomenológico”, como uma espécie própria, por princípio, de região do ser, que pode, com efeito, tornar-se o campo de uma nova ciência — a fenomenologia (Husserl, 2006, p. 84).

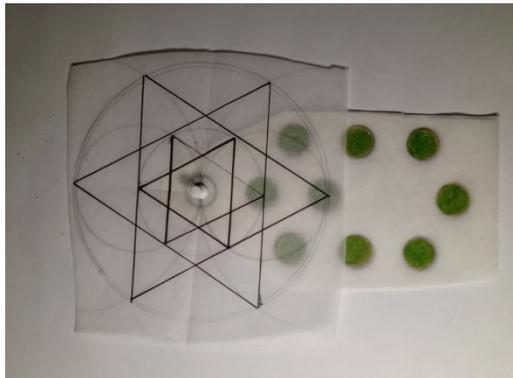
A doutrina cabalista, em especial no conceito de *dveikut*, estipula a forma de consecução da essência alheia, em parte à medida como auge do sistema teosófico-teurgico, mas, sobretudo, como um imperativo ético coletivo. A protensão à alteridade radical constitui, dessa forma, o elemento fundante de um *éthos* judaico que extrapola o âmbito meramente místico. Na literatura ídiche, essa dimensão da presença viva e palpitante espraçada no tecido social das comunidades judaicas do leste europeu antes do holocausto fica patente. Quanto a isso, An-Ski é explícito: “Qualquer lugar onde o homem erga o seu olhar para o céu é um Santo dos Santos. Todo ser criado por Deus à sua imagem é um Sumo Sacerdote... Toda palavra que o homem profere de coração é o Nome do Senhor” (An-Ski. O Dibuk *apud* Guinsburg, 1996).

Pode-se dizer que se, por um lado, a emanação da divindade é entendida a partir do *tzimtzum*, à sua imagem e semelhança a criatura protende-se ao outro em um *tzimtzum* individual, no fito de que se apreenda um conteúdo que “pode ser considerado por si mesmo naquilo que lhe é próprio” (Husserl, 2006, p. 86) em uma intersubjetividade, ainda que formulada entre Criador e Criatura. A centralidade ética da *dveikut* contém obrigatoriamente a exigência de alteridade. Há aqui latente a ideia de uma comunidade de mônadas. A recomposição do *Schem* em sua abrangência, ou na reconstituição da alma de Adam Kadmon, a alma ainda indivisa, se constitui nas 2.400.000 interpretações da *torah*, que para Gikatilla é “uma explicação e um comentário ao [inefável] Nome de Deus” (Scholem, 1989, p. 154). A sua reunificação depende, portanto, da intersubjetividade das almas presentes ao pé da teofania no Monte Sinai, 600.000 na totalidade de seus graus interpretativos, o *Pardes*, no momento em que deus revelou seu nome a Moisés. Na recomposição do *Schem*, dentro do imperativo ético do *dveikut*, a noção de *arvut*, a garantia mútua, traz à tona a perspectiva latente de uma comunidade de monadas. Se, para Husserl (2013, p. 166),

[...] a coexistência do meu eu (e do meu ego concreto em geral) e do eu alheio, da minha e da sua vida intencional, das minhas e das suas facilidades, em suma, de uma forma temporal comum, com o que toda a temporalidade primordial adquire a partir de si mesma a simples significação de um modo original de aparição, subjetivo e singular, da temporalidade objetiva. Por aqui se vê como é inseparável a comunidade temporal das mônadas constitutivamente referidas umas às outras, pois ela está, por essência, conectada com a constituição de um mundo e de um tempo do mundo.

A *Arvut* ocorre no mesmo episódio da teofania no Sinai. E nela está a dimensão ética fundamental que pode ser identificada como a necessária empatia, da abertura e protensão ao outro, da responsabilidade própria no alheio e do alheio no próprio, ou seja, da intersubjetividade. Usando o modelo da árvore sefirótica pode-se chegar aos seguintes diagramas estabelecendo relações mono-determinadas, bi-determinadas e hexa-determinadas de mônadas recepto-doadoras. A alteridade é a periferia (*En Sof*), enquanto a comunidade (*Schekhiná*) ou inter-subjetividade o centro dos diagramas.

Figura 2 – Etz ha Haim Monodeterminante. Desenhos e fotos do autor.



Do En Sof às Essências: o próprio e o alheio:
aproximações entre a cabala e a fenomenologia

Figura 3 – Etz ha Haim bi-determinante. Desenhos e fotos do autor.

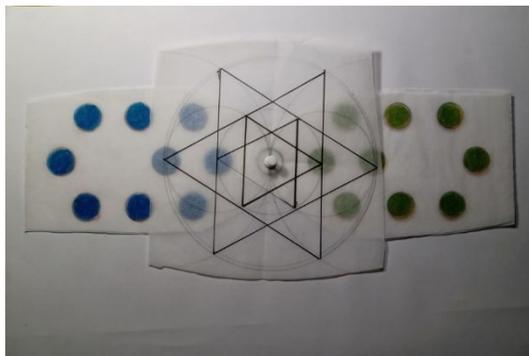
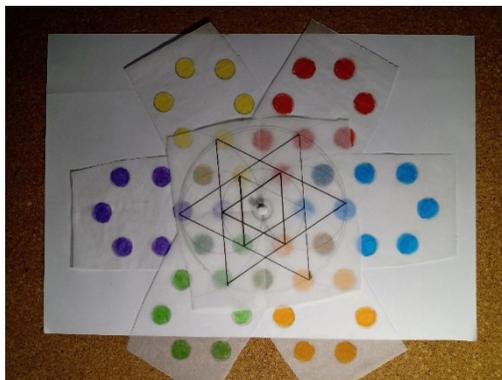


Figura 4 – Etz ha Haim hexa-determinante. Desenhos e fotos do autor.



Tal perspectiva é próxima a de Husserl quando ele busca a explicitação fenomenológico-transcendental do ego apodítico:

[...] deve finalmente desvendar-nos também o sentido transcendental do mundo na plena concreção com que ele é o mundo da vida constante de todos nós. Isto diz respeito também a todas as formas particulares circum-mundanas em que o mundo se nos apresenta segundo a nossa educação e desenvolvimento pessoais, ou também segundo a nossa afinação a esta ou àquela nação, a este ou àquele círculo de cultura. Em tudo isso, imperam necessidades de essência ou um estilo essencial que tem as fontes da sua necessidade no ego transcendental e, logo, na intersubjetividade transcendental que nele se abre, por conseguinte, nas formas de essência da motivação transcendental e da constituição transcendental. Se o seu desvendamento for bem-sucedido, então este

estilo apriorístico obterá também um esclarecimento racional de suma dignidade — o de uma inteligibilidade transcendental última (Husserl, 2013, p. 174).

Em certo sentido, não é difícil perceber certa correspondência desse ego apodítico e a ideia de *Schem* tão cara ao judaísmo como um todo e à cabala em particular. Trata-se também de algo próximo um centro presente ao longo da exposição de Martin Buber em *Eu e Tu*.

O que se pretendeu, no presente estudo, de forma alguma visa esgotar a discussão ou reduzir a fenomenologia à cabala. Nossa intenção é a de identificar correspondências, ainda que não completamente sistematizadas, não visando, é claro, a influência de uma sob a outra.

Nota-se ainda que, nesse sentido, a cabala não só possui semelhanças inegáveis com alguns aspectos da fenomenologia, em particular husserliana; talvez isso contribua para explicitar o interesse de toda uma geração de intelectuais românticos de tradição judaica de língua alemã (Löwy, 1989) pela própria mística judaica.

Referências

BUBER, M. *Eu e Tu*. Trad. Newton Aquiles Von Zuber. São Paulo: Centauro, 2001.

CORDOVERO, Moshe. *Tamareira de Devorá*. São Paulo: Séfer, 2004.

GUINSBURG, Jacó. *Aventuras de uma língua errante: ensaios de literatura e teatro ídiche*. São Paulo: Perspectiva, 1996.

HUSSERL, Edmund. *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Trad. Márcio Suzuki. Aparecida: Ideias e Letras, 2006

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

IDEL, Moshe. *Cabala: novas perspectivas*. São Paulo: Perspectiva, 2000.

Do En Sof às Essências: o próprio e o alheio:
aproximações entre a cabala e a fenomenologia

LÖWY, Michael. *Redenção e utopia: o judaísmo libertário na Europa Central* (um estudo sobre afinidade eletiva). São Paulo: Companhia das Letras, 1989.

SCHOLEM, Gershom. *As grandes correntes da mística judaica*. São Paulo: Perspectiva, 1995.

SCHOLEM, Gershom. *Cabala*. Rio de Janeiro: Koogan, 1989.

SCHOLEM, Gershom. *O nome de Deus, a teoria da linguagem, e outros estudos de Cabala e Mística: Judaica II*. São Paulo: Perspectiva, 1999.

Corpo e símbolo

*Belini Meurer*¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.09>

1 Introdução

O que estamos propondo aqui é o desmonte da humanidade; em outras palavras: a separação do corpo e do símbolo com o intuito de descortinar o ente humano e, com isso, a sustentação das civilizações. Esse desmonte tem sentido já que algo existe e, na existência desse algo, há sua representação de modo que a coisa e sua representação se dão em uma estrutura nas mentes como inseparáveis (Meurer, 2018).

Os corpos existem: pedra, paus, água, vento, terra, fogo, animais, vegetais, homens: todos corpos. Sobressaem os corpos que pensam, seres esses que percebem o outro e se relacionam com os outros, destroem e reconstroem, recolhem, abandonam, comem ou dejetam. Entre esses corpos, uns pensam e sabem que pensam. Corpos que pensam a si. Pensam sobre si, sobre as coisas que o cercam e se espantam diante das suas existências; e ao pensarem o tempo e o espaço, indagam a si mesmos de onde vieram e para onde vão.

Na décima primeira tese de Marx sobre Feuerbach (2020), afirmara esse que “os filósofos têm apenas interpretado o mundo de diferentes maneiras; a questão, porém, é transformá-lo”. Indagamos, no

¹ Professor titular das disciplinas de Filosofia e Ciências Sociais na Universidade da Região de Joinville (UNIVILLE); doutor em Ciências Sociais (2000) e mestre em História Social (1993) pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC/SP); graduado em Artes pelo Curso Permanente de Teatro – 1983 (Fund. Teatro Guaíra – PR), em Filosofia (1989) pela UNIVILLE. E-mail: meurerbelini@gmail.com

entanto, como é possível a interpretação? de que maneira o espírito e o corpo se relacionam de modo a ocorrer a interpretação? Os filósofos, corpos privilegiados, interpretamos o mundo, as coisas e a nós próprios; percebemos os porquês se buscamos a historicidade, mas nada sabemos sobre como isso ocorre. Aceitam-se de maneira imperceptível as coisas dadas, portanto, passivamente; e fazem-se daí uma hermenêutica viciada, impossível de entrar no âmago daquilo que se propõe.

Daí segue-se a necessidade do desmonte.

O mundo é composto de corpos e espíritos. Os primeiros são corpos, coisas físicas que existem ou não; os segundos, são espíritos individuais, ou um absoluto no sentido hegeliano. A hermenêutica existencial (Schmidt, 2014) nada mais é que a interpretação do espírito e isso é possível unicamente pela percepção do símbolo e com o símbolo. Sem o símbolo não há sentido, não hermenêutica, não há espírito, tudo é vazio.

Então é preciso desmontar porque todo entendimento que se fez até o presente momento foi sem levar em consideração que tudo é fruto dos símbolos. Alguns linguistas e semióticos perceberam de longe essa condição, entenderam os símbolos como formadores dos espíritos, bateram na porta e não entraram; outros existencialistas perceberam a angústia e até nadaram em um oceano de símbolos, mas se fecharam ao corpo que detém os símbolos, não buscaram o entendimento dos símbolos emanados dos corpos.

2 O desmonte da humanidade

Certamente que o desmonte da humanidade, nesse caso, recai em dois conceitos que devem ser esclarecidos; e assim, os símbolos se agrupam e reagrupam para montar um esclarecimento, um desvelar do espírito. Desmontar porque os corpos detentores de símbolos falam da

coisa, mas não buscam o entendimento da coisa, sem saber, agrupam e reagrupam os símbolos, formam os seus entendimentos e satisfazem-se com isso. É preciso, portanto, ir além, não pelo caminho da coisa em si, pois tal coisa existe porque existe; é preciso desmontar o espírito e nele perceber os símbolos.

Quando falamos de desmonte da humanidade, não estamos a pensar no ato ou efeito de desfazer algo físico, o que seria loucura, ou separar aquilo que está amontoado, separar as peças físicas que estão juntas. A humanidade é formada a partir de um conjunto de símbolos: o seu entendimento sobre si e sobre o mundo que o circunda é de forma tal que lhe proporciona o que chamamos de espírito e é isso que lhe dá sentido de existência. O que queremos é mostrar que se não pensarmos o símbolo como átomo primordial e, com esse entendimento, buscarmos o entendimento do mundo, estaremos como o balão furado que não sobe. Tem teto.

Se estamos a desmontar a coisa, estamos a desfazer o monte ao qual a coisa fora montada. O entendimento do humano e seu mundo fora feito sob uma organização simbólica, sendo pensada no trato da coisa, não do espírito que pensa a coisa; mas para a coisa, já fora dito, não há acesso.

Faz-se necessário desmontar a estrutura concebida até então; no entanto, para desmontar a estrutura é preciso que se perceba que o entendimento do humano, enquanto espírito, só é possível a partir dos símbolos. É preciso que se perceba a presença do símbolo na construção do que se poderia entender como real. Ao pensar no todo como um espírito que paira sobre a sociedade deve-se ter em conta que esse é formado pelos símbolos; se perceberá, então, os desajustes e se iniciará o desmonte.

Mitos, ciências, religiões, ideologias e tudo aquilo que, de um modo ou de outro, se pensa como verdade límpida e clara, nada mais é

que o espírito e seus símbolos agrupados e reagrupados de modo a dar algum entendimento. Alguém pode questionar: como é possível ladear mitos e ciências, religiões e ideologias? Ora, cada uma dá ao espírito um conjunto de símbolos a formarem um entendimento de verdade.

Em um desmonte partir-se-á sempre do todo, seguindo parte a parte, até se chegar ao elemento menor; nesse caso, o símbolo, o átomo primordial do entendimento, a partir do qual todo espírito é levantado. O corpo nada mais é que o cavalo a carregar os símbolos, o espírito e, com ele, as formas de todo o entendimento.

Se pensamos em desmontar a humanidade, e não estamos a pensar em separar braços de pernas e cabeça, esse desmonte é sobre algo que, indubitavelmente, é o responsável pela formação humana. Ora, como temos falado: o espírito. Se falamos em espírito e falamos em desmontar a humanidade, tudo isso nada mais é que desmontar o entendimento da humanidade, o caminho pelo qual essa humanidade tem percorrido ao longo dos tempos.

Quando o Ocidente quis abandonar o pensamento medieval, aquele conjunto de símbolos que formavam o espírito teocêntrico, cambou para uma reconstrução, então humanística, antropocêntrica. Trata-se mesmo de uma reconstrução, uma nova jogada: as pedras são repostas no tabuleiro e armado um novo jogo. A pergunta é: por que os medievais pensavam o seu teocentrismo como verdadeiro? Ora, assim como os modernos pairam a pensar as suas luzes e seu humanismo. Ambos reivindicavam, ou reivindicam, para si o estatuto da verdade. Não perceberam, ou não percebem, que todo o jogo não passara de uma readequação simbólica a formar o espírito.

Mesmo assim, surge-nos a pergunta: o que se pode definir, portanto, como humano? Humano é o espírito; esse é o entendimento que se tem de humano. Não é o corpo do que pensa, não é a coisa que existe e tem a capacidade de pensar a si mesma. Podemos dizer que desde

de Descartes (1987) com o seu “*cogito, ergo sum*”, ou ainda antes com Parmênides, a única coisa de real que há é esse ser do entendimento que é capaz de armazenar tantos símbolos e readequá-los a formar os entendimentos.

3 O entendimento

Não é possível, no entanto, aqui ficarmos a tecer elucubrações sobre o que é ou o que não é o humano, ou a humanidade, já que nossa exposição não passará de mais uma formação simbólica em um espírito a pensar. Ora, pensamos que somos humanos e os conjuntos dos nossos pensares e nossos entendimentos, nossas práticas e rituais são o que entendemos por humanidades: o desmonte, portanto, nada mais é que a percepção dos símbolos na estruturação do espírito.

Se o entendimento sobre algo, como no caso da humanidade, é fruto de um conjunto de símbolos, os responsáveis para tanto, também são assim a escrita e a fala em suas classes gramaticais e estruturas verbais. Humanidade em português chamamos de humanidade, em latim chamara, *humanitas*, em alemão chamam *Geisteswissenschaft*, em inglês chamam *humanities*; em outros idiomas vão chamando de formas diferentes. O entendimento sobre a coisa e toda e qualquer forma de expressar esse entendimento são esses símbolos que povoam o corpo.

Cachorros e cavalos, assim como outros animais, também são dotados de determinados símbolos, alguns pela sua própria natureza e outros pela aproximação com os humanos: sabem discernir um tipo e outro de alimento, uma árvore e um riacho, um outro animal que pode lhe causar mal e assim por diante. Se esses animais fossem possuidores de símbolos tais que possibilitassem um entendimento maior e, com eles, a formação do que chamaríamos de espírito, construiriam uma estrutura simbólica a enaltecer sua condição canina ou equina.

Os dicionários explicam qual o significado de humano e de humanidade, mas dizem o que os cientistas sociais definem e os cientistas sociais ao definir, consultam os dicionários. E assim seguem: o ovo e a galinha, o cachorro e o rabo, mas não se percebem que é preciso desmontar essa noção estruturada simbolicamente a formar o entendimento em questão. Aquilo que buscara Heidegger (2012), o ser, não se explica a partir de uma série de situações oriundas dos mesmos símbolos.

Por mais que os filósofos interpretaram o mundo, ou interpretam, como falara Marx, só afirmaram algo que tal assim é porque aquela outra assim não é; esse é por causa daquele e aquele é por causa do outro, e assim seguem. Pensou-se que se saiu do medievo e se foi para o moderno; mas no moderno passou-se por vários caminhos e seguiu-se; no entanto, quero crer, não se saiu do medievo; quando se afirmou que se saiu da modernidade e se foi para a pós-modernidade, o receio é que se faça então as mesmas análises que já fizeram os modernos, os medievais, os antigos, etc.

O que percebemos é que as tentativas de explicar o humano querendo dar um sentido para sua existência até os dias de hoje mais parecem o Barão de Münchhausen a se soerguer do lamaçal, puxando a si mesmo pela própria cabeleira. E mais: a cada nova investida renova-se, ou acredita-se renovado. Mas ao longo dos tempos a filosofia manteve uma porta aberta para algo mais do que aqui se está pela frente e, aí, talvez, seja preciso invocar a “dúvida” cartesiana, ou o “só sei que nada sei” socrático. Em outras palavras: aquilo que está dado pode ser mais, pode ser menos, ou outro caminho que não seja o mais nem o menos. De fato, é preciso que se vá além das compilações de Rudolph Erich Raspe (2000).

Deleuze (1995) afirma em *Mil Platôs*, ou em *O que é a Filosofia?* que filosofar é trabalhar conceitos; ele bate na porta e não entra. Parece-

nos: se filosofar é elaborar e reelaborar conceitos, em um passo à frente no entender humano, pensa-se aí a humanidade em si. Ele bate na porta e não entra porque esses conceitos precisariam ser desdobrados e esse desdobramento, esse desvelamento é a decomposição até chegar nos átomos primordiais, os símbolos.

Os entendimentos formam o espírito, mas antes esses entendimentos são formados por símbolos. Ora, assim foi com os iluministas europeus, e toda a *Aufklärung*. Em um momento de profundo desenvolvimento filosófico, científico e tecnológico, eles dispuseram-se a explicar a razão e a existência humana como um sendo dependente do outro; ou seja: somos humanos porque somos racionais e somos racionais porque somos humanos. É certo que explicar algo na totalidade seja impossível, mas o que se tem feito é buscar uma compreensão daquilo que está posto aparentemente; uma compreensão que mais satisfaça as necessidades do momento e que, por isso, seja aceita.

Na relação entre a parte e o todo, é preciso que se diga: a parte menor da compreensão não é o conceito, mas o símbolo. O conceito em si não existe, mas ele é o entendimento que se faz de algo; o universo que povoa a mente do corpo que pensa parte do conceito, mas se esse se dá diferenciado, se deve à disposição e ordenamento dos símbolos.

A compreensão da humanidade falha, e tudo que se diz é inócuo, se não se pensar o espírito dessa humanidade, dos humanos que compõem essa humanidade e, aí, o entendimento formador do espírito? e o que forma esse entendimento? O símbolo. Não basta chamar algo de parede, é preciso desdobrar e perceber que aquilo que se dá o nome de parede é um elemento arquitetônico como divisão e vedação dos espaços; e aí a se pensar que essa é formada de uma massa de argila queimada nomeada simbolicamente como tijolos e essa argila, segue da mesma forma e, assim, sucessivamente. Aquele que quer morar na casa se dá por satisfeito em saber que essa possui paredes, mas aquele que quer

conhecer o que é uma casa precisa saber que para além das paredes existem tijolos, argila, areia etc.

Certamente que definir humanidade é definir sentidos e valores pelo qual vivem os humanos e, nesse caso, os conceitos vividos; só lembrando: se fazer filosofia é reelaborar conceitos, os humanos conceituam o tempo todo, nas suas individualidades, as palavras pelas quais enfrentam; “dejetados no mundo”, como diria Heidegger (2012).

Os verbos também podem ser usados, nesse caso, para definir o que se pretende para com o conceito de humanidade: dismantelar ou desconstruir; os conceitos, em regra geral, como foi dito, são subjetivos e são usados nas frases de modo a darem o sentido necessário, pensados por aqueles que as emitem. O conceito, puramente expressado, nada define, nada constrói, se dito isoladamente; faz-se necessário desdobrar os conceitos de verbos, de artigos, de pronomes etc.

O verbo é um instrumento linguístico de ligação entre pontos que são estabelecidos: “é preciso desconstruir a humanidade”. Quem? Nós. Esse verbo, como todo espírito e todo entendimento, por sua vez, também é construído simbolicamente e que, portanto, deve ser desdobrado, dismantelado; enfim: desconstruir. Lembrando que em sua composição simbólica, cada uma desses verbos possuem sentidos diferentes e apropriados para situações diferentes.

Talvez, com o dismantelar e o desconstruir possamos acrescentar: o desvelar, deixar-se mostrar. Ora, o conceito em si é um símbolo, mas é também um conjunto de símbolos e, assim, precisa ser pensado para que haja o desvelamento, o descortinamento. Em outras palavras: precisa haver a desconstrução para que ocorra o desvelamento.

Nesse caso, dismantelar a estrutura soerguida ao longo dos séculos e milênios, e, no seu lugar, construir com as indicações deixadas pelas mesmas estruturas teóricas produzidas ao longo dos anos. Será possível então, analisar as construções teóricas elaboradas e suas relações

espaciais e temporais. Após os Pré-Socráticos (1989), Sócrates elaborou seus pensamentos a partir dos símbolos que possuía na sua Atenas do momento, Santo Tomas de Aquino (1988) construiu a sua *Suma Teológica* a partir dos símbolos medievais possíveis, assim como Immanuel Kant (2000) elaborou a *Crítica a Razão Pura* em sua Prússia da época.

4 O real

Sim, essa é uma noção filosófica simbolista; ou seja: o real só existe porque é representado por algo, do mesmo modo que a representação só existe porque existe algo a representar. Corpo e símbolo. Aquele que simboliza, o símbolo, e o simbolizado. De posse do símbolo, o corpo erige a sua condição humana em montanhas de entendimentos, explicações para tudo; no momento em que acontece a falta de símbolos acontece ali o desespero e a angústia. Mas os medos, as angústias e as frustrações são elaboradas a partir da articulação de símbolos introjetados ao longo da existência.

A filosofia em todos os tempos pretendeu ser o elemento que desvela através da razão e mostra o real e isso é coerente; a filosofia não podia pretender ser outra coisa que não isso mesmo. No entanto, precisa tirar o véu que esconde o rosto e ver que tudo se resume a corpos e símbolos: representações e representados. Desvelar porque essa elaboração simbólica não acontece de maneira perceptível; pensa-se nos conceitos, nos grandes entendimentos lógicos, mas não se pensa nos símbolos, os átomos primordiais do entendimento. É preciso decompor símbolos e símbolos, já que o corpo é o elemento formador de representações e entendimentos. Não que essa decomposição encontre o símbolo elementar, aquele nexos que dará o sentido à ideia de algo, à estrutura teórica, mas na prática de decompor e recompor os símbolos é que se encontram os sentidos. O fato de perceber os símbolos, entendê-los como tais, formadores dos entendimentos, os próprios

entendimentos acontecerão, então, de maneira menos afoitas e o pensamento estará aberto a outras significações.

Daí o desconstruir e o desvelar.

Quem faz um discurso, quem escreve um compêndio, uma obra literária é capaz de ver a obra no seu todo como simbólica, representativa, mas não consegue desvelar os símbolos que estão a dar sentido a toda a obra. Ao ler *Hamlet*, ou assistir à peça teatral, deixa-se acontecer a catarse aristotélica e o que menos se pensa naquele instante são os símbolos possíveis. As representações na sua totalidade são captadas por intelectuais e críticos teatrais, mas o desvelamento de sua composição simbólica não acontece. Acontece que o conceito oculta os símbolos dos quais é formado.

A percepção do símbolo é perceber-se enquanto corpo que pensa, corpo que simboliza e, simbolizando, constrói entendimentos na formação do próprio espírito. Perceber o símbolo como formador do entendimento é perceber-se diante dos demais corpos, os corpos que simbolizam e os que não simbolizam. Mas ao conjugar o “eu percebo”, vem uma pergunta: quem é esse que percebe? Eu. O que é “eu”? É o corpo, esse ser que emite um rugido e simbolicamente quer expressar algo? Ou é o conjunto de representações que esse corpo elabora em seus entendimentos?

Conjuga-se os verbos nas pessoas variadas, “eu sou”, “tu és”, “ele é”, e pensa-se estar totalizando o entendimento, mas acabou-se aí de passar por cima do elementar, o símbolo, o elemento primordial. O interessante é que seria impossível pensar o ser, aquilo que é, se os símbolos, anteriormente, não existissem.

Com isso, pois, o que buscamos aqui é um pensar em uma estruturação simbólica de modo a dar o entendimento de o quanto o símbolo está arraigado na mente humana de modo a dar sentido para a própria existência. Isso é o que se pretende com essa pesquisa.

Certamente é uma aventura pensar as coisas e suas representações; o cuidado é não embarcar nas empreitadas do Barão de Münchhausen, pensando o “é” porque “é”, mas também fugindo de um Quixote de La Mancha a ver o que não existe.

Queremos mostrar que os corpos existem. Ao mesmo tempo, para além dos corpos que existem, existe o sentido, o espírito, aquilo que movimenta a história, caso contrário tudo seria um vazio, sem sentido. Já não basta pensar sobre aquilo que se vê, se escuta, ou se cheira, se degusta, ou se tateia porque esses também não são o ser percebido, mas a representação do ser; os aparelhos sensoriais não captam o ser, mas as suas representações como seres. Símbolos.

Certamente que as coisas existem para além da mente que pensa. Se as coisas do mundo não as existissem a mente não pensaria: existe a pedra que nosso corpo senta sobre ela, a lama que nosso corpo planta o arroz, ou a água que bebe. Esse corpo humano, é um ser que pensa, cheio de símbolos, portanto um construtor de entendimentos.

Assim, portanto, esse próprio corpo, para entender-se como corpo, precisa estar arraigado, cheio de símbolos, já que são esses os elementos possíveis, então, de entendimentos. O corpo que pensa, em suas divisões, funcionamentos e particularidades seriam nada se não fossem as possibilidades de entendimentos: os símbolos e suas significações. Para pensar que existe o coração foi preciso tê-lo como representação, muito além das significações corriqueiras do senso comum, sinônimo de paixão e sentimentos variados.

5 Considerações finais

Enfim, pode-se firmar que o bicho homem existe, que o cachorro existe, que o cavalo existe, assim como existe a pedra, a árvore, o rio, a

montanha e o próprio planeta e o universo. São todos corpos. Corpos formadores do universo em seu espaço e em sua totalidade.

Desses corpos todos que existem, de todas essas coisas largadas, um grupo de corpos pensa, pensa a si, pensa aos outros corpos que não pensam e pensa aos corpos que pensam. Todos, representações. Símbolos a darem sentido a tudo que existe, o espírito. Fora dos corpos que que pensam em seus símbolos, tudo é vazio, sem sentido.

Referências

AQUINO, Tomás de. *Seleção de textos*. São Paulo: Nova Cultural, 1988.

DELEUZE, Gilles. *Mil platôs: capitalismo e esquizofrenia*. Rio de Janeiro: 34, 1995.

DESCARTES, René. *Discurso do método; As paixões da alma*. São Paulo: Nova Cultural, 1987.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e tempo*. Petrópolis: Vozes, 2012.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. 5. ed. Trad. V. Rohden e U. B. Moosburger. São Paulo: Nova Cultural, 2000.

MARX, Karl H. *Obras escolhidas*. São Paulo: Alfa Ômega, 2022.

MEURER, Belini. *Dobras, franjas e platôs*. São Paulo: Chiado, 2018.

PRÉ-SOCRÁTICOS. *Fragmentos, doxografia e comentários*. São Paulo: Nova Cultural, 1989.

RASPE, Rudolf E. *As Aventuras do Barão de Münchhausen*. São Paulo: Iluminuras, 2000.

SCHMIDT, Lawrence K. *Hermenêutica*. Petrópolis: Vozes, 2014.

O eu como revelação no mundo: interloquções entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

Thiago Sitoni Gonçalves¹ & Claudinei Aparecido de Freitas da Silva²

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.10>

Eu, que antes vivera de palavras de caridade ou orgulho ou de qualquer coisa. Mas que abismo entre a palavra e o que ela tentava, que abismo entre a palavra amor e o amor que não tem sequer sentido humano — porque — porque amor é matéria viva. *Amor é matéria viva?* (Clarice Lispector, *A paixão segundo G. H.*, 2020, p. 65)

1 Introdução

O enigma dedicado a esse singelo trabalho se mostra em uma interrogação: como descrever a aparição do Eu na obra de Clarice Lispector. Essa tensão de exprimir em palavras a experiência vivida, essa matéria viva na trajetória de suas personagens é um aspecto corolário da obra de Clarice Lispector desde seu romance de estreia *Perto do coração selvagem*. Sem dúvida, é um aspecto que se enraíza por toda sua extensa produção literária. O modo como Clarice escreve essa tamanha tensão é longe de um ofício de pura intelectualidade; e sim, de proximidade com uma escritura livre e sensível, inaugurando a terceira força do modernismo brasileiro. É a isso que ela se refere em uma crônica de 1968

¹ Psicólogo (CRP: 08/32686). Doutorando em Filosofia pela UNIOESTE. Mestre em Filosofia pela UNIOESTE. Especialista em Educação Política e Sociedade (UNICV).

E-mail: thiagositonipsi@gmail.com

² Professor dos Cursos de Graduação e Pós-graduação (*Stricto Sensu*) em Filosofia da UNIOESTE. E-mail: cafsilva@uol.com.br

intitulada *Escrever*. Nela, Clarice descreve, de maneira singela, sobre a ambiguidade da escrita. “Não estou me referindo muito a escrever para um jornal.” — observa Clarice Lispector (1999, p. 134):

Mas escrever aquilo que eventualmente pode se transformar num conto ou num romance. É uma maldição porque obriga e arrasta como vício penoso do qual é quase impossível se livrar, pois nada o substitui. E é uma salvação. Salva a alma presa, salva a pessoa que se sente inútil, salva o dia que se vive e que nunca se entende a menos que se escreva.

Sua relação íntima, viciosa — e por que não, visceral! — com a escrita, contorna o que Clarice (1999, p. 134) entende pelo ofício de escrever: “Escrever é procurar entender, é procurar reproduzir o irreproduzível, é sentir até o último fim o sentimento que permaneceria apenas vago e sufocador. Escrever também é abençoar uma vida que não foi abençoada”. O esforço em palavrear o mistério, o inexprimível, o intangível é um ato fecundo para discussões na tradição fenomenológico-existencial, especialmente, a comungada por Jean-Paul Sartre. Em que consistirá essa interlocução? Será Clarice Lispector uma intérprete da liberdade ontológica comungada desde *O Ser e o Nada* (*L’Etre et le Néant*)? Gotlib (2013) evoca uma não aderência de Lispector em vincular-se à tradição filosófica pelo seu trato espontâneo, descompromissado e livre de conceber sua literatura. Certamente, não há um comprometimento teórico de Clarice. O que há é um aceno, por dever do ofício de escrever, uma intenção, uma generosidade que se impregna pelo signo (real) indicando um nada no mundo (imaginário). O traço fascinante de sua obra é o trato minucioso, de foco microscópico sobre a existência humana a qual apela uma interlocução *sui generis* entre literatura e filosofia (Nunes, 2009).

Desse modo, existe a viabilidade de um vínculo entre Clarice e Sartre por dois caminhos de interpretação. O primeiro é pela relação prosador-leitor e o segundo, pela compreensão do drama vivido da personagem. Observemos, pois, esse primeiro aspecto. A relação

dialética entre aquele que escreve e o leitor é marcada, aos olhos de Sartre (1948) por uma confiança, uma reciprocidade e uma generosidade. A leitura constitui-se por uma síntese entre a percepção (captar as palavras como estão alinhadas) e a criação (ir além do significado). Nas palavras de Sartre (1948, p. 50), “o leitor tem consciência de desvendar e ao mesmo tempo de criar; de desvendar criando, de criar pelo desvendamento”. O prosador, por sua vez, tem por intenção apelar a liberdade de outrem, apelo esse, digno de uma descrição fenomenológica. Essa descrição se encontra nas páginas de *Que é a Literatura? (Qu’ce-que la Littérature?)*

Quando o leitor dirige seu olhar reflexivo sobre a produção filosófica e literária de Sartre, é inegável certa “vizinhança comunicante”, para usarmos, aqui, a fórmula de Leopoldo e Silva (2010), entre suas obras, alinhando rigorosas teses filosóficas com faces da estética que fazem uso da palavra como vetor (teatro, romance, conto, diários e biografias). Filosofia e literatura, ao modo sartriano de concepção, formam espaços contíguos em que o prosador deflagra o vivido (*Erlebnis*) (Leopoldo e Silva, 2010)³. Nesse horizonte de entrelaçamento íntimo é que se encontra o projeto de Sartre; contudo, a aposta deste texto transborda o foco exclusivo ao autor e suas obras filosófico-literárias. Parte-se de a possibilidade de sua filosofia fenomenológico-existencial ser chave hermenêutica para outras obras literárias como as de Clarice Lispector.

Semelhante a maneira que o filósofo emprega a palavra por um trato significativo em seus escritos, deflagrando a realidade humana fora da “salmoura mal aromática do Espírito” (Sartre, 1947, p. 32), o filósofo compreende as personagens longe das fórmulas romanescas do século

³ Neste estudo, adota-se o posicionamento de Hilgert (2011) em considerar a obra literária e filosófica de Sartre como um fim em si mesmo, capaz de outorgar certa correspondência entre elas. Com isso, não se comunga de concepções que visam o teatro de Sartre como um recurso ilustrativo, didático ou estratégico para suas teses filosóficas como bem anunciam Deise Quintiliano, Marcel Hervieu, Ana Boschetti e tantos/as outros/as autores/as cuja rubrica do “fenômeno Sartre” se equipara a certa vulgaridade.

XX. O olhar de canto de olho de Sartre direciona-se à carne do drama concreto. É o que, posteriormente, Beauvoir (1964, p. 84) concebe entre literatura e filosofia como uma prosa de “descoberta viva”. Pelas lentes de Beauvoir (1964, p. 94) conforme lê-se em *Literatura e Metafísica*, essa é a qualidade essencial de “um romance metafísico” — cujo princípio é — “evocar, na sua unidade viva e na sua fundamental ambiguidade viva, esse destino que é o nosso e que se inscreve de uma só vez no tempo e na eternidade”.

A segunda chave de interpretação é o foco sobre o drama da personagem aliado às teses filosóficas. Esse é o *locus* destacado por Nunes (2009, p. 93)⁴ sobre a inserção da obra de Clarice em interface com a filosofia da existência pelo seu “caráter pré-reflexivo, individual e dramático da *existência humana*, tratando de problemas como a *angústia*, o *nada*, o *fracasso*, a *linguagem*, a *comunicação das consciências* [...]” à luz de Heidegger e de Sartre. Por um outro viés, Silva (2015, p. 170) aponta em Clarice, “o sentido da escrita e, portanto, da essência da linguagem” — nesse caso — “que são, permanentemente, postos em questão tanto por Merleau-Ponty quanto por Clarice Lispector”. Nota-se, pelo drama vivido da personagem, uma profícua discussão sobre a filosofia da linguagem. Essa discussão toma força em Barbaras (2010) ao situar a experiência da personagem a partir de um *cogito* pré-reflexivo e, sobretudo, do sensível. Em outros termos, a experiência de ler Clarice acontece também pelos contornos paradoxais entre o visível e invisível.

Tendo em vista essa interlocução entre Clarice e Sartre, parte-se da seguinte interrogação: como descrever a aparição do Eu na obra

⁴ Gotlib (2020) registra em *Clarice Fotobiografia* a reação da escritora ao ter em mãos um exemplar de *Leitura de Clarice Lispector* de 1973 escrito por Benedito Nunes, logo após a estreia de *Uma Aprendizagem ou o Livro dos Prazeres*. Em dedicatória feita a punho, Clarice destaca: “A Murilo Rubião, este livro que me entende mais do que eu me entendi. Clarice” (Gotlib, 2020, p. 395).

clariciana? Essa tamanha aposta, lança-nos a outras questões, quais sejam: como ler-se-á Clarice pelas lentes de Sartre? De que forma realizar essa interlocução? Para iniciar o caminho programático dessa hermenêutica, partiremos de dois eixos: 1) por uma descrição da relação primordial entre leitor-prosador e 2) por um mapeamento, no texto de Clarice, da aparição do Eu. Para esse desafio, o texto escolhido para essa descrição é a crônica *Se Eu Fosse Eu* de 1968, presente na coletânea de crônicas *A Descoberta do Mundo*.

2 Prosador e leitor: uma relação dialética

Em 1948, *Que é a Literatura?* evoca a discussão sobre o ofício de escrever no século XX. Trata-se de um desafio espinhoso, impossível de ser decifrado isoladamente. Seguindo o princípio-chave da intencionalidade: escrever é sempre escrever algo a alguém. A ação de escrever pressupõe a de um projeto de realizar pela palavra sua atividade criadora essencial, qual seja, a modificação do mundo. Se, em 1943, em seu tratado de ontofenomenologia, Sartre demarca radicalmente o vínculo do Para-si e o Em-si, da consciência-mundo, nesta obra, ele dedica-se em explorar a relação prosador-leitor.

Conforme as observações de Sartre (1948), escrever não é uma atividade contemplativa ou destinada a si próprio. Ela é, sobretudo, uma ação que exige do prosador certa invenção em sua liberdade e, ao mesmo tempo, certa consagração à liberdade de outrem. Nesse sentido, o escritor é quem estabelece seus critérios, suas leis e suas intenções na história que pretende desenvolver destinada a seus/suas leitores/as.

Para Sartre, esse aspecto inventivo parte de um ato de generosidade. De que modo se entende o termo generosidade? À luz do círculo da ipseidade da consciência. A atitude de ler, nesse sentido, é uma ação marcada pela passagem do irrefletido ao refletido (Santos, 2019),

logo, para que haja esse movimento, torna-se imprescindível o movimento do autor em conceber sua obra ao modo de uma ferramenta: a prosa acontece enquanto estiver em movimento contínuo e visceral com outrem. Então, se a prosa é movimento, ela não pode jamais ser dada por encerrada. Seu caráter inacabado permite ao leitor encontrar, em futuras leituras, outros significados, outras inquietações antes despercebidas. Nesse sentido, o ofício de escrever implica em um esforço de conceber uma história por um mundo imaginante que se ergue pelo real, pelos signos, pela linguagem e pela sintaxe. Assim, pela experiência do leitor, por sua vez, esse mundo se realiza e ao mesmo tempo, se irrealiza (imaginação).

Observa-se que o movimento do prosador é correlato ao seu modo de ser-no-mundo. Conforme Leopoldo e Silva (2010), o prosador é essa realidade humana que está no meio do mundo entre os outros homens. Ao mesmo tempo em que se interroga sobre a experiência humana no mundo por ser essa finitude radical, ele não consegue alcançar uma resposta definitiva (ou mesmo se interrogar por completo). Ser escritor não anula a facticidade de ser Para-si. O prosador é aquele que põe em questão o seu próprio ser; na prosa, ele interroga o ser de outrem e, claro, o de si mesmo. Nota-se, nesse sentido, uma dedicação à interrogação e uma preocupação secundária com qualquer resposta positiva. O abstrato e o concreto, a historicidade e a subjetividade acontecem por uma síntese tão complexa rente à experiência vivida.

Interrogar o ser de outrem ao mesmo tempo em que se interroga sobre si próprio como uma obra literária assim o faz, presume, em sentido radical, o vínculo cada vez mais estreito com a filosofia. Como escrevera Merleau-Ponty (1996, p. 34): “o trabalho de um grande prosador sempre consta duas ou três ideias filosóficas”. Ora, se desde o *Prefácio*, Merleau-Ponty (1945, p. 11) rememora a primeira lição de Husserl de que a tarefa da fenomenologia exige um “retorno às coisas mesmas” ao descrever que “o real deve descrito, não construído ou constituído”; na

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

literatura, há um esforço em descrever o homem metafísico. Em suas palavras em *Sens et non-sens*:

O homem é metafísico em todo o seu ser, em seus amores, em seus ódios, em sua história individual e coletiva. E metafísica não é mais a ocupação de algumas horas ao mês, como Descartes diz; ela é presente, como Pascal pensou, no menor movimento do coração (Merleau-Ponty, 1996, p. 36).

Esse comentário abre sua descrição sobre *A Convidada (L'invitée)* de Simone de Beauvoir publicado em 1943. Aos olhos de Merleau-Ponty, é essa obra que marca um drama metafísico a partir de um triângulo amoroso entre Françoise, Pierre e Xavière, sendo a terceira, a personagem reconhecida como *convidada* em razão do contrato estabelecido para a união entre Françoise e Pierre.

Não obstante, voltando, agora, à insurgência de uma literatura existencial em solo brasileiro desde o modernismo, o “seu propósito primeiro é procurar as relações, os aspectos mais contraditórios da realidade, a descoberta da unidade de todas as suas transformações; numa palavra: trata-se de buscar a essência perdida no nada da existência” (Fernandes, 1986, p. 31). Essa literatura surge de uma ação do prosador radicalmente ética — portanto, de uma atitude de generosidade. Fato é que o prosador do século XX rompe com os moldes românticos de cunho wertheriano, de uma angústia infundada, contemplativa e irreparável. Isso tudo se levamos em conta, sobretudo, certo cataclismo do período entreguerras, em que o modo de existir e de prosar tornou-se outro. A angústia contemplativa abre espaço para uma angústia existencial como face refletida da liberdade que não se verte à substância alguma (Sartre, 1943). A angústia é, radicalmente, ética. A ficção brasileira, nesse horizonte, abre, por assim dizer, o abismo talhado por arranjos sociais alienantes e, nessa medida, ceifadores da liberdade encarnada.

A personagem da literatura brasileira é aquela que encarna a ironia, isto é, uma ordem de experiência que desafia a vontade do sistema incorporado em um projeto aniquilador. Não é à toa que, de modo direto, a literatura passa a ser uma via de comunicação uma vez que “comunicar é colocar a vida em perigo” (Fernandes, 1986, p. 80). Não se trata, como observa Merleau-Ponty (1998, p. 56), de que o “inferno são os outros” — em referência a *Entre Quatro Paredes (Huis clos)* — e considerar a si próprio como o paraíso: “se outras pessoas são o instrumento de nossa tortura, a princípio, acima de tudo, que eles sejam indispensáveis a nossa salvação. Nós estamos tão misturados com eles que devemos fazer o que é preciso para sair desse caos”.

Ora, em retorno às personagens de Clarice, Nunes (2009) descreve uma intuição ontológica sobre a existência. O modo de criar suas personagens não se ampara em regionalismos, em uma literatura de costumes, tampouco em dramas épicos entre famílias ou tensões políticas. As intenções de Clarice se avizinham, sobretudo, ao modo originário do brotar do ser-aí, isto é, um ser-no-mundo. O Jardim Botânico, as praças, os apartamentos, as casas que se sujam como se tivessem vida própria, as fugas em plena noite, o passeio de bonde, a ida à praia, os restos de carnavais no Recife e tantos outros cenários compõem o fundo das experiências de suas personagens. Nesse cenário, as posições de suas personagens no espaço demarcam a cotidianidade que brota o ser-aí, muito embora tal demarcação não as define. O esforço de Clarice é o de descrever, sempre pelo mesmo humano, os desdobramentos de si, “descobrimo a sua solidão e o seu abandono em meio às coisas” — o que implica em dizer que “os seus personagens se resumem num só personagem” (Nunes, 2009, p. 115).

Como não se recordar de Virgínia? Personagem que encarna uma fluidez em suas relações desde o segredo da infância partilhado com Daniel e em sua vida adulta, partilhada com Vicente. A experiência irrefletida de Virgínia descortina, aos olhos do leitor, o seu

aprisionamento ao passado de Granja Velha nos instantes em que se recorda do *Lustre* luminoso, o ornamento de destaque da casa de sua infância e que, paradoxalmente, lhe semelha a uma aranha. Luz e sombra, encanto e realidade, um mistério, sem dúvidas, sinestésico (Lispector, 2019).

Ora, e o mistério do “amor infernal”, de *Paixão segundo G. H.* face a face com uma barata e com a contingência de existir pela mesma matéria? Tudo isso, em um quarto da empregada de seu apartamento (Lispector, 2020, p. 114). O leitor presencia as intenções da personagem em descrever aquilo que ela ora nomeia de amor pré-humano, ora de nojo, ora de pecado original. É sob esse plano que acompanhamos a fina leitura de Nunes (2009, p. 116) de que, em *G. H.*, há uma incursão na “dimensão recôndita, secreta, da existência, que já possui significado ontológico”. Esse aspecto se imprime nevrálgicamente na náusea desvelada pela existência de uma barata que desperta atração e repulsa, identificação e negação, coragem e medo, salvação e pecado. Ora, trata-se da infernal liberdade humana como por ela destacado (Lispector, 2020, p. 124): “somos livres, e este é o inferno. Mas há tantas baratas que parece uma prece”.

Já, em *Macabéa*, por outro lado, corre-se o risco de fixá-la em uma literatura biográfica. Ao mesmo tempo, porém, é nesse romance em que se observa a dialética da generosidade defendida por Sartre: “pensar é um ato. Sentir é um fato. Os dois juntos — sou eu que escrevo o que estou escrevendo [...]. Meu coração se esvaziou de todo desejo e reduz-se ao próprio último ou primeiro pulsar” (Lispector, 1998, p. 11). Sob o pseudônimo de Rodrigo S. M., presencia-se um prosador questionando seu ser e, ao mesmo tempo, questionando o ser de outrem e de seu desdobramento no mundo. Nessa novela, Lispector (1999a) descreve a experiência amorosa fronteira à facticidade da finitude acentuada após a ida de *Macabéa* a uma cartomante. Trata-se de uma história com

“começo, meio e ‘gran finale’ seguido de silêncio e de chuva caindo” (Lispector, 1998, p. 13).

Nessa perspectiva, se a literatura tem por força, seja o de denunciar, o de comunicar ou o de apelar, em Clarice, a literatura assume um impulso ao refletido. É o que diagnostica Nunes (2009, p. 116) na inviabilidade de suas personagens “viverem espontânea e ingenuamente” — e ele prossegue:

Há sempre uma distância que a reflexão preenche, seja diretamente, através do monólogo interior, seja indiretamente, por meio de interferências da narradora, que sutilmente assume o ponto de vista das suas figuras, narrando em forma de monólogo ou monologando em forma de narrativa, nunca de todo impessoal (Nunes, 2009, p. 116).

Essa passagem do impessoal ao refletido é o ponto de apoio para a descrição da aliança entre Sartre e Clarice. Ponto avistado a partir de *A Transcendência do Ego (La transcendence de l'Ego)*, no qual Sartre evoca a tese do primado do irrefletido. Vejamos a seguir.

3 A aparição da reflexão em Sartre: o *Je* e o *Moi*

Em seu trabalho de 1936, Sartre indica a existência de um modo de experienciar o mundo que é anterior ao *cogito* cartesiano e ao Eu penso kantiano que pode acompanhar todas as representações humanas. Há um modo anterior, singelo, autônomo e impessoal. Trata-se do que Santos (2019) enfatiza como a primazia do vivido, do não-tético, da consciência (de) mundo, de outrem, das coisas e das relações.

A questão é que há um itinerário de uma consciência impessoal (ou irrefletida) que imprime suas marcas no mundo. Sartre ilustra esse processo, p. ex., em o *Esboço para uma Teoria das Emoções (Esquisse d'une Théorie des Émotions)*:

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

Talvez eu tenha o hábito de escrever, mas não o de escrever *tais* palavras em *tal* ordem. De uma maneira geral, convém desconfiar das explicações pelo hábito. Em realidade, o ato de escrever não é de modo algum inconsciente, é uma estrutura atual de minha consciência. Só que ele não é consciente *de si mesmo* (Sartre, 1939, p. 38).

Em meio a sua crítica anunciada ao inconsciente freudiano, o filósofo prossegue:

Escrever, é tomar uma consciência ativa *das palavras* enquanto elas surgem de minha pena. Não das palavras enquanto são escritas *por mim*: apreendo intuitivamente as palavras enquanto têm essa qualidade de estrutura de surgirem *ex nihilo* e, não obstante, de não serem criadores por si mesmas, de serem passivamente criadas (Sartre, 1939, p. 38).

Em que medida se nota o surgimento da consciência refletida? O refletido, ou seja, a aparição de um Eu (*Je* ou *Moi*) ocorre na medida em que se é consciente de ser consciente de algo, revelando as qualidades do objeto transcendente, sua duração e sua ação. Se, por um lado, o irrefletido é o ato que se presentifica instantaneamente, ou melhor, um ato que se dirige a um presente fugidio; o refletido é a captura da ação realizada em seu pretérito. Retomando o exemplo acima, se escrever é um ato irrefletido por não ter consciência dos contornos da palavra, da sua grafia e por ser um esforço trazer as palavras à pena, o ato de revisar, de corrigir, de reescrever, é um ato refletido. Sendo assim, nas palavras de Sartre (1998, p. 36):

1ª) O Eu é um *existente*. Ele tem um tipo de existência concreta, diferente sem dúvida do tipo de existência das verdades matemáticas, das significações ou dos seres espaço-temporais, mas não menos real. Ele se dá a si mesmo como transcendente. 2ª) Ele se entrega a uma intuição de um tipo especial que o apreende por detrás da consciência refletida, de uma maneira sempre inadequada.

O Eu, conforme se lê na primeira página de *A Transcendência do Ego* está fora, no mundo e tem seu aspecto material a título de um ato refletido. Quer dizer, ele se serve do vivido para refletir. Ao realizar uma

descrição no interior da aparição do Eu, que Sartre nomeará de ego, ele avista, pois, duas faces dessa unidade: o *Je* e o *Moi*. O primeiro é a unidade das ações e o segundo, das qualidades e os estados.

O *Je*, enquanto face ativa, implica nas ações. Sartre lança uso de duas reflexões iniciais sobre a ação, que é a reflexão cúmplice e a reflexão impura. A cúmplice é a reflexão que não se coloca em um futuro; é imediata, como por exemplo, quando alguém se excede, quando a ação acontece mais rápido que o próprio movimento reflexivo. Já a reflexão impura, por outro lado, é quando se escancara o ato irrefletido, levando em conta um futuro. Se a primeira é facilmente reconhecida por ações imediatas e sem intencionar um futuro; a segunda é vista no ato de reparação, de reconciliação das relações humanas.

O *Moi* implica na apreensão dos estados e das qualidades. Essa face do Eu está em aliança com a temporalidade e com os aspectos emocionais — que serão alinhados no *Esboço*, de 1939. Para essa tarefa de descrever o *Moi*, tomemos o exemplo do ódio. O ódio implica uma qualidade vinculada à experiência vivida do espectador, obedecendo a síntese entre ser e parecer. Ora, conforme Sartre (1943, p. 15) o ser do fenômeno implica em todo o parecer, já que não há nada por detrás, nem dentro: “Ele [o Em-si] é, eis a única maneira de definir seu modo de ser; porque o objeto não mascara o ser, mas tampouco o desvela”. Ora, é a realidade humana que o desvela. No ódio, as coisas não brotam positivamente odiosas. Elas estão em cada gesto, em cada aparição, em cada movimento realizado.

O vínculo com a temporalidade torna-se explícito para caracterizar o estado. Existe, por assim dizer, uma infinidade de consciências odiosas passadas e consciências odiosas futuras que plantam uma síntese e que, portanto, permite afirmar: aquela pessoa ou aquele objeto é odioso (Sartre, 1998). Pois bem, para evocar qualquer qualidade é necessário impressões de várias consciências instantâneas do

objeto transcendente para, em síntese, evocar que aquele objeto ou aquela pessoa seja odiosa a partir de um determinado período.

Nesse estudo preliminar, a psicanálise existencial aponta um horizonte decisivo para a compreensão da experiência prosador-leitor. A partir dele, o Eu torna-se um componente da vida psíquica fora de uma estrutura. Aqui, pois, nos encontramos no ponto de partida do movimento reflexo-refletidor. Trata-se do início da mediação entre prosador e leitor. De fato, toda ação parte de uma consciência irrefletida, retirando da reflexão seu lugar de privilégio. Esse aspecto emerge na obra literária, pois a realidade concatenada pelo prosador é essa, que se ergue irrefletidamente no mundo. De que modo então ocorre o movimento reflexo-refletidor? Ora, pela palavra. Chega-se à reflexão na medida em que a obra literária descortina as ações irrefletidas da realidade humana, a ponto de espelhar a contingência e a gratuidade da vida.

Por esse espelhamento, acontece o apelo à liberdade de outrem. Esse apelo não é inocente; por ele, o escritor intenciona quais emoções deseja inquietar em seu leitor. Ele escreve dirigido sempre a certo público, a certas realidades humanas que compõem um mundo-da-vida. Ele elabora sua obra para um fim: emocionar alguém a luz de uma cena, provocar arrepios com as ações da personagem, afetar outrem a partir de um caráter dramático literariamente falando. As ações do prosador são estritamente reflexivas, uma vez que afetar outrem é seu projeto original. Ser afetado, contudo, é um apelo irrefletido ao leitor (Sartre, 1948).

Trata-se de um vai-e-vem. O prosador apela às emoções do leitor; ele, por sua vez, afeta-se no instante em que escolhe ler aquelas palavras, organizadas de um certo modo, em uma determinada sintaxe e estrutura narrativa. O leitor exige das páginas em suas mãos um desfecho, um aprimoramento da história e, por consequência disso, inquieta a liberdade do escritor em seu ofício. O escritor inquietando o leitor, provoca um confronto sem escapatória, isto é, um instante chave para a

consciência refletida. Essa é a dialética da generosidade entre o prosador e o leitor. Nessa diáde, um evoca a liberdade de outrem, confrontando-se via a própria obra em suas mãos. Nessa relação primordial, existe uma práxis do real ao imaginário, marcado pela nadificação do real e a ultrapassagem do imaginário (Opalchuka, 2019).

O seu “império dos signos”, assim Sartre (1948, p. 18) indica na prosa, tem como caráter o uso do objeto transcendente (a palavra) como indicativo do imaginário⁵. Ora, o Eu que imprime qualidades e estados naquilo que está lendo também imagina sobre uma outra realidade. Essa discussão encorpa a consciência imaginante como aquela que funda o nada no mundo por um representante analógico, o *analogon*⁶ (Sartre, 1940). Na interpretação de Sartre, pelas palavras se decodifica a mensagem via a percepção. Nesse primeiro ponto, ler é decodificar tais palavras, vinculando-as em seu significado estabelecido pela linguagem. Em outro momento, pode-se ir além das palavras. Trata-se de um ir além do significado para alcançar o significante: o imaginário. Não é só uma atitude intelectual; mas, especialmente, emocional e imaginante. Como ele descreve:

Assim, desde o início, o sentido não está mais contido nas palavras, pois é ele, ao contrário, que permite compreender a significação de cada uma delas; e o objeto literário, ainda que se realiza através da linguagem, nunca é dado na linguagem; ao contrário, ele é, por natureza, silêncio e contestação de fala. Do mesmo modo, as cem mil palavras alinhadas num livro podem ser lidas uma a uma sem que isso faça surgir o sentido da obra; o sentido não é a soma de palavras, mas sua totalidade orgânica.

⁵ Existe uma diferenciação de uma arte significativa e a não-significativa. Essa última, Sartre (1948a; 2015a) indica a poesia devido ao seu uso descomprometido de comunicar a realidade. A poesia, em seu olhar, não busca um correlato no mundo podendo significar algo completamente diferente ou nada. Opalchuka (2019, p. 66) ratifica na poesia “o uso da palavra como se fossem coisas, pelo poeta, o que também ocorre com a notas em relação ao músico, a tela e a tinta ao pintor, o mármore ao escultor.”

⁶ Opalchuka (2019) descreve o *analogon* como um objeto representante da imagem feita pelo artista, seja pelas telas, pelas melodias ou pelos versos. Este é o irreal que parte o prosador e o leitor, partirá do real (os signos, as palavras) para ir além, a fim de alcançar o irreal (o sentido mais profundo).

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

Nada acontecerá se o leitor não se colocar, logo de saída e quase sem guias, à altura desse silêncio (Sartre, 1948, p. 50-51).

O silêncio, a contestação, a inquietação, o apelo fazem parte da totalidade orgânica composta pelo leitor e pelo prosador; contudo, de nada valerão esses aspectos se nenhuma das partes se permitirem ser afetados. Sartre (1948) declara o silêncio como constituinte do vazio criativo do prosador, um silêncio imaculado e anterior à linguagem. O silêncio do leitor, por outro lado, é o silêncio em face do objeto a ser desvendado. Mesmo que o prosador deposite inúmeras intenções ao leitor de sua obra, Sartre (1948, p. 51) assevera o surgimento de outras intenções particulares, insurgentes pela liberdade de outrem:

[...] é a ausência de palavras, é o silêncio indiferenciado e vivido da inspiração, que a palavra particularizará em seguida, ao passo que o silêncio produzido pelo leitor é um objeto. E dentro desse mesmo objeto ainda há outros silêncios: aquilo que o autor não diz. Trata-se de intenções tão particulares que não poderiam manter sentido fora do objeto que a leitura faz surgir; são elas, porém que conferem densidade ao objeto e lhe atribuem seu semblante singular.

De que forma essas intenções particulares que escapam da palavra, podem ser compreendidas? Pela sensibilidade, pela disposição do leitor em colocar-se como parte integrante de uma totalidade orgânica de sentido. Essa discussão sobre o sensível é retomada, p. ex., por Barbaras (2011) quando observa que o silêncio do leitor e do prosador se confluem com a experiência de ver. Essa experiência tem em seu eixo um paradoxo. Ver é inicialmente uma experiência de um aparato sensível para visar um mundo externo que existe independente deste órgão. Assemelha-se a um ato vidente, sobrevoando as partes do mundo. O visível, nesse sentido, é o modo como a realidade se abre ao corpo próprio. Há, contudo, no visível uma espécie de profundidade. É por esse aspecto de profundidade que há uma espécie de cegueira na visão. Barbaras (2011, p. 69) então nota que o invisível é “na própria visão, na

medida em que ela não é apropriação, mas aproximação, há uma não-visão.”

Sob esse prisma, em que medida podemos tangenciar o invisível? Barbaras (2011, p. 73) assim descreve:

A invisibilidade do visível reside em sua profundidade (transcendência), que não deve ser entendida no sentido puramente objetivo de uma distância espacial entre dois pontos, mas antes, para além da diferença entre o sentido próprio e o sentido metafórico (fala-se de um “pensamento profundo”), como uma forma de reserva ou de irredutibilidade”.

A face invisível da palavra pode ser decifrada como um ir além do significado cristalizado pela linguagem, equiparando tal atitude como um desbravamento do mundo. A palavra pode ser o horizonte pelo qual o sujeito está a desdobrar-se para alcançar, em razão de existir, na mesma experiência de ver, um aspecto vidente e outro enquanto criador de imagens. Na dimensão mais profunda da invisibilidade, reside o que tanto Barbaras (2011) quanto posteriormente Silva (2015) constatarem: a obra de arte.

Nesse sentido, Silva (2015) situa, via Merleau-Ponty, o prosador como sujeito de uma experiência linguística. Ao escrever um romance, origina-se um certo *páthos* que ganha outro paradoxo, o dizível e o indizível. Semelhante a Barbaras (2011) que interroga a experiência de ver, Silva (2015) indica a experiência mesma da linguagem enquanto “dobra”, designando toda obra de arte como inacabada, ininterrupta. Especialmente na literatura, reside um esforço em iscar as palavras escorregadias para designar a experiência humana no mundo pelas trilhas da ficção. Como bem Fernandes (1986, p. 17) mostra, a literatura transcende a simples arte de contar histórias. Trata-se de “de criar universos fictícios, paralelos e simétricos ao real, para desvendar-lhe os problemas e denunciar as arbitrariedades”.

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

Na esteira de Merleau-Ponty, Barbaras (2010) e Silva (2015) vislumbra ainda outro paradoxo: o de tentar exprimir em palavras experiências intraduzíveis que escapam justo todo formalismo lógico. Ora, a literatura não é realizada estritamente apenas por leis gramaticais, até porque, a realidade humana se articula em mundo que é aprisionado pela linguagem e nele, realiza a sua experiência da sintaxe.⁷ Como se vislumbra em Sartre (1943), é pela facticidade que se opera a liberdade, portanto, há uma experiência anterior à linguagem cuja expressão é o silêncio. Como examina Silva, ao comentar Merleau-Ponty, “há um silêncio falante cujo sentido não é refletido por uma essência inteligível ou uma mnemônica marca sonora” (Silva, 2015, p. 172). Trata-se de um silêncio que se comporta no signo e que, ao mesmo tempo, ultrapassa-o. A serventia de uma obra literária é, por esse prisma, ampliada enquanto ato que se confronta as respostas positivas, as éticas de como viver. Nas palavras de Silva (2015, p. 172):

O que a obra faz é desinteressadamente recriar esse mundo, interpelando-o, quer dizer, assumir esse exercício gratuito que se vê tão bem plasmado pelos escritores em geral no momento em que se deixam tocar pelo *páthos* ou pela missão impossível de dar nome ao inominável; enfim, de dizer o indizível.

Ora, tamanho paradoxo apontado por Sartre e Merleau-Ponty é flagrante na obra de Clarice Lispector, que tanto advoga o inacabamento e a vida reflexiva. Sua literatura não é um modo didático de expressar teses filosóficas. Clarice coloca despreziosamente o caráter paradoxal, ambíguo e sensível do ser-no-mundo. Essa ambiguidade, enquanto aspecto levantado por Sartre e Merleau-Ponty, revela uma não aderência da literatura em repetir novos sistemas, novos tratados sobre a verdade

⁷ Não deixa de ecoar nessa sentença as lições inquietantes de Graciliano Ramos (2015, p. 9) ao defender que “liberdade completa ninguém desfruta: começamos oprimidos pela sintaxe e acabamos às voltas com a delegacia de ordem política e social, mas, nos estreitos limites a que nos coagem a gramática e a lei, *ainda nos podemos mexer*” (grifo nosso).

ou predileções entre um ou outro (literatura ou filosofia). Enquanto o teórico é aquele que constrange o leitor com suas teses; o prosador é quem, por ofício, seduz por uma experiência da sintaxe. Quem evoca essa discussão é Beauvoir (1964) em uma aproximação entre o romance e a metafísica. As considerações da filósofa colocam o “romance metafísico” não pelas definições universais sob o uso de uma linguagem abstrata, a-histórica e única. O romance metafísico apreende o movimento dialético do homem ao invés da ideia. Ele é integrante da realidade humana em mundo sensível (Beauvoir, 1964).

De onde parte o sensível? Ora, do corpo. Acessar a realidade dos signos pode até ser, em primeiro instante, um ato cognoscível (alfabetização, compreensão da leitura, interpretação etc.), contudo, se estende ao desbravamento, ao sentir. Cabem aqui as belas palavras de Beauvoir (2022, p. 226) na resenha sobre a *Fenomenologia da Percepção*: “é dando-me ao mundo que me realizo, e é assumindo-me que conquisto o mundo”. Se o corpo é o modo como a realidade humana habita, possui e frequenta o mundo, é por ele o caminho vital de comunicação com o mundo: pela sensibilidade⁸.

Tendo o corpo como um modo de habitar o mundo, o contato do leitor com a obra literária é de um sentido pulsante, ao que Silva (2015, p. 174) chama de sintaxe primordial, na medida em que “abre a própria voz do silêncio como sentido pré-linguístico no entremeio mesmo de todo emprego apofântico. O tácito se enovela no tético e vice-versa”. Assim, a interexistência do sensível acontece na comunhão encarnada entre leitor-prosador. Existe um nós em tensão onde o leitor se confunde com o autor por ler naquelas páginas, sentidos que lhe diz respeito, isto é, se

⁸ “Eu, que contemplo o azul do céu, não sou *diant*e dele um sujeito acósmico, não o possuo em pensamento, não desdubro diante dele uma ideia de azul que me daria seu segredo, abandono-me a ele, enveredo-me nesse mistério, ele “se pensa em mim”, sou o próprio céu que se reúne, recolhe-se e põe-se a existir para si, minha consciência é obstruída por esse azul ilimitado” (Merleau-Ponty, 1945, p. 248).

vê naquilo que está lendo. A interexistência se funda pela união de dois olhares, um que se dedica a escrever e outro que se empenha em ler: assim, no instante em que se prendem, já não são separáveis.

Nesse horizonte, a literatura conduz uma experiência reflexiva enlaçada em uma comunhão íntima com outros olhares que seguem e consagram o mundo. Emerge aí um entrelaçamento místico à medida que o escritor visa o mesmo mundo como outros e, ainda sim, revela um traço *sui generis* de recriá-lo sem beber da fonte do solipsismo (Merleau-Ponty, 1964; Silva, 2015).

Tendo em vista esse verdadeiro *páthos* da linguagem que brota de uma relação primordial entre prosador-leitor, cabe nesse momento, mapearmos melhor a aparição do Eu pela crônica *Se Eu Fosse Eu*, redigida por Clarice Lispector em 30 de novembro de 1968.

4 Da reflexão ao sensível: os afetos de *Se Eu Fosse Eu*

A pergunta inicial da crônica de Clarice (1999, p. 156) interroga, a princípio, uma ação irrefletida de perder um objeto: “se eu fosse eu e tivesse um papel importante para guardar, que lugar escolheria?”. Clarice interroga uma camada superficial da procura de um objeto transcendente, a qual ela não se conhece. Trata-se de uma interrogação sobre o paradeiro de um Em-si, revelado como um simples papel.

A tensão ocorre no instante em que a reflexão escapa da direção a outrem (neste caso, o objeto) e se dirige de si a si. Ao invés de insistir aonde poderia estar seu objeto perdido, o ato reflexivo capta como foco uma interrogação primordial: “se eu fosse eu?”. Ora, o Eu, na descrição de Sartre, é pura facticidade: não há como fugir do fato de ser-aí, no mundo. Qualquer ação de distanciamento de si é malograda, como lê-se nas descrições sobre a má-fé ilustradas por Sartre. Clarice, entretanto, intensifica essa questão pelo esforço da reflexão.

“Experimente: se você fosse você, como seria e o que faria?” — e assim, prossegue — “logo de início se sente um constrangimento: a mentira em que nos acomodamos acabou de ser levemente locomovida do lugar onde se acomodara” (Lispector, 1999, p. 156). Estaria Clarice roçando na má-fé? Ou melhor, pode-se inquietar ainda mais esse texto: o que o constrangimento deflagra?

Nos termos de Sartre (1943), o constrangimento é a marca do olhar de outrem e o reconhecimento da realidade humana nas qualidades e estados intencionados por esse olhar. Trata-se de reconhecer seu ser-no-mundo idêntico ao ser-para-outrem, em imagem e semelhança daquilo que outrem faz da realidade humana. Não se pode, entretanto, atestar uma condição totalmente pessimista a isso. Ora, ser conforme as intenções de outrem acomoda, por outro lado, a liberdade, a responsabilidade e a angústia. O que Clarice realiza, em poucas linhas, é uma transgressão dessa imagem do ser-para-outrem. O modo como esse Eu se reconhecia no mundo, de um modo irrefletido, era pré-visualizado por outrem. Quando ela interroga esse Eu, sem qualquer subterfúgio a outrem, ela interroga diretamente a liberdade. Nessa medida, pois, quais são as consequências de um Eu que se assume livre no mundo?

Acho que se eu fosse realmente eu, os amigos não me cumprimentariam na rua porque até minha fisionomia teria mudado. Como? Não sei. Metade das coisas que eu faria se eu fosse eu, não posso contar. Acho, por exemplo, que por um certo motivo eu terminaria presa na cadeia. E se eu fosse eu daria tudo o que é meu, e confiaria o futuro ao futuro (Lispector, 1999, p. 156).

A partir de uma compreensão imaginada, Clarice dá pistas de como seria romper com as imagens pré-fabricadas de si por outrem: mudanças nas relações, questões que se dirigem ao nada — pois, não foram experienciadas —, o acento à dúvida e a aceitação de uma “matéria-viva” frágil e finita. É curioso como a interrogação dessa crônica coincide com o conteúdo de uma carta endereçada por Clarice à Tânia Kaufmann,

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

em Berna, datada a 6 janeiro 1948, o que reafirma ser uma questão íntima à autora. Nela, consta: “não pense que a pessoa tem tanta força assim a ponto de levar qualquer espécie de vida e continuar a mesma” (2002, p. 165) — e lança a seguinte descrição:

Até cortar os próprios defeitos pode ser perigoso — nunca se qual é o defeito que sustenta nosso edifício inteiro. Nem sei como lhe explicar minha alma. Mas o que eu queria dizer é que a gente é muito preciosa, e que é somente até um certo ponto que a gente pode desistir de si própria e se dar aos outros e às circunstâncias (Gotlib, 2020, p. 232).

Aposta-se, via a referida crônica, em uma resistência clariciana em não se entregar aos desejos dos outros, aos moldes de uma existência pré-fabricada. Observa-se a recusa pelo lugar positivo rumo a aceitação do não-lugar, do ainda não existente:

“Se eu fosse eu” parece representar o nosso maior perigo de viver, parece a entrada nova no desconhecido. No entanto, tenho a intuição de que, passadas as primeiras loucuras da festa que seria, teríamos enfim a experiência do mundo. Bem sei, experimentaríamos enfim em pelo a dor do mundo. E a nossa dor, aquela que aprendemos a não sentir (Lispector, 1999, p. 156).

O diagnóstico de Nunes (2016) do investimento em uma vida reflexiva em Clarice aparece com pungência e, ao mesmo tempo, uma experiência singular e universal. A autora descreve o movimento de transgredir o ser-para-outrem, imprimindo a liberdade no mundo; contudo, essa liberdade é sofrida visceralmente na carne. Eis aí um sofrimento que, por muito tempo, não se legitimou: ora, amorteceu-se com as artimanhas da má-fé. A dor diagnosticada por Clarice é a de assumir a liberdade como a única maneira de ser no mundo, isto é, sem qualquer justificativa, rótulo, previsão ou fortaleza. Essa experiência é, sim, singular; mas se afina com o mundo.

Qual face do Eu deflagra a liberdade de ser no mundo? Ora, trata-se do *Je* e da reflexão impura. O *Je* opera no reconhecimento dos atos

irrefletidos e no modo como eles instauram uma identidade, um aspecto pelo qual a realidade humana se nomeia. Em outros períodos da crônica, é flagrante a presença do *Moi* por diagnosticar as qualidades e os estados do ser-aí no mundo, imerso nas intenções de outrem. O ato de viver, quando posto nas óticas da reflexão, assume uma qualidade perigosa e a liberdade, por sua vez, assume uma qualidade de dor, de incerteza e de risco.

Certamente, o estado de perigo, de risco e de dor passam por várias consciências instantâneas que imperam no tempo; contudo, Clarice (1999, p. 156) evoca outras qualidades:

Mas também seríamos por vezes tomados de um êxtase de alegria pura e legítima que mal posso adivinhar. Não, acho que já estou de algum modo adivinhando porque me senti sorrindo e também senti uma espécie de pudor que se tem diante do que é grande demais.

A conclusão da crônica, aponta para qualidades ainda não existentes. Afinal, Clarice evoca um modo de existir que se configura em um não-lugar; e ela encerra pontuando sensibilidades até então não-vividas. Sendo assim, o silêncio de Clarice, nessa crônica, é a descoberta do mistério não explorado, do íntimo, do não-dito pela existência trivial da realidade humana.

5 Algumas (in)conclusões

Esse trabalho partiu em um duplo caminho. No primeiro, para descrever a relação primordial entre leitor-prosador, apoiou-se em Sartre (e em algumas intervenções plantadas por Merleau-Ponty e por Beauvoir) para cumprir tal percurso. O vínculo entre essas duas realidades humanas está consagrado a uma dialética da generosidade, mediando por um aspecto material (*analogon*), a liberdade de cada um. As vias desse apelo acontecem tanto pela reflexão para a sensibilidade,

quanto da sensibilidade para a reflexão. Trata-se de uma declarada dialética: quanto mais o escritor revela um certo mundo ao leitor, esse leitor exigirá seu engajamento; quanto mais o escritor provoca uma experiência pulsante no leitor, mais ele encontra parte de sua existência no emaranhado do texto, catapultando-se a uma experiência reflexiva. Esse é o corolário de uma literatura existencial.

O vínculo com as obras de Clarice se dá pelo seu esforço em descrever a existência em sua pré-reflexividade, escancarando as condutas negativas no mundo e ainda, uma experiência singular da sintaxe. Já a sua aliança com a filosofia de Sartre acontece pela passagem do impessoal ao refletido — passagem essa, avistada em *A Transcendência do Ego*. É por ela que se apostou na viabilidade de, em um segundo momento, mapear a aparição do Eu na crônica clariciana.

Nesse segundo momento, notou-se tanto a face ativa (*Je*) no reconhecimento dos atos irrefletidos da realidade humana no mundo, nas condutas negativas no mundo como a má-fé e a face passiva (*Moi*) no reconhecimento das qualidades e dos estados. Esse foi um aspecto que se modificou conforme esse Eu se assumia livre e finito: o lugar cômodo abriu espaço para o não-lugar, para o incerto, o perigoso e o dolorido. Em segundo momento, esse não-lugar abre outras sensibilidades como a loucura e a alegria. A conclusão da crônica encontra-se alinhada aos mesmos diagnósticos de Nunes (2009) quando se observa, no final da crônica, a ênfase à descoberta do mistério não-decifrado, da questão sem resposta. Clarice começa a reflexão perguntando-se o que aconteceria se ela fosse ela e se nós fossemos nós; e termina, apelando ao sensível e à liberdade de encontrar (ou não) uma resposta. Observa-se que, seu final, corresponde não a uma conclusão; mas, um apelo à invenção do leitor.

Referências

- BARBARAS, Renaud. *Investigações fenomenológicas: em direção a uma fenomenologia da vida*. Curitiba: UFPR, 2011.
- BEAUVOIR, Simone. *A Fenomenologia da Percepção* de Maurice Merleau-Ponty. Trad. Lucas Joaquim de Motta. In: *Primeiros escritos*, v. 11, n. 11, 2022. Disponível em: <https://www.revistas.usp.br/primeirosescritos/article/view/176887>. Acesso em: 29 jan. 2022.
- BEAUVOIR, Simone. Literatura e metafísica. In: BEAUVOIR, S. *O existencialismo e a sabedoria das nações*. Trad. Manuel de Lima e Bruno da Ponte. Lisboa: Minotauro, 1964.
- FERNANDES, José. *O existencialismo na ficção brasileira*. Goiânia: UFG, 1986.
- GOTLIB, Battella Gotlib. *Clarice fotobiografia*. 4. ed. São Paulo: EDUSP, 2020.
- GOTLIB, Battella Gotlib. *Clarice: uma vida que se conta*. 7. ed. São Paulo: EDUSP, 2013.
- HILGERT, Luíza Helena. *Ontologia e moral na obra ficcional de Sartre*. Campinas: UNICAMP, 2017, 340 f. (Tese de Doutorado em Filosofia).
- LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Ética e literatura em Sartre: ensaios introdutórios*. São Paulo: UNESP, 2004.
- LISPECTOR, Clarice. *A hora da estrela*. Rio de Janeiro: Rocco, 1998.
- LISPECTOR, Clarice. *A descoberta do mundo*. Rio de Janeiro: Rocco, 1999.
- LISPECTOR, Clarice. *A paixão segundo G. H.* Rio de Janeiro: Rocco, 2020.
- LISPECTOR, Clarice. *Correspondências*. Rio de Janeiro: Rocco, 2002
- LISPECTOR, Clarice. *O lustre*. Rio de Janeiro: Rocco, 2019.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.
- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

O eu como revelação no mundo: interlocuções
entre Jean-Paul Sartre e Clarice Lispector

- MERLEAU-PONTY, Maurice. *Sens et non-sens*. Paris: Gallimard, 1996.
- MOSER, Benjamin. *Clarice, uma biografia*. Trad. José Geraldo Couto. São Paulo: Cosac Naify, 2011.
- NUNES, Benedito. *O dorso do tigre*. 3. ed. São Paulo: Editora 34, 2009.
- OPALCHUKA, Josieli Aparecida. *A liberdade em "Sursis": incursões sartrianas*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2019, 127f. (Dissertação de Mestrado em Filosofia).
- RAMOS, Graciliano. *Memórias do cárcere*. 46. ed. Rio de Janeiro: Record, 2013.
- SANTOS, Tiago Soares dos *A pré-reflexividade do personagem na ficção sartriana*. Toledo, PR: UNIOESTE, 2019, 185f. (Tese de Doutorado em Filosofia).
- SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Herman, 1939.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'imaginaire: psychologie phénoménologique de l'imagination*. Paris: Gallimard, 1940.
- SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.
- SARTRE, Jean-Paul. *Situations I: essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947.
- SARTRE, Jean-Paul. *Qu'est-ce que la littérature?* Paris: Gallimard, 1948.
- SILVA, Claudinei A. Freitas da. O *páthos* da linguagem: Merleau-Ponty e Clarice Lispector. In: SILVA, C. A. F.; MÜLLER, M. J. *Merleau-Ponty em Florianópolis*. Porto Alegre: Fi, 2015. Disponível em: <https://www.editorafi.org/56florianopolis>.

A dialética da experiência gestante

Carolina Bernardini Antoniazzi¹

DOI: <https://doi.org/10.58942/eqs.74.11>

1 Introdução

Ao longo da história da filosofia, buscou-se compreender a relação entre o ser e o mundo e como seria possível termos conhecimento sobre o sujeito. É contudo, curioso notar como até recentemente o primeiro momento de concepção do ser não tinha sido colocado em destaque. É verdade que Aristoteles, por exemplo, escreve sobre como a passividade do corpo feminino serviria de receptáculo ao princípio ativo masculino, “*ela não faz senão carregar e alimentar a semente viva: o pai é o único criador*” (Beauvoir, 1949, p. 36). O tema da gestação foi ignorado por muito tempo, mesmo quando poderia levantar questões cruciais para a compreensão do ser.

Este ensaio busca explorar a tese de que a experiência do corpo gestante pode ser vista como expressão privilegiada da última dialética proposta por Merleau-Ponty nos termos de “ontologia da carne”. Para tanto, será analisado como Merleau-Ponty começa a delinear, desde a *Fenomenologia da Percepção* (1999), suas ideias acerca do entrelaçamento entre ser e outro, ser e o mundo, visível e invisível, sentido e sensível, não como opostos mas numa relação dialética, até culminar n’*O Visível e o Invisível* (2014).

¹ Doutoranda em filosofia pela FFLCH/USP. Email: carolina.antoniazzi@usp.br

O segundo momento será destinado à obra *A Fenomenologia da Gravidez*² de Jayne Lymer. Longe de esgotar todo o conteúdo de seu livro, nosso intuito é o de concordar com a sua posição de que a ontologia da carne de Merleau-Ponty pode ser situada numa relação de convergência com a fenomenologia da gestação. Ainda que Lymer sublinhe que tal experiência é vivida por corpos reais de mulheres reais — o que claramente se constata — sugerimos que a experiência vivida pelo corpo gestante pode ser tida como símbolo dessa sobreposição ou entrelaçamento; do complexo dialógico temporal que Merleau-Ponty revela. Lymer desenvolve uma ontologia da gravidez mostrando como uma fenomenologia que concerne à relação que a mulher tem com o seu feto é profundamente entrelaçada e possui implicações éticas. No mais, será explorada sua análise de que “histórica e contemporaneamente a relação que a mulher tem com o seu feto, tanto filosófica quanto culturalmente é aquela da hospitalidade — feto como hóspede para uma mãe hospedeira” (Lymer, 2018, p. 11). Entender o feto como uma entidade separada do corpo gestante tem implicações culturais, legais e éticas enormes; no mais, implica opressões sob o corpo gestante.

2 Problemática proposta

Partiremos do caso recente³ que se noticiou no Brasil de uma criança de 10 anos, vítima de estupro, que teve não teve acesso ao aborto legal. A equipe médica do hospital em que a criança foi atendida se recusou a realizar o procedimento e o seu caso foi encaminhado para a rede de justiça de Santa Catarina. A criança então foi enviada a um abrigo para que sua gestação prosseguisse de modo a “salvar” a vida do feto. A

² Note-se que toda a obra é escrita em inglês. Todas as traduções são feitas por mim, sem menções adiante.

³ Note-se que este texto foi preparado para comunicação no evento da ANPOF, realizada em 2022.

juíza que atendeu o caso, insistiu que a criança devesse seguir gestante, pois “não haveria risco para a vida materna” e deveria ser “protegido o bebê em caso de haver viabilidade de vida extra-uterina”. Embora a criança tenha buscado o hospital dois dias após tomar conhecimento da gestação, a juíza tentou convencer a criança de que o bebê nasceria chorando e seria morto (caso ela realizasse o aborto), ou seja, tratar-se-ia de homicídio (ainda que o aborto em caso de estupro seja permitido por lei em qualquer momento). Ainda, questionou à criança se ela “aguentaria ficar mais um pouquinho” já que a tristeza dela poderia ser a felicidade de um casal, que poderia adotar a criança. Também perguntou se “o pai do bebê concordaria em entregar para a adoção”. Após a repercussão do caso, a menina conseguiu realizar o procedimento de interrupção da gravidez.

Infelizmente, este não é um caso isolado. Em setembro desse mesmo ano, noticiou-se a gravidez de outra menina de 11 anos, grávida pela segunda vez, vítima de estupro, em Teresina. A primeira gestação foi suportada pela menina, e a família não deseja que ela interrompa a segunda gestação. Tomaremos o primeiro caso exposto como exemplar das consequências produzidas por entender a relação entre corpo gestante e feto como aquela de hospitalidade. Uma vez que há o reconhecimento da fenomenologia da gravidez, um importante deslocamento se verifica no que tange ao sujeito gestante e como este é compreendido socialmente. Vejamos, então, como podemos melhor situar essa questão a partir da filosofia, em especial da fenomenologia de Merleau-Ponty e a sua leitura por Jane Lymer.

3 Merleau-Ponty e a dialética

Merleau-Ponty situa sua filosofia na *Fenomenologia da Percepção* como aquela que pretende superar o impasse entre sujeito e objeto, corpo e mente, teoria intelectualista e mecanicista. Alternando entre o corpo

como um objeto no mundo e a ideia descolada da experiência, “não podemos permanecer nesta alternativa entre não compreender nada do sujeito ou não compreender nada do objeto” (Merleau-Ponty, 1999, p. 109). Assim, a consciência é encarnada e o sujeito só pode experienciar o mundo através de seu corpo. Ao mesmo tempo, só é possível que haja consciência do mundo e que ele seja experienciado através do corpo próprio pois, “se é verdade que tenho consciência de meu corpo através do mundo, que ele é, no centro do mundo, o termo não-percebido para qual todos os objetos voltam a sua face, é verdade pela mesma razão que meu corpo é o pivô do mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 122). Ele atribui, então, ao corpo um modo original de ter acesso ao mundo, ao mesmo tempo em que esse mundo doa sentido para este corpo como um sujeito encarnado. Há uma comunicação entre o corpo próprio e o mundo; não é o sujeito que dá sentido ao mundo e a verdade não está lá no mundo para ser apanhada. Noutras palavras, “o mundo não é aquilo que eu penso, mas aquilo que eu vivo; eu estou aberto ao mundo, comunico-me indubitavelmente com ele, mas não o possuo, ele é inesgotável” (Merleau-Ponty, 1999, p. 14).

O corpo é o modo pelo qual pode-se experienciar o mundo, é nosso ancoradouro nele. Ao mesmo tempo, o corpo é intencionalmente voltado para o mundo. O sujeito pode polarizar sua existência de acordo com seus projetos e situações vividas. A noção de intencionalidade é ligada a uma força centrífuga que é sempre experienciada por um sujeito, uma vez que “se trata de reconhecer a própria consciência como projeto do mundo, destinada a um mundo que ela não abarca nem possui, mas em direção ao qual ela não cessa de se dirigir” (Merleau-Ponty, 1999, p. 15). Essa abertura que nunca cessa para o mundo é como o sujeito que se engaja nele, e isto é, por sua vez, marcado pela temporalidade e espacialidade; é o corpo que funda o espaço. A parcialidade e inesgotabilidade do mundo ou da nossa relação com outros objetos se deve à experiência do tempo e do espaço; o ser é ele mesmo

temporalidade. A espessura temporal é restituída ao *cogito* dado que ele se apreende enquanto é. Assim, “existe certeza absoluta do mundo em geral, mas não de alguma coisa em particular. A consciência está distanciada do ser e do seu ser próprio e ao mesmo tempo unida a eles pela espessura do mundo” (Merleau-Ponty, 1999, p. 399-400).

O corpo, no entanto, é uma coisa entre outras no mundo, por meio da qual o sujeito pode acessar o mundo; é pelo corpo que outros podem ser percebidos em sua mais radical intersubjetividade. Melhor dizendo: o corpo é um sensível dentre outros, no qual todos os outros estão envolvidos, um dimensional em si mesmo. Nessa medida, “é que a espessura da carne entre o vidente e a coisa é constitutiva de sua viabilidade para ela, como de sua corporeidade para ele; não é um obstáculo entre ambos, mas o meio de se comunicarem” (Merleau-Ponty, 2014, p. 134). O corpo fenomenal, isto é, a existência em si mesma no seu movimento transcendental, ao invés de ser oposta ao corpo objetivo (conceitos da *Fenomenologia da Percepção*), se torna a carne n’*O Visível e o Invisível*, este sensível. É preciso notar que a carne não é apenas a mera junção do corpo fenomenal com o corpo objetivo; antes, a carne nomeia um novo elemento que compreende o quiasma como uma nova estrutura dialógica temporal complexa e um princípio dinâmico de reversibilidade que é fundado na ambiguidade.

Ainda uma vez: a carne de que falamos não é a matéria. Consiste no enovelamento do visível sobre o corpo vidente, do tangível sobre o corpo tangente, atestado sobretudo quando o corpo se vê, se toca vendo e tocando coisas, de forma que, simultaneamente, *como* tangível, desce entre elas, *como* tangente, domina-as todas, extraindo de si próprio essa relação, e mesmo essa dupla relação, por deiscência ou fissão de sua massa. [...]. A carne (a do mundo ou a minha) não é contingência, caos, mas textura que regressa a si e convém a si mesma (Merleau-Ponty, 2014, p. 143-144).

O esforço da radicalização em seu último trabalho tenta dar conta do que é perceber a si próprio como sujeito e objeto, exemplificado pelas

mãos que tocam uma à outra, já presente na *Fenomenologia da Percepção*. A tentativa de explorar mais a ideia de ambiguidade e de relação dialética que é iniciada nesse trabalho culmina na sua ontologia da carne. Trata-se da relação entre corpo e mundo e a implicação de um sobre o outro. É necessário afastar a ideia de uma natureza como planaridade inerte, sem fissura ou antagonismo, latência ou virtualidade. Assim, pois, emerge aqui a ideia de um ser e objeto independente de ponto de vista ou implicação. Estamos *no* mundo, não diante dele. Como nota o filósofo:

Eu, que vejo, também possuo minha profundidade, apoiado neste mesmo visível que vejo e, bem o sei, se fecha atrás de mim. Em vez de rivalizar com a espessura do mundo, a de meu corpo é, ao contrário, o único meio que possuo para chegar ao âmago das coisas, fazendo-me mundo e fazendo-as carne (Merleau-Ponty, 2014, p. 134).

A mudança entre as obras aqui analisadas é que, na última, Merleau-Ponty infla o sujeito com o não-sujeito e o possível; é não só o que é. O ser não significa apenas manter-se na identidade. Ao invés de opor uma consciência temporal à uma realidade extensiva esvaziada de tempo e negatividade, o autor se volta para um esforço ontológico de sobrepujar a oposição abstrata entre ser (visível) e nada (invisível). A indivisibilidade do ser e do nada não é uma fusão pura e simples de ambos, mas uma dialética que vai além da clivagem reflexiva do “em si” *versus* o “para si” que diferencia e integra não só dois, mas múltiplos sentidos, porque o ser é pregnante de nada — há uma simultaneidade entre eles. O invisível não é um não visível é, na verdade, a contraparte do visível, que apenas aparece nele. É esse entrelaçamento entre ser e nada, visível e invisível, tocável e intocável que revela essa simultaneidade a qual, entretanto, nunca é completa. Como escreve o fenomenólogo:

Para começar, falamos sumariamente de uma reversibilidade do vidente e do visível, do tacto e do tangível. É tempo de sublinhar que se trata de

uma reversibilidade sempre iminente e nunca realizada de fato. Minha mão esquerda está sempre em vias de tocar a direita no ato de tocar as coisas, mas nunca chego à coincidência; eclipsa-se no momento de produzir-se (Merleau-Ponty, 2014, p. 145).

Essa ultrapassagem ou essa transcendência por imbricação, quer dizer, por dentro, é para onde nos voltamos agora. O que melhor expressa essa relação de ambiguidade e entrelaçamento é o sujeito gestante.

4 Lymer e a fenomenologia da gestação

De início, devemos esclarecer o termo gravidez empregado por Jane Lymer: “eu uso o termo gravidez para nomear o estado da mulher⁴ que concebeu”⁵ (Lymer, 2018, p. 6). Este uso⁶ é feito de modo a evitar pensamentos rotineiros acerca da gestação que permeiam o entendimento social e filosófico, assim como metáforas sobre a maternidade e a personalidade fetal. Esta ontologia incorporada desenvolvida por Lymer busca dissociar o estado de gravidez da maternidade, uma vez que nem todos que se encontram em tal estado irão ativamente se engajar na tarefa da maternidade ou numa identidade materna. Esta fenomenologia é, também, um projeto que visa, obviamente, a emancipação materna, já que oferece autonomia para o sujeito gestante no sentido de compreender o feto em seu interior e numa relação ativa com este corpo, e não o feto como puro objeto até o seu nascimento.

⁴ Entendemos a escolha pelo uso do termo “mulher”, mas devemos marcar que isto não se dá sem implicações sociais e filosóficas.

⁵ Toda a obra da autora é escrita em inglês, sem tradução para o português, de modo que todas as traduções são de minha autoria, sem mais menções adiante.

⁶ Note-se que há aqui uma divergência causada pela diferença de termos usados na língua inglesa e portuguesa. Enquanto habitualmente, em inglês, o termo recorrente para se referir à gestação é “pregnancy”, havendo, portanto, uma distinção ser marcada ao usar o termo “gravity”, em português essa diferença não existe. Gravidez e gestação já são os termos usuais; o termo que melhor se aproximaria de “pregnant” seria *pregnante*, ou neste contexto, *preença*, que é normalmente utilizado apenas para animais.

Analisaremos as consequências de reconhecer que o corpo gestante é diferente do corpo materno, visto que este último tomou para si o feto como um projeto seu. Entender essa fenomenologia da gestação também dá a oportunidade para pessoas que se encontram grávidas escolherem não continuar essa relação. Assim, essa fenomenologia é baseada na filosofia de Merleau-Ponty e sua ontologia da carne, identificando o “corpo maternal como uma alteridade particular e ontológica que possibilita o feto à subjetividade” (Lymer, 2018, p. 13). Embora Lymer reconheça a estranheza de não haver em Merleau-Ponty uma fenomenologia da gestação em si, ela argumenta que o imaginário maternal permeia sua filosofia. Nos termos da autora, para tal filósofo, há uma espécie de “cegueira estratégica” em relação ao corpo gestante, tendo sido profundamente útil às teorias feministas.

Lymer argumenta como o esquema corporal é essencial para podermos ter experiências e fundamenta o desenvolvimento auto-consciente. Este desenvolvimento se inicia com a intencionalidade e, em seus estágios iniciais de auto percepção, o corpo precisa ser experiencialmente ausente para mim enquanto movo pelo mundo. O começo da vida pode ser considerado após o nascimento, na coesão afetiva que temos com o outro, conosco e com o mundo. Antes do nascimento, porém, o feto tem uma relação particular com o corpo — e o sujeito — que se encontra dentro. Lymer descreve no capítulo 1 como o útero não é um espaço vazio que espera para ser preenchido. Ao contrário, este órgão gera espaço para que o feto se desenvolva, enquanto ambos estabelecem uma relação ativa. Ao passo que o corpo gestante faz este movimento, ele começa a mudar suas estruturas para se adaptar a este novo projeto. Como escreve Lymer (2018, p. 23):

[o útero] não é uma cavidade, nem um receptáculo, mas sim camadas de tecidos que são capazes de se separar, esticar e alterar sua forma de modo a conter uma matéria crescente, seja isso um feto ou um tumor. O feto também não senta dentro do útero, mas sim precisa ser

profundamente encaixado *no* tecido da mulher para uma gravidez ser sustentada; uma fusão que, como veremos, não deixa o feto biologicamente separado ou separável da mulher.

Há, segundo Lymer, uma inter-relação mulher-fetal que impacta no desenvolvimento do feto. Ao longo de seu livro, ela mostra, baseado em diversas pesquisas, como as emoções maternas implicam profundamente no desenvolvimento fetal. Ela nomeia essa relação como *acoplamento*⁷, um vínculo incorporado na carne que deriva de Merleau-Ponty, via Husserl: “[o] vínculo é um processo uterino de acoplamento, uma ligação afetiva que é facilitada pelos gestos e movimentos incorporados” (Lymer, 2018, p.73). Logo, é fundamental que o esquema corporal possa dar conta da incorporação do feto no seu funcionamento esquemático, o qual impacta as experiências afetivas. Isto pode ser visto como uma mudança em suas estruturas, uma negociação que se performa com o corpo em outras situações, como a aquisição de novas habilidades, ou como Lymer cita, pessoas em cadeiras de rodas, as que estão passando por um luto, depressão ou experienciando membros fantasmas. Escreve a autora:

[O] Afeto pode perturbar nosso funcionamento esquemático corporal, [...] as implicações de ter nossos esquemas corporais formados *no útero* é que eles são relacionais e intersubjetivos — afetivamente interligados com a nossa capacidade para um funcionamento corporal do início mesmo de sua emergência (Lymer, 2018, p. 77).

De acordo com Lymer, essa relação entre corpo e mente, ou melhor, essa comunicação entre afecção e corpo, pode ser exemplificada pela reversibilidade sentir-sentido experienciada quando nossas mãos tocam uma à outra. Há uma reversibilidade dialética uma vez que se pode alternar entre tocar e ser tocado, objeto e sujeito, embora não sejam a mesma coisa. Ainda, tal processo nunca é completamente terminado,

⁷ Do francês: *accouplement*.

sempre é eminente. Para que possamos afirmar que há uma relação dialética entre o sujeito gestante e seu feto, é preciso que sejam algo diferente um do outro. Para que formem um laço, o feto deve ser uma entidade separada, e como demonstra Lymer, isto ocorre em torno da 22ª semana. Fenomenologicamente, todavia, este feto não é inteiramente um outro em relação a este sujeito gestante, antes, é ligado a ele numa relação complexa, tanto para seu crescimento e desenvolvimento, quanto para prosperar biológica e emocionalmente. É preciso acentuar que não é apenas o sujeito gestante que pode afetar o feto; foi demonstrado que o feto tem a capacidade de afetar o corpo gestante também. Lymer embasa seu argumento do laço mulher-fetal numa instância empírica do acoplamento afetivo. Há uma negociação incorporada durante a gestação porque ao mesmo tempo em que o feto se torna outro, este acontecimento se dá *através/pelo* do corpo gestante; o esquema corporal, ao mesmo tempo, tenta incorporar esse feto em suas habituações corporais rotineiras.

Lymer (2018, p. 97) sugere que Merleau-Ponty suspeitava em seus últimos escritos, que compreendiam os cursos na Sorbonne, que “algo é carregado do útero para o mundo ou talvez até ele tenha começado a suspeitar que a vida intrauterina é nosso primeiro mundo”. Ainda que ele não pudesse ter evidências ao seu alcance naquele momento, Lymer alega que o esquema corporal desenvolvido *no útero* ao ser exposto à alteridade do corpo gestante, deixaria uma marca nas estruturas neonatais. O quanto disso restaria após o nascimento é incerto, contudo. O que é importante para nós é que não há apenas uma relação de reciprocidade entre o sujeito gestante e o feto — a qual não precisa ser simétrica — há uma absoluta ambiguidade no que diz respeito à gravidez. Ainda que o feto comece a se diferenciar ao longo da gestação, ele não é completamente outro. Como bem observa Lymer (2018, p. 111):

O eu é formado dentro e fora da alteridade da mulher gestante, uma alteridade absoluta que é constitutiva da ipseidade que nossos esquemas posturais incorporam — uma alteridade que eventualmente virá para dentro, mas que permanece fora do nosso mundo infantil. [...]. Pelo entrelaçamento do tato e da visão, o embrião se desenvolve em interação, não pela dicotomia dessa interação, como uma reversibilidade situada com a carne.

Conforme acima, a ontologia da carne nomeia uma nova dinâmica complexa, que não deixa para trás a ambiguidade da abertura que, por sua vez, é revestida de ocultamento. Nesse sentido, não há apenas uma sobreposição de um sobre o outro, mas, sim, um quiasma, uma reversibilidade dialética. O corpo não apenas muda de sujeito para objeto, mas também nossas percepções corporais movem de internas para externas. Neste movimento de mudança de papel entre aquele que é sentido e aquele que sente, há uma indefinição ou mistura onde o interno e o externo começam ou terminam e, então, o que toca e o que é tocado também se tornam incertos. Essa experiência é mais comumente percebida através do corpo gestante. Nos estágios iniciais da gravidez, essas sensações podem se dar de maneira confusa, ainda que elas possam mudar a corporificação como ilustra Lymer (2018, p. 141): “estágios tardios da gestação, no entanto, impactam mais profundamente na minha dialética habitual sujeito/objeto e é por isso que eu digo que o chute [do feto] marca uma mudança fenomenológica na relação mulher-fetal”.

Lymer argumenta no que diz respeito à reversibilidade, que a fenomenologia da gestação tende para à objetificação, uma vez que alguns movimentos não se dão de acordo apenas com a vontade do sujeito, como seu estômago que ocupa tanto a posição daquele que toca quanto aquele que é tocado. É através desse aumento da objetificação que o feto pode começar a “aparecer”. Outro aspecto é a experiência tátil que é incarnada. No caso das mãos que tocam uma à outra, há uma superfície externa que pode ser percebida e um interior que pode sentir o que está

sendo tocado. Na gravidez, o equilíbrio ordinário entre interno e externo muda, porque o modo como esse corpo habitualmente se percebe tende mais para o interno, próximo ao estômago. Mesmo nos estágios finais, onde a protuberância pode ser vista, os sentidos tentem à internalização, à uma imagem obscura do que está dentro.

Finalmente, é certo que para existir uma fenomenologia da gravidez, esta deve se dar nos corpos de mulheres reais, como Lymer reivindica. Contudo, pensar sobre o corpo gestante como uma expressão da ontologia da carne não é negar essa realidade; trata-se, antes, de compreender como essa relação entre corpo gestante e feto se torna exemplar.

5 Considerações finais

A partir do caso exposto no início deste ensaio, colocamos as seguintes questões: essa criança não foi tomada como um objeto, um mero meio de desenvolvimento desse feto? Sua subjetividade não foi completamente descartada, enquanto a subjetividade do feto foi considerada como separada do corpo que a gestava de modo a lhe conceder personalidade jurídica e social?

Não compreender a ambiguidade que o corpo gestante expressa consiste em negar a este a possibilidade de se engajar e escolher o que se passa não apenas nas suas estruturas corporais, mas também no não reconhecimento dessa subjetividade. Isso porque a consciência é encarnada de maneira que o corpo é o modo pelo qual uma subjetividade está no mundo, se relaciona com o mundo. O imaginário da gestação deve poder ser compreendido em sua complexidade de forma que tal estado se diferencie da maternidade. Ao pensarmos em termos de hospitalidade, podemos ver que muitas questões estão envolvidas, tais como: consentimento à tratamentos à pessoa em gestação, escolhas sobre

o nascimento, violência obstétrica, aumento do conceito de direitos fetais, equiparação do estado gestante à maternidade.

Por mais que se imagine a gestação como uma relação entre a mulher que acolhe e nutre o feto como outro que em si mesmo não pode ser fenomenológico ou empiricamente sustentado, instituições legais e médicas se apoiam na hospitalidade, como no caso apresentado. Uma vez, porém, que há o reconhecimento da fenomenologia da gravidez, o sujeito gestante pode ser tomado em toda a sua profundidade, sendo deslocado da condição de objeto para condição de sujeito — sujeito agente de suas ações.

Referências

BEAUVOIR, Simone. *O segundo sexo*. Rio de Janeiro: Nova Fronteira, 2009.

LYMER, Jane. *The phenomenology of gravidity*. London: Rowman & Littlefield International, 2018.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da percepção*. Trad. Carlos Alberto Ribeiro de Moura. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 1999.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *O visível e o invisível*. Trad. José Arthur Giannotti e Amando Mora d'Oliveira. São Paulo: Perspectiva, 2014.

WEISS, Gail; Ann V. MURPHY, Ann and SALAMON, Gayle (Eds.). *50 Concepts for a Critical Phenomenology*. Illinois: Northwestern University Press, 2019.



www.institutoquerosaber.org
editora@institutoquerosaber.org

Informações técnicas

Capa projetada com ativos de *Freepik.com*

formato: *16 x 23 cm*

tipografia: *Constantia*

Essa coleção desempenha um papel crucial também na disseminação do conhecimento filosófico, tornando disponíveis trabalhos acadêmicos de alta qualidade para um público mais amplo. Essa disseminação é essencial para a formação de estudantes, pesquisadores e entusiastas da filosofia. Além disso, ao publicar obras de autores brasileiros vinculados às pesquisas realizadas nos programas de pós-graduação filosóficos do país, a coleção destaca e enaltece a produção nacional em filosofia, consolidando a presença do pensamento brasileiro na cena filosófica internacional.

É com enorme satisfação e alegria que vem a público mais um projeto editorial de longo alcance reunindo os textos apresentados por ocasião do XIX Encontro Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF) sediado em Goiânia, entre os dias 10 e 14 de outubro de 2022. O evento, transcorrido na região Centro-Oeste do país, cultura do cerrado, numa gestão de descentralização do que se produz na comunidade filosófica nacional, deixa, pois, um marco indelével. Esse marco tem uma de suas expressões o fazer fenomenológico, práxis essa que instituiria uma longa e forte tradição de pensamento na cultura não somente filosófica do século passado, mas multidisciplinar na seara das ciências humanas em geral, além, é claro, das ciências médicas. Isso, por si só, atesta, inequivocadamente, o vigor desse debate em diferentes e fecundas matizes, no sentido de um maior mapeamento no corredor das ideias contemporâneas. Com isso, os textos aqui reunidos primam pelo rigor e originalidade perfazendo, à luz dessa cartografia, o quadro atual das pesquisas fenomenológicas em curso no sistema de pós-graduação na área em rede nacional.

