

Em 1641 são publicadas, pela primeira vez, as *Meditações sobre a filosofia primeira* de René Descartes. Provavelmente chocado pelo evento que constitui a física moderna, pela qual finalmente o mundo antigo alcança seu ocaso, Descartes é conduzido através da percepção de um descompasso que guiará sua obra: o descompasso entre percepções e objetos, uma cisão capaz de colocar sob o crivo da suspeita todas as obras da filosofia clássica.

Se o choque que conduz ao pensamento cartesiano é a física moderna, a fenomenologia husserliana surge, entre outras coisas, do confronto com a matemática e com a fragmentação das ciências, fato consequente do pensamento moderno. A necessidade de uma ciência rigorosa que não esteja sob os efeitos tanto do psicologismo quanto do cenário fragmentado da experiência contemporânea o conduz, no rastro do pensamento cartesiano, à dúvida sobre uma série de elementos que constitui a atitude natural presente tanto no senso comum quanto nas formas científicas de elaboração do mundo. É, pois, essa busca por uma ciência rigorosa, uma aspiração “naturalmente” filosófica, que inaugura esse evento do pensamento contemporâneo, ao qual dedica-se a Revista Inconfidentia em seu segundo número. Em três modos diferentes, procura destacar as contribuições da fenomenologia ao pensamento filosófico, seja no núcleo de seu próprio projeto, nos pensamentos consequentes de seu método, ou mesmo no confronto com propostas ulteriores da filosofia.

Assim, o presente número é aberto por duas leituras de questões elementares e, ao mesmo tempo, centrais para a compreensão do projeto fenomenológico de matriz husserliana, seja a respeito de sua proposta temática quanto sobre sua inserção histórica. No primeiro artigo, Maurício de Assis REIS procura, em “Da atitude natural à atitude fenomenológica: a fenomenologia e sua inspiração cartesiana”, traçar a distinção entre atitude natural e atitude fenomenológica, como um dos passos fundamentais do projeto fenomenológico. Demonstra, em seguida, a relação entre a proposta originada da distinção anterior e aquela característica da modernidade em seu início, na obra de René Descartes, como uma inspiração para sua própria proposta fenomenológica. Já em “A ideia husserliana de fenomenologia”, Rafael Basso BARBOSA põe em tela o percurso intelectual husserliano como referência metodológica de seu pensamento. Trata-se de um trabalho importante por oferecer uma gênese do projeto

fenomenológico em Husserl como corrente filosófica do final do século XIX e início do século XX.

Numa segunda seção dos artigos, é a recepção ulterior da fenomenologia na França que é destacada. No primeiro deles, “Do silêncio à diferença: Merleau-Ponty e o cogito”, André Dias de ANDRADE promove um percurso por entre as obras de Maurice Merleau-Ponty, um dos principais responsáveis pelos desenvolvimentos da fenomenologia francesa. Dentre as obras abordadas, destacam-se a “Fenomenologia da percepção” e “O visível e o invisível”. A leitura de Andrade das referidas obras propõe um destaque entre a presença de um cogito tácito na primeira obra e sua acepção como privilégio e possibilidades linguísticas na segunda. Já em “Sartre fenomenólogo: a radicalização da intencionalidade em ‘La transcendance de l’ego’”, Gustavo Fujiwara oferece uma leitura da obra sartreana referida no título de modo a destacar nela a originalidade do projeto sartreano frente à fenomenologia de matriz husserliana. Nesse caso, a questão se destaca, principalmente, como a elucidação do sentido sartreano da consciência e da intencionalidade, o que indicaria potenciais diferenças frente a obra de Husserl.

A terceira seção de artigos traz uma abordagem análoga às propostas fenomenológicas, abordando tanto temas que flertam com a fenomenologia quanto com seu método de trabalho. Em “A fenomenologia da experiência do mal no pensamento de Emmanuel Levinas”, Edvaldo Antônio de MELO expõe a questão do mal em Levinas a partir dos elementos do sofrimento, da transcendência e na proximidade do Outro. Além disso, propõe uma aproximação entre o pensamento levinasiano e as propostas encontradas no pensamento de Paul Ricoeur. Fechando a seção de artigos, José Manuel Luna CONDE procura demonstrar a composição psicológica de tipo freudiano em “Del inconsciente a la libertad del ‘yo quiero’”. Para tanto, promove uma análise das instâncias psicológicas propostas por Sigmund Freud e, ulteriormente promove uma aproximação de Ricoeur à sua teoria.

Por fim, a seção “Leituras e Releituras” traz duas resenhas dedicadas à obra de Edmund Husserl. No primeiro, Marcelo COSTA traz a público uma leitura do importante escrito husserliano *A ideia de fenomenologia*, na qual o autor delinea aspectos relativos ao espírito e ao método de sua fenomenologia. No segundo, por sua vez, o objeto de trabalho é uma conferência tardia do autor resenhada por Gregory ARAÚJO: trata-se de *A crise da humanidade europeia e a filosofia*, conferência na qual Husserl interroga acerca do cenário de

crise contemporâneo, analisando, para tanto, o processo daquilo que ele chama fenômeno Europa.

Desejamos a todos uma ótima leitura!

Maurício de Assis Reis

Edvaldo Antônio de Melo

Editores da Revista InconΦidentia

DA ATITUDE NATURAL À ATITUDE FENOMENOLÓGICA: A FENOMENOLOGIA E SUA INSPIRAÇÃO CARTESIANA

Maurício de Assis Reis*

Resumo

Uma das inconfundíveis características da fenomenologia em sua matriz husserliana é a noção de “redução”, como um processo pelo qual se neutraliza uma determinada lide com os objetos do mundo, uma restrição cujo fim é a conquista de uma ordem de elementos mais segura, necessária. O presente artigo traz à baila justamente o processo da redução fenomenológica proposta por Edmund Husserl, que encontra-se dividido em duas etapas metodológicas: em primeiro lugar, coloca em cena o processo da referida redução em seus dois polos, a saber, a atitude natural e a atitude fenomenológica, acompanhadas por suas respectivas características; em segundo, o mesmo processo é tematizado na radicalidade de sua proposta, retomando a figura luminar de René Descartes para a proposta husserliana tal como desenvolvido em suas *Meditações Cartesianas*.

Palavras-chave: Conhecimento, Atitude Natural, Atitude Fenomenológica, Mundo.

Abstract

One of the phenomenology's characters unmistakable in its Husserlian way is the notion of “reduction”, as a process by which neutralized a certain deal with the world's objects, a restriction whose aim is the achievement of a more secure and necessary order of elements. The present article brings up precisely the process of phenomenological reduction proposed by Edmund Husserl, which is divided into two methodological stages: first of all, the process of the said reduction in its two poles, namely, the natural attitude and the phenomenological attitude, followed by their respective characteristics; second, the same process is conceived in radicality of its propose, resuming the luminary image of René Descartes for the Husserl's proposal as developed in his *Cartesian Meditations*.

Key-Words: Knowledge, Natural Attitude, Phenomenological Attitude, World.

1. Introdução

Se for possível apontar uma origem para a atitude entendida como “filosofar”, muitos poderão remeter à filosofia aristotélica, mais precisamente, à sua “Metafísica”, na qual nomeia o *thaumazein*, traduzido mormente por espanto ou admiração, como o que determina, de fato, a origem dessa atitude (ARISTÓTELES, 2002, p. 11).

* Mestre em Filosofia pela Universidade Federal de Ouro Preto; Professor de Filosofia na Faculdade Arquidiocesana de Mariana “Dom Luciano Mendes de Almeida”; Professor Substituto de Filosofia e Sociologia no Instituto Federal de Minas Gerais, *Campus* Ouro Preto.

Diante dessa contribuição clássica da filosofia, uma forma diferenciada de “filosofar” surge contemporaneamente: a fenomenologia de Husserl se impõe como uma tentativa de responder a um problema gerado pelas ciências em geral e ampliado pela situação da filosofia nesse contexto. Assim, poder-se-ia situar o tal problema da seguinte forma: as ciências em geral, influenciadas pela pluralidade da realidade, se especializaram e de tal maneira se fragmentaram que perderam de vista a possibilidade de uma segura fundamentação; por outro lado, há a percepção de que tais ciências carentes de fundamentação se tornaram figura de confiança e segurança para o público em geral na medida da aceitação tácita deste dois conteúdos dessas ciências. Diante disso, questiona-se: como é possível aceitar seguramente os conteúdos de ciências que são, em si mesmas, carentes de tal segurança? Além disso, existem dois pontos importantes quanto à filosofia: primeiro, ela se erige numa infinidade de discursos que postulam posições diversas entre si, não se entendem e, portanto, não deveriam merecer maior confiança que as ciências em sua profunda fragmentação; segundo, a aceitação tácita dos conteúdos das ciências em geral, ciências essas que tratam daquilo que comumente chamam realidade, promove a redução das possibilidades de uma experiência dessa realidade, de um concreto *thaumazein* como queria Aristóteles: ou seja, redução das possibilidades da origem do filosofar.

Dessa forma, chega-se a alguns pontos necessários e que serão tematizados nesse artigo: primeiro, o entendimento dessa posição ou dessa atitude que caracteriza esse momento pré-filosófico, naquilo que Husserl chama de “atitude natural”. Em segundo, a posição ou atitude à qual ele quer chegar, a atitude fenomenológica. Por fim, como é possível passar de uma a outra atitude, tematizando a retomada da filosofia de Descartes por Husserl. Para tanto, limitar-se-á à caracterização de uma das inspirações fenomenológicas, a saber, a cartesiana. Serão apresentadas as caracterizações das atitudes natural e fenomenológica e a distinção entre as mesmas presente na obra “A ideia da fenomenologia”, mais especificamente, em sua primeira lição. Posteriormente, será apresentada a passagem de uma a outra atitude, exprimindo a radicalidade dessa conversão através da inspiração cartesiana a partir de alguns fragmentos das “Meditações cartesianas”.

2. Atitude natural e atitude fenomenológica

Para todo aquele que possui um razoável conhecimento de filosofia, uma ideia, categoria ou conceito que percorre o pensamento dos filósofos em geral é a experiência. Seja para torna-la

central ou para contestá-la, ela acaba sempre sendo tocada por eles. O que a diferencia de filósofo para filósofo são as diferentes posições que assumem frente à experiência e ao conteúdo por ela fornecido.

Porém, no tocante à atitude em geral, pode-se dizer que existe algo de crítico, de reflexivo nessas atitudes dos filósofos com relação à experiência, ou seja, os filósofos se colocam numa atitude de pensar o conteúdo da experiência e as formas de acessar tal conteúdo.

A fundação da fenomenologia no pensamento de Husserl vem apresentar um caminho pelo qual se é possível alcançar uma atitude realmente filosófica frente à experiência. Para tanto, ele apresenta, na primeira lição da obra “A ideia da fenomenologia” duas diferentes atitudes: a atitude intelectual natural e a atitude intelectual filosófica. Será possível perceber aí a presença constante de dois temas importantes na fenomenologia: na experiência dos sujeitos em geral, a sua posição frente ao conhecimento; e a ideia emblemática do “voltar-se às coisas mesmas”. Logo no início da obra, Husserl chama a atenção para algumas questões importantes no seio das quais origina-se a necessidade de tratar desses dois tipos de atitudes, como se vê nas seguintes citações:

O pensamento natural, da vida e da ciência, despreocupado quanto às dificuldades da possibilidade do conhecimento – o *pensamento filosófico*, definido pela posição perante os problemas da possibilidade do conhecimento. (HUSSERL, 2000, p. 21)

Em lições anteriores, distingui a *ciência natural* e a *ciência filosófica*; a primeira promana da atitude espiritual natural, e a segunda, da atitude espiritual filosófica. (HUSSERL, 2000, p. 39)

É perceptível que Husserl distingue entre duas ordens de pensamentos, fundados cada uma sobre uma atitude diferente: o pensamento natural sobre a atitude natural e o pensamento filosófico sobre a atitude filosófica. Atendo-se aos nomes dados por Husserl, é possível questionar: o que torna um pensamento natural e o que o torna filosófico? Intimamente ligada a essa questão, o que caracteriza uma atitude como natural e outra como filosófica? É o que se passa a distinguir a partir de agora.

2.1. Pensamento natural e atitude espiritual natural

O que Husserl quer dizer com pensamento natural é aquele que é fundado numa espécie de atitude, nesse caso, a natural. Mas, o que caracteriza tal atitude? Como dito anteriormente, a

caracterização dessa atitude está intimamente ligada a uma noção de conhecimento, mais precisamente, de teoria do conhecimento. A noção epistemológica a respeito disso é o que Husserl (2000, p. 39) trata desde o início de sua obra:

A atitude espiritual natural não se preocupa ainda com a crítica do conhecimento. Na atitude espiritual natural viramo-nos, intuitiva e intelectualmente, para *as coisas* que, em cada caso, nos estão dadas e obviamente nos estão dadas, se bem que de modo diverso e em diferentes espécies de ser, segundo a fonte e o grau do conhecimento.

O elemento mais claro e ao qual Husserl dá uma ênfase maior é o que constitui a ausência de reflexão crítica sobre a possibilidade do conhecimento. Na atitude natural, o que ocorre é uma aceitação tácita dos dados da experiência sensível, aceitação essa que promove o conhecimento da realidade como algo óbvio, principalmente ao dar ênfase em “obviamente nos estão dadas”: não existe problematização do conhecimento em si, não se pergunta pela possibilidade ou não do conhecimento ou do acesso da consciência aos objetos da realidade. Na atitude natural, o que ocorre é que as coisas se dão ao conhecimento humano. Segundo Cabral (2010, p. 30),

Segundo a argumentação de Husserl, uma das características que definem a atitude natural se refere ao modo de *se dirigir* às coisas na maneira como estas aparecem, um *se dirigir* no qual a hipótese de sua inexistência não se configura como uma possibilidade. Também o ter consciência de um mundo espaço-temporalmente infinito que se encontra imediatamente como estando *aí*, o operar cotidiano com as coisas, o manuseá-las sem maiores reflexões sobre seu valor, seu uso, sua existência, enfim, todo o conjunto dessas ações que tomam o mundo como um dado absoluto e disponível, circunscreve a delimitação de tal atitude. Nesta, poder-se-ia dizer que as coisas se apresentam distribuídas aleatoriamente no espaço, *à disposição*, independente do ocupar-se ou não com elas.

Diante disso, o que se pode dizer da atitude natural é que se trata de um modo de comportar-se frente à experiência. Se se pode falar que a experiência é fundamental para a filosofia no sentido de que esta sempre se volta a ela para elaborar seu conteúdo, seu pensamento, a atitude natural se constitui como o contraponto de toda e qualquer atitude filosófica, na medida em que não se comporta frente à experiência de modo crítico. Dessa forma, ao invés de ser tomada no sentido de questionar se pode ser acessada de modo a constituir-se como conteúdo de conhecimento humano, a experiência é tida como obviamente disponível a todos e a todas as ciências naturais, fundadas no pensamento natural. Esse tipo de pensamento não é capaz de questionar a possibilidade do conhecimento, não é capaz de um posicionamento crítico frente ao conhecimento em geral.

Todavia, é importante ressaltar que, por mais que o conhecimento não seja problematizado no âmbito de uma atitude natural, o problema da verdade é aí fundamental. Obviamente, não é tomado em seu sentido enfático; Luft (p. 4) diz que “existe uma vida pré-científica (...). Enquanto o problema do conhecimento ‘absolutamente verdadeiro’ raramente se torna um tema aqui, a questão da verdade é mais crucial que faz crer à primeira vista”¹. Para falar dessa importância da verdade no seio dessa atitude natural, o autor cita um acidente de carro: nele, existem versões, histórias diferentes que variam de acordo com os diferentes pontos de vista (do motorista e dos pedestres, por exemplo) e de acordo com os diferentes interesses aí existentes (de quem é a culpa, por exemplo). Para Luft, existem, então, “verdades situacionais”, contestando o direito de falar em verdade absoluta acerca do acidente de carro. Isso leva a crer que, quando Husserl fala da atitude natural, é possível vislumbrar ainda um momento no qual, fora do âmbito científico, existe um lugar de importância para a verdade, ainda que sirva a determinados interesses (LUFT, p. 4). Assim, se a atitude natural não trata a possibilidade do conhecimento como uma questão, a verdade possui aí um determinado valor, ainda que não possua uma ligação com a questão epistemológica em si.

Dois outros exemplos são utilizados pelo autor para falar desse nível pré-científico da atitude natural de Husserl. O primeiro deles é o do preço dos produtos de mercado. Os vendedores fixam preços nos produtos, dizendo ser tal preço o verdadeiro e a partir dele fazer suas barganhas. O segundo é com relação às diferentes formas como um objeto pode ser visto: uma casa é objeto de negócio para uma vendedora de casas; para um artista, pode ser tomada como obra de arte. Pergunta-se: qual dessas formas de ver a casa é a mais verdadeira? Ambas são apenas isso: formas de ver a casa, no sentido de serem interpretações que, na medida em que não estabelecem concorrências entre si, valem como perspectivas diferentes, “verdades situacionais” (LUFT, p. 4).

Mas, o que determinaria versões tão diferenciadas em uma mesma situação? Mais precisamente, “é o conhecimento nele mesmo verdadeiro conhecimento? Isto depende não somente da ideia de conhecimento, mas também do contexto no qual ele é empregado”² (LUFT, p. 4). A ideia do contexto, das verdades situacionais, dos interesses aí presentes determinando a forma de ver as coisas aponta para o problema epistemológico com o qual

¹ “(...) there is prescientific life (...). Whereas the problem of ‘absolutely true’ knowledge seldom becomes a theme here, the question of truth is more crucial than one first imagines”

² “(...) is knowledge *eo ipso* true knowledge? This depends not only on the meaning of knowledge but also on the context in which one employs it”.

Husserl se debate ao falar da atitude natural. O que pode esclarecer tal problema é como as situações e os interesses se aliam para constituir a atitude natural:

O que ‘constitui’ uma certa situação, o que marca como relativo para outras situações, é que a busca por certos interesses circunscreve uma *situação* e ‘constitui’ um domínio autodeterminado. O interesse determina a verdade da situação. (...) A vida em geral é uma ‘vida de interesse’ contendo uma multiplicidade de interesses, cada um ‘criando’ situações específicas.³ (LUFT, p. 5).

Pode-se perceber que Husserl demarca os interesses como responsáveis pelas “verdades situacionais”: por meio das quais não se fundam nos próprios objetos, mas no contexto que é muito mais amplo e repleto de elementos marginais, os elementos que deveriam ser considerados essenciais são preteridos diante dos interesses fundados em cada caso.

Uma vez esclarecidos alguns dos elementos desse momento pré-científico da atitude natural, é necessário dizer que Husserl trata de um segundo momento da atitude natural, que é o momento científico propriamente dito. Ou seja, existe um conhecimento fundado na atitude natural, conhecimento que possui uma determinada ordenação, até mesmo uma ordenação lógica, conforme diz Husserl (2000, p. 40):

(...) generalizamos e logo de novo transferimos o conhecimento universal para os casos singulares ou deduzimos, no pensamento analítico, novas generalidades a partir de conhecimentos universais. Os conhecimentos não se seguem simplesmente aos conhecimentos à maneira de mera fila, mas entram em relações lógicas uns com os outros, seguem-se uns aos outros, ‘concordam’ reciprocamente, confirmam-se, intensificando, por assim dizer, a sua força lógica.

Husserl demonstra aí que, no jogo das percepções dessa atitude natural, as contradições internas constituem etapas através das quais é possível formular um conhecimento e, junto a ele, critérios nem sempre muito determinados para julgar a verdade ou legalidade do conteúdo de tal conhecimento. Assim, ele nomeia, por exemplo, alguns “motivos cognitivos” capazes de escolher determinada explicação em detrimento de uma outra qualquer, constituindo, assim, “uma esfera de conhecimento ampliada” (HUSSERL, 2000, p. 40).

Isso mostra que a atitude natural, aparentemente ingênua, fornece o fundamento para as ciências naturais, quando, para Husserl, tal fundamento deveria ser fornecido pela filosofia. Para ele, contudo, existe um caminho, mais ou menos determinado, pelo qual o conhecimento natural progride:

³ “What ‘constitutes’ a certain situation, what marks it as relative to other situations, is that the pursuit of a certain interest circumscribes a *situation* and ‘constitutes’ a self-enclosed domain. The interest determines the truth of the situation. (...) Life in general is a ‘life of interest’ containing a multiplicity of interests, each ‘creating’ specific situations”.

Apodera-se num âmbito sempre cada vez maior do que de antemão e obviamente existe e está dado e apenas segundo o âmbito e o conteúdo, segundo os elementos, as relações e leis da realidade a investigar de mais perto. Assim surgem e crescem as distintas ciências naturais (...). (HUSSERL, 2000, p. 41).

Ao apontar essa íntima ligação entre atitude natural e ciências naturais, Husserl mostra que, apesar da aparência de ingenuidade da primeira e da aparência de rigor da segunda, ambas devem ser contestadas pelo fato de que não estão comprometidas com o conhecimento propriamente dito, ao mesmo tempo que tais ciências não possuem um fundamento seguro, algo que somente a filosofia poderia oferecer. Contudo, não se pode permanecer nessa atitude natural, é preciso exigir uma atitude diferenciada para a filosofia de modo a responder aos questionamentos críticos com relação ao conhecimento. Conclui-se, portanto, que, na atitude natural o objeto nunca é visto em sua pureza; seria necessário, para superá-la, despir o mundo de seus interesses (LUFT, p. 5). A questão epistemológica, nesse sentido, é se seria possível, superando a atitude natural, a superação dos interesses nos quais as “verdades situacionais” encontram abrigo a fim de, voltando-se às coisas do mundo, se voltasse às coisas mesmas.

2.2. Pensamento filosófico e atitude espiritual filosófica

Se o que marca fundamentalmente a atitude natural é a forma como o sujeito se dirige às coisas, ou seja, uma forma acrítica de ver o mundo, então a ênfase primeira da investigação husserliana recai sobre a atitude intelectual filosófica como um novo olhar sobre o mundo, uma nova forma de se posicionar perante o conhecimento, algo que só pode surgir com a filosofia:

Com o despertar da reflexão sobre a relação entre conhecimento e objeto, abrem-se dificuldades abissais. O conhecimento, a coisa mais óbvia de todas no pensamento natural, surge inopinadamente como mistério. Devo, porém, ser mais exacto. Óbvia é, para o pensamento natural, a possibilidade do conhecimento. (HUSSERL, 2000, p. 41)

Como se vê nessa passagem, a diferença abissal entre as duas formas de atitude se encontra no posicionamento frente ao conhecimento: enquanto na atitude natural a ênfase recai sobre o conteúdo apreendido no processo de conhecimento, na atitude filosófica é o próprio processo de conhecimento colocado em questão, sobre a sua possibilidade ou não. Assim, é em direção a essa ausência de questionamento quanto à possibilidade do conhecimento que Husserl dirige a sua crítica, não simplesmente a essa aparente postura ingênua em si, mas também a ela como fundadora das ciências naturais.

Por meio dessa nova atitude frente à experiência surgem os primeiros questionamentos que caracterizam esse novo pensamento: “como pode o conhecimento estar certo da sua consonância com os objetos conhecidos, como pode ir além de si a atingir fidedignamente os objetos?” (HUSSERL, 2000, p. 42) De fato, a correspondência entre o conhecimento formulado como universal e os fatos, os objetos empíricos é aqui questionada; questiona-se ao mesmo tempo a atitude natural frente aos conteúdos da experiência cotidiana: Husserl exige que tal atitude seja preterida em favor daquela que se mantém crítica com relação aos meios pelos quais se é possível chegar ao conhecimento.

Desse primeiro posicionamento crítico surgem novas e mais profundas interrogações: a posição do cognoscente e a existência real dos objetos desse conhecimento:

De onde sei eu, o cognoscente, e como posso eu saber confiadamente que não só existem as minhas vivências, estes actos cognitivos, mas também que existe o que elas conhecem, mais ainda, que, em geral, existe algo que haveria que pôr frente ao conhecimento como seu objeto? (HUSSERL, 2000, p. 43)

De onde o sujeito que conhece realiza esse conhecimento? Deveria existir um lugar real, determinado com segurança; segundo, o que garante que possa existir algo mais que simplesmente aquilo que esse sujeito vive, suas vivências, ou seja: no seu processo de conhecimento ele experimenta, e as experiências aí realizadas constituem suas vivências; pode confiar que o objeto dessas vivências existe e, além disso, que existem outros objetos que não são simplesmente estes presentes em suas vivências?

As perguntas, formuladas criticamente em referência à antiga obviedade do conhecimento na atitude natural, vão se acumulando: sua ordem lógica aparentemente não possui problemas e caminha para uma crítica completa do problema do conhecimento. Todavia, a identificação dos elementos fundamentais da atitude natural e, conseqüentemente, dos seus principais problemas, até então realizada por meio dessa ordenação lógica, encontra aí o seguinte paradoxo: na atitude natural, a lógica é que permite o surgimento e desenvolvimento coerente do conhecimento; na atitude filosófica, é também essa lógica que permite a identificação dos problemas dessa atitude natural; mas como elemento fundante de uma atitude que está sendo posta em questão, não deveria ser também essa ordem lógica colocada em suspensão?

Mas de que serve referir contradições, se a *própria lógica* está *em questão* e se tornou problemática? Efectivamente, a *significação real da legalidade lógica*, que está fora de toda a questão para o pensamento natural, torna-se agora *problemática* e, inclusive, *duvidosa* (HUSSERL, 2000, p. 43).

De fato, Husserl coloca também a ordem lógica em questão: na medida em que possui uma determinada coerência interna, ela pode vir a apresentar uma aparência de verdade, mas seria, simplesmente pela posse de tal coerência, o lugar da verdade? Essa ordem lógica corresponderia ao mundo real, à realidade à qual deveria se referir? Surge daí também o problema da linguagem em relação à experiência do mundo, uma vez que, no “retorno às coisas mesmas”, a fenomenologia se constitui também como descrição dessa experiência. Segundo Depraz (2007, p. 32):

Não jogaremos, pois, a experiência contra a linguagem, por um lado porque a linguagem é ela mesma o lugar de uma experiência insigne e privilegiada, e, por outro, porque, para nos darmos conta de nossa experiência, comunicá-la aos outros, partilhá-la, em suma, objetivá-la dotando-a assim de uma qualidade de verdade intersubjetiva, precisamos fazer uso de uma linguagem.

Apesar da lógica ser colocada em questão pela sua ligação à atitude natural, a fenomenologia não pode, ao mesmo tempo, se fechar à comunicação da experiência do mundo. O “retorno às coisas mesmas” gera uma experiência que deve ser comunicada: retornar às coisas mesmas e a descrição da essência mesma dessa experiência constitui uma exigência que deve ser respondida pela atitude filosófica.

Husserl ainda trata a lógica no âmbito do desenvolvimento humano, mantendo com este uma íntima relação:

Por conseguinte, não exprimem as formas e leis lógicas a peculiar índole contingente da espécie humana, que poderia ser de outro modo e se tornará diferente, no decurso da evolução futura? O conhecimento é, pois, apenas *conhecimento humano*, ligado às *formas intelectuais humanas*, incapaz de atingir a natureza das próprias coisas, as coisas em si (HUSSERL, 2000, p. 44).

Surge uma suposição importante e que deve ser considerada: as leis lógicas atuais poderiam fazer parte de uma evolução humana no campo do conhecimento assim como ocorre biologicamente; o conhecimento humano, dessa forma, seria incapaz de atingir as coisas em si, apenas capaz de falar das próprias percepções acerca do real, o que não quer dizer que tal discurso sobre tais percepções tenha correspondência com essas mesmas percepções. Ainda no âmbito do problema das ciências é possível fazer referência a uma forma de concepção das teorias científicas surgida no seio da Revolução Científica: a teoria instrumentalista. Nela, assim como parece ser o caso aqui da lógica, é importante entender que tais teorias não são a pura expressão da verdade sobre o funcionamento do universo (assim pensam os defensores das teorias realistas), mas tais teorias científicas seriam utilizadas como instrumentos úteis para fazer previsões e, pelo seu funcionamento eficiente geram uma aparência de verdade, ou

seja, possuem uma dada coerência interna e com determinada percepção da realidade que seria capaz de se impor como teoria mais verdadeira sobre o mundo⁴. Tal visão de uma teoria científica assemelha-se ao modo como Husserl (2000, p. 44) concebe o papel da lógica nesse momento:

A possibilidade do conhecimento em toda a parte se torna um enigma. Se nos familiarizarmos com as ciências naturais, achamos tudo claro e compreensível, na medida em que elas estão desenvolvidas de modo exacto. Estamos seguros de nos encontrar na posse da verdade objectiva, fundamentada por métodos fidedignos, que realmente atingem a objectividade. Mas, logo que reflectirmos, caímos em enganos e perplexidades. Enredamo-nos em manifestas incompatibilidades e até em contradições. Estamos em perigo permanente de deslizar para o cepticismo ou, melhor, para qualquer uma das diversas formas do cepticismo, cuja característica comum é, infelizmente, uma só e a mesma: o contra-senso.

O fato de ser familiar com relação aos métodos e conteúdos das ciências naturais gera uma aparência de verdade; é aí justamente que se encontra a dificuldade de perceber a atitude natural como ela é de fato, apenas uma atitude natural, incapaz de perceber as contradições do processo de conhecimento no qual se encontra. Manifesta dessa maneira, a atitude natural resiste à crítica do conhecimento, de suas possibilidades, a dificuldade de haver um *thaumazein* como queria Aristóteles (2002, p. 11) para empreender aí uma filosofia propriamente dita. A dificuldade do surgimento da filosofia aí é claro: a ausência de uma experiência que provoque, de fato, o espírito para a filosofia. A passagem da aparência de verdade da atitude natural pode descambar para o ceticismo e interditar o caminho para uma filosofia rigorosa que assegure, por meio de uma crítica do conhecimento, a possibilidade de sua existência.

Mas, em se tratando de uma crítica do conhecimento que constitui a marca mais clara da passagem da atitude natural à filosófica, é preciso questionar o que há de importante e de necessário para a filosofia nesse aspecto da crítica do conhecimento. Husserl (2000, p. 45) enuncia essa importância ao apontar para sua dupla tarefa:

A tarefa da teoria do conhecimento ou crítica da razão teórica é, antes de mais, uma tarefa crítica. Tem de denunciar os absurdos em que, quase inevitavelmente, se envencilha a reflexão natural sobre a relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, *ergo*, tem de refutar as teorias abertas ou

⁴ O caso mais conhecido dessa interpretação instrumentalista ficou marcado na Revolução Científica pelo prefácio da obra copernicana *De revolutionibus*, escrito, muito provavelmente, pelo teólogo André Osiander. Nesse prefácio, ele fala sobre a função do astrônomo que deve buscar as causas dos movimentos celestes; uma vez que as verdadeiras causas são inacessíveis, ele deve imaginar e inventar hipóteses que possibilitem um cálculo em conformidade com os princípios geométricos, dando a essas hipóteses um caráter verossímil, uma vez que o caráter verdadeiro está interdito. (Cf. REALE. 2004. p. 167-168).

ocultamente cépticas sobre a essência do conhecimento mediante a demonstração do seu contra-senso.

A primeira tarefa da verdadeira crítica do conhecimento consiste em denunciar os problemas filosóficos de ordem epistemológica, problemas esses que possuem grande contribuição da atitude natural, a saber, a falta de distinção entre conhecimento, seu sentido e seu objeto. A carência de uma crítica que perceba essa distinção, encontra, no extremo oposto, um outro problema: o cuidado para não cair na descrença de que o conhecimento seja possível, as teorias cépticas que se colocam contrárias a tal possibilidade. Ora, se a atitude natural considera tão óbvio que se possa conhecer a ponto de não colocar em questão e nem refletir sobre o conhecimento, do outro lado, as teorias cépticas defendem a impossibilidade do conhecimento. Nesse meio se insere a atitude filosófica, que, além de se defender dessas duas posições contrárias e denunciar seus abusos, possui uma tarefa ainda maior e que, ao mesmo tempo, dê conta de superar esse paradoxo aqui exposto entre atitude natural e ceticismo: “a sua tarefa positiva é resolver os problemas concernentes à correlação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento, graças à inquirição da essência do conhecimento” (HUSSERL, 2000, p. 45). Ou seja, é tarefa de uma crítica do conhecimento procurar pela essência do conhecimento para, partindo daí, fundá-lo de uma maneira segura, distinguindo-se assim das ciências naturais e demonstrando ser possível algum tipo de conhecimento (dialogando aí com as teorias cépticas).

2.3. Atitude filosófica, fenomenologia e ciências naturais

Um ponto importante de se ressaltar aqui é que o conhecimento não é objeto apenas da filosofia, ainda que somente na atitude originada aí seja possível problematizá-lo, pelo menos segundo o que foi visto até o momento. É preciso retomar aqui que as ciências se erigem sobre o fundamento até então considerado seguro do conhecimento, embora firmado sobre a atitude natural. Para Husserl, a separação possível entre filosofia e ciência natural se origina nessa reflexão gnosiológica que põe em questão o conhecimento como algo óbvio e seguro. “Unicamente por ela se torna patente que as ciências naturais do ser não são ciências definitivas do ser” (HUSSERL, 2000, p. 46). Ora, Husserl procura uma forma de tratar o ser de modo absoluto e definitivo, diferentemente do que ocorre até então. Retorna-se aqui ao problema de uma fundamentação absoluta para as ciências, fundamento esse que não pode ser alcançado por elas e que só poderá ser fornecido por meio do desenvolvimento de uma

filosofia rigorosa, baseada nessa reflexão gnosiológica que toma por objeto primeiro a própria essência do conhecimento.

Se abstrairmos das metas metafísicas da crítica do conhecimento, atendo-nos apenas à sua tarefa de *elucidar a essência do conhecimento e da objectalidade cognitiva*, ela é então *fenomenologia do conhecimento e da objectalidade cognitiva* e constitui o fragmento primeiro e básico da fenomenologia em geral. (HUSSERL, 2000, p. 46)

Percebe-se aqui que a passagem da atitude natural para a filosófica marca a transformação da filosofia em fenomenologia na medida em que esta última quer abstrair dos elementos marginais do conhecimento em geral, os elementos voltados para o contexto, para os interesses presentes no mundo mais que para as coisas mesmas. Se, conforme diz Luft, seria necessário despir o mundo dos interesses nos quais as coisas estão envoltas, é a fenomenologia que vem responder a esse problema. Nesse sentido, a primeira “coisa” a ser seu objeto é o próprio conhecimento, na medida em que seus problemas, para serem solucionados, só o serão na medida em que a pergunta pela essência do conhecimento for respondida. “‘Fenomenologia’ – designa uma ciência, uma conexão de disciplinas científicas; mas, ao mesmo tempo e acima de tudo, ‘fenomenologia designa um método e uma atitude intelectual: a *atitude intelectual* especificamente *filosófica*, o *método* especificamente *filosófico*” (HUSSERL, 2000, p. 46). Diferentemente das tentativas modernas de dar à filosofia um rigor matemático-científico, a fenomenologia surge com atitude e métodos próprios, concedendo à filosofia a autoridade para se fundar de uma maneira segura ao mesmo tempo em que se torna capaz de dar segurança às outras ciências.

Para se inserir dessa forma no contexto das discussões de uma crítica do conhecimento que atinja também as ciências, a fenomenologia, na construção de seus novos método e atitude, se coloca numa postura necessária em relação ao que já foi constituído até então:

A filosofia, porém, encontra-se numa dimensão completamente nova. Precisa de pontos de partida inteiramente novos e de um método totalmente novo, que a distingue por princípio de toda a ciência natural. (...) e daí também que, dentro do conjunto total da crítica do conhecimento e das disciplinas ‘críticas’, a filosofia pura tenha de prescindir de todo o trabalho intelectual realizado nas ciências naturais e na sabedoria e conhecimento naturais não cientificamente organizados, e dele lhe não seja permitido fazer qualquer uso. (HUSSERL, 2000, p. 47)

O método inovador perseguido pela fenomenologia de Husserl tem por uma de suas marcantes características a suspensão dos conteúdos adquiridos por meios inseguros, não rigorosos. Aí se percebe a necessidade de começar de um início próprio à filosofia pura nascente: a fenomenologia não se compromete com os trabalhos já realizados de maneira

insegura, mas sim com a experiência do mundo circundante. Isso significa que se chega a uma das marcas da fenomenologia, a “volta às coisas mesmas”:

Voltar às coisas mesmas é recusar as argumentações doutrinárias e os sistemas autoconsistentes em proveito das interrogações nativas suscitadas pelo mundo a nossa volta e das quais nossa viva reflexão se alimenta. (DEPRAZ, 2007, p. 27).

“Voltar-se às coisas mesmas” é dar prioridade à experiência das coisas mesmas recusando a aceitação tácita, semelhante à da atitude natural, das doutrinas filosóficas como figuras de verdade sobre o mundo. “Voltar-se às coisas mesmas” é voltar-se à possibilidade de um *thaumazein*, de um novo espantar-se com o mundo e daí recomeçar a filosofar.

3. A inspiração cartesiana

A conhecida obra de Descartes, “Meditações”, foi, seguramente, uma das inspirações da fundação da fenomenologia em Husserl. Este último o diz ([19--], p. 9), no estudo que realiza acerca da obra de Descartes:

Os novos impulsos que a fenomenologia recebeu, deve-os a René Descartes, o maior pensador da França. Foi pelo estudo das suas *Meditações* que a fenomenologia nascente se transformou num tipo novo de filosofia transcendental. Poder-se-ia quase chamá-la um neo-cartesianismo, ainda que se tenha visto obrigada a rejeitar quase todo o conteúdo doutrinário conhecido do cartesianismo, na medida em que deu a certos temas cartesianos um desenvolvimento radical.

De fato, a fenomenologia deve à leitura da obra cartesiana a sua elevação a um novo tipo de filosofia transcendental, muito embora em termos de conteúdo, a filosofia de Descartes tenha sido em muito abandonada. Mas, quais são os principais elementos que Husserl traz da filosofia cartesiana a ponto de quase chamar a fenomenologia de um neo-cartesianismo?

Primeiro, Husserl ([19--], p. 10) enuncia o plano geral das “Meditações” de Descartes: “Visa uma reforma total da filosofia, para fazer desta uma ciência com fundamentos absolutos”. Ora, o que se viu até o momento, ou seja, a passagem de uma atitude natural a uma atitude fenomenológica, funda-se no questionamento de que as ciências naturais não tomaram o ser num sentido absoluto, não constituem ciências definitivas do ser nem possuem um fundamento absoluto a partir do qual possam ser tomadas de modo absoluto. O problema aqui seria a especialização das ciências sem um fundamento que lhes dê esse caráter absoluto. Para Descartes, e para o próprio Husserl, a reforma da filosofia torna-se necessária à medida que essa especialização das ciências se torna mais evidente e mais forte: “é por isso que se torna

necessário reconstruir o edifício que possa corresponder à ideia da filosofia, concebida como unidade universal das ciências elevando-se sobre um fundamento dum carácter absoluto” (HUSSERL, [19--], p, 10). A necessidade de uma fundamentação das ciências deve, porém, ser antecedida de uma refundação: a da própria filosofia: “em vez de uma filosofia una e viva, que possuímos nós? Uma produção de obras filosóficas crescente até o infinito, mas à qual falta qualquer ligação interna” (HUSSERL, [19--], p, 10). Um recomeço em filosofia se tornou necessário, assim como a proposta de Descartes. Husserl parte de uma “lógica fundacional”: assim como as ciências necessitam de uma fundação segura, também a filosofia necessita e este constitui o primeiro ponto da retomada de Descartes por Husserl, segundo Depraz (2007, p. 43):

Considerando a disseminação de trabalhos e pesquisas, a especialização estrita na qual cada pesquisador se fecha, Husserl sente a necessidade, como cedo ele havia sentido a exigência a respeito das matemáticas, de refundar filosoficamente as ciências.

A refundação filosófica das ciências faz com que retorne o problema da passagem da atitude natural à atitude fenomenológica, à medida que a experiência de se tornar filósofo é constitutiva da referida passagem:

Em primeiro lugar, quem quiser verdadeiramente tornar-se filósofo deverá ‘pelo menos uma vez na sua vida’ virar-se para si próprio e, a partir de si, tentar derrubar todas as ciências admitidas até aí e tentar reconstruí-las. (HUSSERL, [19--], p, 10)

A experiência de radicalidade proposta por Descartes deve ser, segundo Husserl, uma experiência de todo aquele que deseja realmente se tornar filósofo: voltar-se a si mesmo e derrubar toda espécie de conhecimento que possui que não tenha um fundamento seguro e necessário para a sua existência. Ou seja, a dúvida cartesiana, hiperbólica, deve ser realizada de fato para que se possa, a partir de cada filósofo, exigir um saber fundamentado, não solto, sobre um solo fraco ou sobre a própria ausência de um solo. O filósofo, dessa maneira, deve se impor como fonte de sustentação, de justificação para toda e cada etapa do conhecimento, isso por meio do próprio questionamento de todo conhecimento. Essa experiência de radicalidade em relação ao conhecimento traduz-se na forma de um “voto de pobreza em matéria de conhecimento” (HUSSEERL, [19--], p, 11), uma alusão à “volta às coisas mesmas” no sentido de valorizar a experiência mesma do mundo em detrimento dos pressupostos daqueles que caminham para se tornarem filósofos. Nesse sentido, é de fundamental importância a obra de Descartes, referida por Husserl ([19--], p, 11) nos seguintes termos: “estas meditações esboçam o protótipo do gênero de meditações necessárias

a qualquer filósofo que começa a sua obra, só estas meditações podem dar origem a uma filosofia”. É essa atitude radical proposta por Descartes que possibilita a passagem de uma atitude natural ingênua em matéria de um posicionamento frente ao conhecimento a uma atitude realmente filosófica, que coloca o conhecimento em questão e que possibilita o surgimento da filosofia como aquela que torna possível a fundamentação das ciências naturais. Esse aspecto, segundo Depraz (2007, p. 44), constitui o segundo momento da retomada cartesiana, a “colocação dentre parênteses da crença no mundo”, uma vez que suspende todo o valor absoluto de verdade aí presente, ainda que considere a existência desse valor: isso possibilita que a reflexão possa se seguir, agora purificada das pressuposições, preconceitos e crenças que atrapalham de algum modo esse retorno às próprias coisas.

É possível perceber, retornando à ideia da atitude filosófica, que Husserl ([19-], p. 11) confirma aí a necessidade da crítica em relação ao conhecimento: “se se aplicar este método à certeza da experiência sensível, na qual o mundo nos é dado na vida corrente, ela não resiste de modo nenhum à crítica”. De fato, a dúvida cartesiana direcionada à *res extensa*, ao mundo dado como evidente, ou seja, ao mundo da atitude natural é retomada por Husserl dizendo ser necessário ser radical perante tal mundo para que se possa, então, alcançar a atitude filosófica. Isso demonstra que a passagem necessária que ocorre da atitude natural à atitude filosófica possui na leitura da obra cartesiana um ponto de não retorno para Husserl: tal experiência de radicalidade constitui, pois, o ponto que divide o filósofo do mero estudante, possibilita vislumbrar o mundo na experiência que o sujeito pode dele realizar para além dos preconceitos e pressupostos que obstaculizam seu caminho e, a partir das coisas mesmas, alcançar uma segura reflexão filosófica.

4. Conclusão

As passagens husserlianas sobre as quais se refletiu neste artigo tratam de elementos fundamentais para se pensar as respectivas questões da filosofia, das ciências e da relação existente entre as mesmas no contexto contemporâneo.

Primeiramente, a adequação das ciências à realidade: uma vez que esta tem se mostrado cada vez mais plural, as ciências seguiram este caminho, se especializando e se fragmentando cada vez mais. Por outro lado, a filosofia parece seguir o mesmo caminho, multiplicando os

discursos sobre essa realidade plural, não se entendendo nessa variedade de linguagens que tentam apreender algo dessa experiência plural.

O que Husserl propõe é uma experiência rigorosa e radical. Rigorosa porque parte da necessidade de se perceber algo de essencial e ao mesmo tempo em que se deve experimentar esse algo essencial. Radical, porque isso vai na contramão do que tem ocorrido e, portanto, não se trata de um processo simples de ser realizado.

Com efeito, o que se refletiu aqui foi a necessidade de sair da atitude natural, sair da atitude comum que atinge a grande maioria das pessoas, de todas as épocas. Nesse sentido, o “tornar-se filósofo” desponta como um lugar de exceção, não simples, nem natural, que só pode ser realizado por meio de um determinado empenho por parte daquele que deseja alcançar esse estado diferenciado. A atitude filosófica designa, nesse sentido, uma atitude que está presente desde o primeiro momento da resolução de se tornar filósofo, mas que deve ser sempre cultivada, uma experiência sempre de novo repetida a fim de não se reconverter em atitude natural.

É por meio dessa atitude que se pode alcançar a experiência sempre nova do mundo. Ao mesmo tempo, é por meio dela que se pode perceber a necessidade sempre nova de fundamentação, de rigor, perdida pelas ciências e, ao que parece, sendo seguida pela filosofia. Refundar o caminho pelo qual se percebe a realidade, renovar a experiência do mundo, questionar-se pelo conhecimento, “retornar às coisas mesmas”: possibilidades e caminhos através dos quais o estatuto da experiência pode ser retomado como essencial para um novo modo de ver o mundo.

Referências

ARISTÓTELES. *Metafísica*. Tradução de Giovanni Reale. São Paulo: Loyola, 2002.

CABRAL, Michele Silvestre. *A questão do mundo na fenomenologia de Husserl*. 2010. 126f. Dissertação (Mestrado em Filosofia) – Universidade Estadual do Oeste do Paraná, Toledo, 2010.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Tradução de Fábio dos Santos. Petrópolis: Vozes, 2007.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução de Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70,

_____ *Meditações cartesianas: introdução à fenomenologia*. Tradução de Maria Gorete Lopes e Sousa. Porto: RÉS-Editora, [19--].

LUFT, Sebastian. Husserl's theory of the Phenomenological Reduction: Between Life-World and Cartesianism. *Philosophy Faculty Research and Publications*. Disponível em <http://epublications.marquette.edu/cgi/viewcontent.cgi?article=1014&context=phil_fac&sei-redir=1#search=%22world+life+husserl> Acesso em 07 de julho de 2011.

A IDEIA HUSSERLIANA DE FENOMENOLOGIA

Rafael Basso Barbosa*

Resumo

O presente artigo visa apresentar em linhas gerais o pensamento husserliano tomando como referência metodológica o seu desenvolvimento intelectual como docente, incluindo o período de sua aposentadoria. Em um segundo tópico abordamos alguns temas e problemas pertinentes de sua fenomenologia com o intuito de iniciar o leitor nos estudos em Edmund Husserl. Trata-se de um artigo introdutório à gênese da fenomenologia como corrente filosófica do final do século XIX e início do século XX.

Palavras-Chave: Fenomenologia; Husserl; Consciência; Mundo; Ciência.

Résumé

L'objectif premier de cet article est de présenter les grandes lignes de la pensée d'Edmund Husserl. Notre point de référence méthodologique sera le parcours intellectuel du philosophe tout au long de sa carrière dans l'enseignement et pendant sa retraite. Nous introduirons ensuite quelques sujets et problèmes typiques de sa phénoménologie dans le but d'aider le lecteur à aborder les études husserliennes. Ce travail est une introduction à la genèse de la phénoménologie en tant que courant important de la philosophie contemporaine de la fin du XIX^e siècle et du début du XX^e siècle.

Mots-Clés: Phénoménologie ; Husserl ; Conscience ; Monde ; Science.

A ideia husserliana de Fenomenologia

Husserl foi um dos filósofos mais férteis e difíceis do século XX e sua obra extremamente árida e caracterizada por uma argumentação cerrada e incessantemente retomada e modificada se tornou um verdadeiro desafio para os seus leitores. Diante de obstáculos tão grandes vamos, em primeiro lugar, dar algumas indicações sumárias do desenvolvimento intelectual do filósofo alemão para, num segundo momento, ressaltar alguns tópicos essenciais de sua filosofia. Nosso intuito é apresentar sumariamente o pensamento husserliano como horizonte dos demais textos em fenomenologia presentes nesta revista, bem como oferecer ao leitor uma bibliografia introdutória ao pensamento husserliano.

* Mestre em Filosofia pela Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia; Professor de Filosofia na Faculdade Arquidiocesana de Mariana Dom Luciano Mendes de Almeida. r.bassobarbosa@gmail.com.

1. O desenvolvimento do pensamento husserliano.⁵

Sabemos que antes de Husserl alguns já haviam utilizado a terminologia *Fenomenologia*. Este termo foi usado pelo matemático e filósofo Jean Henri Lambert pela primeira vez. Usou no quarto capítulo de sua obra *Nova Lógica* ao colocar o nome de *Fenomenologia* ou *Teoria da aparência* em 1763-1764. Kant também utilizou o termo em sua obra *Primeiros princípios metafísicos da ciência da natureza* (PIRES, 1979). Outro filósofo que tornou célebre o termo “fenomenologia” foi Hegel em sua *Fenomenologia do Espírito*, obra a qual utilizava o conceito como uma inspeção ampla de todas as variações da experiência humana (RICOEUR, 2009) e entendeu que a *Fenomenologia do Espírito* era a história das fases sucessivas pelas quais o espírito se eleva da sensação individual à razão universal. Qual o contexto em que se deu essa profunda transformação da ideia de “fenomenologia” na filosofia de Husserl?

Merleau-Ponty nos dá uma chave de leitura para adentrarmos no contexto das obras husserlianas ao dizer que a fenomenologia nasceu de uma crise. De qual crise se trata? Ora, sabemos que E. Husserl se insere no contexto do final do século XIX e início do XX, ou seja, no período em que a psicologia tinha grande prestígio e tendia a ocupar o lugar da ciência mais importante na tentativa de estabelecer uma nova teoria do conhecimento capaz de fundar as ciências em geral. Por que recorrer a uma ciência como a psicologia para fundamentar as outras ciências quando esta sempre foi uma tarefa atribuída à filosofia?

Porque a segunda metade do século XIX foi marcado pelo desmoronamento dos grandes sistemas do pensamento filosófico que prevaleceram na primeira metade do século na grande torrente criativa que foi designada como “Idealismo alemão” e na qual se destacava por sua abrangência e influência o sistema hegeliano. O descrédito dessas grandes construções conceptuais em contraposição com o progresso das ciências positivas levou ao programa positivista de superação da filosofia. Assim, a ciência passou a ocupar o espaço que outrora

⁵ Como se trata de uma exposição genérica que não tem outra finalidade senão delinear a problemática da fenomenologia husserliana vamos fazer neste e no próximo tópico uma síntese recorrendo a diversos estudiosos e comentadores, porém sem citá-los a cada passo uma vez que não estamos nos dedicando ao estudo específico do texto husserliano. Estudamos e/ou consultamos as seguintes obras, que serão citadas por extenso na bibliografia: a) Histórias da filosofia: COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger*. T. III (1990); RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia* (V.II (2008); ROVIGHI, Sofia . *História da filosofia contemporânea* (1999); URDANOZ, Teófilo. *Historia de la filosofía*. V. VI (1978) ; b) Obras introdutórias: CERBONE, David. *Fenomenologia* (2012); DARTIGUES, André. *O que é a fenomenologia?* (1973); DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl* (2007); KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl y la búsqueda de la certeza* (1983); LYOTARD, KELKEL, Arion e SCHÉRER, René. *Husserl* (1982); RICOEUR, *Na escola da fenomenologia* (2009); SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl* (2006); SAN MARTIN, Javier. *La fenomenología de Husserl como utopia de la razón* (1987); SZILASI. *Introducción a la fenomenologia de Husserl* (1973)

fora da filosofia e nessa perspectiva que podemos denominar genericamente como positivista parece viável assegurar a fundamentação da ciência na rejeição dos pressupostos metafísicos e das construções subjetivas. A psicologia tem destaque dentre as ciências do final do século, como uma disciplina científica que se consolidava na adoção do mesmo método experimental que teria se mostrado tão fecundo no campo das outras ciências da natureza. A psicologia se anunciava como uma nova física do espírito. Essa ascensão da psicologia se mostrava muito importante porque na época muitos estudiosos já colocavam em questão o fundamento da ciência: problema da universalidade das leis e a ameaça do convencionalismo à ideia de objetividade são alguns pontos a serem destacados. Afinal, o que asseguraria a objetividade científica? Este universo de crença e interrogações acerca do positivismo circunda o pensamento husserliano e será solo fértil para o desenvolvimento de suas obras.

Husserl endossa inicialmente o projeto psicologista, mas foi vital para ele o encontro com renomado estudioso da psicologia Franz Brentano que desenvolvia uma nova teoria sobre o conhecimento do psiquismo. A tarefa a que se propôs Brentano foi distinguir fundamentalmente os fenômenos psíquicos - que implicam uma intencionalidade, porque sempre se dirigem aos objetos - e os fenômenos físicos que não são dotados de intencionalidade. Em seguida Brentano quer mostrar como os fenômenos podem ser percebidos e que, o modo original de percepção que deles temos constitui o conhecimento fundamental dos mesmos e possibilita a sua classificação (DARTIGUES, 1972).

Os cursos ministrados por Franz Brentano colocará Husserl em um movimento reflexivo diferenciado de seu tempo, ou seja, buscará uma via alternativa ao positivismo e ao psicologismo ingênuo. Husserl inicia, então, uma longa investigação visando desenvolver um método que leva em conta as exigências do positivismo de uma lógica precisa a partir da experiência sem, por outro lado, cair em seu reducionismo empirista.

Husserl nas aulas de Franz Brentano descobre uma via de aproximação da psicologia descritiva com o programa da fundamentação científica evitando quer os preconceitos cientificistas, quer a pretensão metafísica da fenomenologia hegeliana do espírito de Hegel que procurava ultrapassar os limites da experiência transgredindo a interdição epistemológica posta pela filosofia crítica. De um lado, a totalidade do real, de acordo com o pressuposto hegeliano, pode ser absorvido pela razão e é considerado como inteligível; por outro lado, o empirismo pretensamente científico mutila a experiência humana através da distinção entre qualidades primárias e secundárias. Na perspectiva dessa distinção a vivência humana

concreta é desqualificada na experiência científica e de seu rigor metodológico. Essa dupla crise epistemológica leva a outra crise ainda mais grave e mais ampla: a crise da civilização ocidental. Essa crise da cultura pode ser tomada como o horizonte do pensamento husserliano como se pode ver na preocupação que anima a sua obra tardia.

Embora, não tenha sido Husserl o filósofo responsável por cunhar o termo *fenomenologia* sabemos que foi ele que se esforçou com muito rigor para estabelecer o seu significado e fazer da fenomenologia um método filosófico fecundo e torná-la uma das matrizes do pensamento filosófico contemporâneo. É certo também que as variações deste termo devem a ele, pois como afirma Paul Ricoeur no livro *Na Escola da fenomenologia*: “ainda que a fenomenologia em sentido lato seja a soma da obra husserliana e das heresias que nasceram de Husserl, é também a soma das variações do próprio Husserl” (RICOEUR, 2009).

A questão acerca do que vem a ser a fenomenologia aparecerá em vários autores que propuseram trabalhá-la a partir da obra fundacional de Husserl, mas as interpretações de Heidegger, Paul Ricoeur, E. Lévinas e Merleau-Ponty, dentre outros contemporâneos, diverge em muitos aspectos fundamentais. Por ora, não queremos desenvolver uma investigação que responda à pergunta genérica acerca do significado da fenomenologia, mas apenas mostrar seus traços importantes e mais marcantes.

Podemos dividir a evolução do pensamento de Husserl em três etapas correspondentes à sua carreira docente incluindo como última etapa o tempo de sua aposentadoria.

- Período de Halle (1887-1901)
- Período de Göttingen (1901-1916)
- Período de Freiburg (1916-1928)
- Período da aposentadoria em Freiburg (1928-1938)

1) Período de Halle (1887-1901)

No seu período de Halle há uma etapa pré-fenomenológica em que ainda está próximo do psicologismo, ou seja, buscando fundamentar as ciências matemáticas na psicologia e procurando explicar os conceitos matemáticos a partir da psicologia associacionista. Assim, o conceito de multiplicidade que está na base da noção de número provém do ato de ligar e

reunir, que é um ato psíquico e as noções de um e de algo que estão na base do conceito de múltiplo se reduzem a noções de “conteúdos de representações” e nascem da reflexão sobre o ato psíquico de representar. Em 1887 apresentou sua tese de habilitação docente (Habilitationsschrift) intitulada “Sobre o conceito de número” (Über den Begriff der Zahl) na Universidade de Halle que foi orientada pelo filósofo e psicólogo Carl Stumpf. Nela buscou apreender o conceito fundamental da matemática, o conceito de número, a partir das operações psíquicas que subjazem a este conceito.

A única obra publicada nesse período pré-fenomenológico foi a “Filosofia da aritmética” (1891), que incorporou os resultados de sua tese de habilitação e cujo subtítulo é justamente “*Investigações lógicas e psicológicas*”. Assistiu a partir de 1884 às aulas de Franz Brentano (1838-1917) e se apropriou do conceito de intencionalidade ainda no contexto da problemática da fundamentação da matemática. Com este objetivo investigou as operações que são subjacentes aos resultados matemáticos.

No entanto, com a crítica de Frege e a leitura de Bolzano,²⁵ Husserl mudou o seu modo de pensar e desenvolveu as longas investigações que culminaram na publicação de uma obra fundamental: as “Investigações lógicas” (1900-1901).

Essa obra é constituída por lições de Husserl em Halle no verão e outono de 1896 e se divide em duas partes: uma longa introdução intitulada “*Prolegômenos à lógica pura*” e um conjunto de seis investigações. A primeira parte contém uma teoria da ciência e uma refutação do ceticismo e do relativismo, sobretudo na forma do psicologismo que sustentava que “os fundamentos essenciais da lógica residem na psicologia”. Husserl mostra que sob o psicologismo há um empirismo nominalista que considera as leis lógicas como simples generalizações empíricas e indutivas. As concepções empiristas e antropológicas (historicismo, sociologismo) na lógica, que afirmam a sua dependência em relação a leis causais naturais, levam a contradições insuperáveis, pois negam a ideia de verdade e não fundamentam a sua universalidade e necessidade. O psicologismo não dá conta do caráter necessário e apriorístico da lógica, pois as leis psicológicas são probabilistas e empíricas. Daí a impossibilidade de se reduzir as leis lógicas às leis psicológicas: o princípio de contradição, por exemplo, não é regulado pela vida psicológica. O psiquismo pode formular dois juízos contraditórios, mas esses se referem à uma ordem ideal que independe da existência dos fatos empíricos. Há uma diferença irreduzível entre a regulação normativa da lógica e a regulação causal empírica da psicologia. A universalidade pretendida pelo conhecimento não pode se

fundar na contingência das condições de fato. Essa é a ideia que Husserl também apresenta como uma tese programática em “*A filosofia como ciência estrita*” (1911) em que critica o naturalismo em sua pretensão de naturalizar a consciência inclusive em seus objetos ideais: os números, as essências geométricas, as verdades universais da lógica e pretende inserir tanto o sujeito quanto o objeto no mundo da natureza. Essa concepção condiciona o conhecimento às suas circunstâncias naturais desconhecendo o apriorismo, a necessidade e a universalidade da lógica. Nesse primeiro momento a fenomenologia se apresenta como uma lógica pura. Dentre o conjunto das investigações da segunda parte devemos destacar a quinta investigação na qual aparece o conceito fundamental de *intencionalidade*.

2) Período de Göttingen (1901-1916)

Na fase de Halle ainda não foi introduzido o conceito de *redução* (epoché). O conceito de redução foi introduzido nas cinco lições de Göttingen publicadas com o nome de “*A ideia da fenomenologia*” (1907) e foi o resultado de uma profunda crise intelectual. A partir dessas lições Husserl em seu desenvolvimento filosófico adota uma orientação idealista que encontrou a sua primeira expressão sistemática em “*Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*” obra também conhecida como “*Ideias I*” (Ideen I) (1913). A fenomenologia apresenta-se como fundamentação universal da ciência e da filosofia através do método da redução (epoché).

Nas “Investigações lógicas” já havia sido preparada a teoria da intuição das essências, mas, como já foi aludido, o seu acabamento se apresenta pela primeira vez em “*A filosofia como ciência estrita*” (1911). A intuição eidética se define como “*intuição da essência*” (Wesensschau) e as essências são todas as naturezas captáveis por essa intuição como, por exemplo, a essência “som” ou a essência “juízo”, etc.. Assim, Husserl caracteriza a fenomenologia pura distinguindo-a de outras fenomenologias identificadas com o pensamento natural que aborda fenômenos psíquicos, fenômenos históricos etc. A fenomenologia pura não é uma ciência de fatos, mas de essências. As ciências empíricas são ciências de fatos, pois seu conhecimento se dirige ao ser individual existente no espaço e no tempo e, portanto contingente. Ao contrário, a fenomenologia pura é uma ciência apriorística e eidética, pois todo “indivíduo” possui uma “essência” (Eidos, Wesen) que lhe garante a predicabilidade e universalidade. Porém, na ciência da essência há também a intuição, a apreensão direta pela simples presença da essência à consciência e um verdadeiro objeto, a essência pura. Assim, a intuição da essência (Wesensschau) é consciência de algo, como mostra a sua estrutura

intencional, isto é, a intuição é consciência de um “algo”, um “quid” que é dado em si mesmo antes de todo pensar predicativo. Tal intuição distingue-se da intuição empírica, porque as verdades essenciais não contém qualquer afirmação sobre fatos. A intuição da essência pode se referir, por exemplo, a dados da fantasia.

3) Período de Freiburg (1916-1928)

No período de Freiburg, após o estabelecimento da fenomenologia através do procedimento da redução (epoché) Husserl irá evoluindo cada vez mais para um idealismo fenomenológico ou fenomenologia transcendental. Nela o resíduo da redução será o “eu puro transcendental”, ou a dimensão noética da relação intencional. Ou seja, aparece a consciência pura como consciência atual ou como “sistema de ser fechado em si, no qual nada pode penetrar e do qual nada pode sair” (KELKEL; SCHÉRER, 1982, p.45). A obra mais característica desse período, que expõe o seu desenvolvimento idealista é “*Meditações cartesianas*”. Embora ela seja constituída por duas conferências dadas em Paris em 1929 e tenha sido publicada apenas em 1931. Husserl parece evoluir da concepção da fenomenologia como uma psicologia descritiva para a fenomenologia transcendental em que a subjetividade se apresenta como fonte de toda objetividade e introduz a concepção do “Ego transcendental puro” como fonte de toda realidade. Essa transformação da fenomenologia numa filosofia transcendental suscitou muita resistência por parte dos primeiros discípulos do filósofo, pois muitos intérpretes consideraram a sua nova concepção como uma guinada idealista inaceitável em seu itinerário filosófico.

4) Período da aposentadoria (1928-1935)

Poder-se-ia falar ainda de um último desenvolvimento de Husserl após a sua retirada da carreira docente caracterizado pela mitigação do idealismo e a saída do absoluto da consciência e de sua posição anistórica pelo aparecimento da concepção de “*mundo da vida*” (Lebenswelt), como solo pré-reflexivo de toda teoria e toda prática. Pode-se dizer que nesse período aparece certa tendência existencial. Não obstante essa concepção que remete à uma experiência irreduzível à minha consciência já está de certa forma presente nas “*Meditações cartesianas*”. Como observam Kelkel e Schérer: “(...) o ser transcendente, para o qual as minhas intencionalidades me remetem, se é verdade que é constituído a partir de mim mesmo, que encontra em mim a sua origem, não é nem um modo e nem uma parte de mim” (KELKEL; SCHÉRER, 1982, p. 54).

Aqui se põe uma questão crucial para o pensamento do século contemporâneo: o da relação da fenomenologia enquanto filosofia da consciência com o mundo e com a história. Uma questão que na obra husserliana só será elucidada em últimos escritos: “*A crise das ciências européias*” e “*Origem da geometria*”. Na verdade, como observa Kolakowski, Husserl “esteve durante toda sua vida escrevendo o mesmo livro”, pois ele próprio encarnava a sua definição de filósofo como “um permanente iniciante”.

Essa exposição muito breve e esquemática da evolução filosófica de Husserl não tem outro objetivo senão demarcar alguns parâmetros de contextualização de uma obra sumamente complexa e deixar lançada uma interrogação que aqui não pode ser abordada, mas deve ser formulada se quisermos fazer justiça ao grande pensador que ele foi: teria o filósofo renegado ou, ao menos, se distanciado irreversivelmente de sua orientação inicial em benefício de um retorno ao idealismo moderno de procedência cartesiana e kantiana? Essa evolução, a partir das “*Investigações lógicas*”, seria antes uma involução? Uma perda das conquistas obtidas através do conceito de intencionalidade que apontava numa direção oposta ao idealismo? Como entender, então, a redescoberta do mundo e da história no seu último período? Seria apenas consequência das críticas de seus discípulos e, sobretudo, da crítica heideggeriana?

São perguntas muito difíceis e que só poderiam ser abordadas por um estudioso da filosofia husserliana, o que não é o caso aqui. No entanto, a sua colocação é importante porque é preciso distinguir preliminarmente a lógica interna da filosofia husserliana e o modo com que os seus discípulos e leitores a interpretaram. De um lado, parece que Husserl foi extremamente fiel à lógica interna de seu pensamento e que as aparentes “*guinadas*” foram na verdade desdobramentos necessários de um pensar rigoroso. Por outro lado, em se tratando de obra muito complexa e que só foi sendo aos poucos conhecida, justifica-se com base nos próprios textos do filósofo as críticas de seus intérpretes à sua orientação para o idealismo transcendental.

Assim, faremos uma apresentação sintética das ideias de Husserl sem levar em conta as etapas de seu pensamento que foram acima caracterizadas. Vamos nos limitar, no que se segue, a ressaltar umas poucas ideias fundamentais.

2. Ideias fundamentais da fenomenologia husserliana

Logo nos primeiros parágrafos de uma das obras fundamentais de Husserl, as *“Investigações Lógicas”*, vemos o autor discutir os princípios que fundamentam a Ciência, seja ela qual for, até mesmo a matemática como a mais perfeita e exata das ciências. Nesse sentido, logo no início do parágrafo escreve sobre o artista que aprende a maestria de sua arte na experiência cotidiana e não em uma justificação explícita e rigorosa de sua atividade. Compara essa experiência artística com a experiência dos cientistas passando então a assegurar que as ciências não possuem uma investigação última de seus princípios. Desse modo observa que:

O matemático, o físico, o astrônomo, eles mesmos não precisam, para manusear bem seus trabalhos científicos importantes, de chegar a evidência intelectual dos últimos fundamentos de sua atividade e, bem que os resultados obtidos possuem, por eles e por outros, a força de uma convicção racional, eles não podem todavia, elevar a pretensão de ter provas, por todos os casos, as últimas premissas de suas conclusões, nem investiga os princípios sobre os quais repousa a validade de seus métodos (HUSSERL, 1969, p. 10).

Como vimos ao propor a justificação da lógica e da matemática Husserl combateu o psicologismo, mostrando que o princípio do conhecimento não poderia ser o resultado de leis biológicas, psicológicas ou sociológicas. Para ele a pretensão objetivante do naturalismo, isto é, a tentativa de dar um fundamento pretensamente objetivo ao conhecimento com base na investigação dos fenômenos naturais não se sustenta, porque leva a contradições insuperáveis (DARTIGUES, 1973).

A mera descrição do comportamento e sua explicação a partir de processos químicos, biológicos e psicológicos não pode dar conta de seu aspecto normativo ou, como ele diz, não pode dar conta de sua idealidade. Em outras palavras, os processos que ocorrem efetivamente no psiquismo não justificam o conteúdo mental, as ideias que dependem fisicamente de tais processos, mas que são deles independentes. Ao contrário, as explicações biológicas e psicológicas dependem dos princípios e dos conceitos do pensamento e, portanto, se quisermos evitar um círculo vicioso, não podem explicá-los (HUSSERL, 1980, p.6). Assim, a pretensa objetividade do naturalismo é ilusória, porque nada mais é do que a reafirmação de preconceitos cientificistas que não acolhem os fenômenos como eles se dão à nossa consciência, por isso afirma que: “O fenômeno é a consciência enquanto fluxo temporal de vivências e cuja peculiaridade é a imanência e a capacidade de outorgar significado às coisas exteriores (HUSSERL, 1969, p. 7)” ou ainda “poder-se-ia dizer, todo o fenômeno é nada mais que o fenômeno” (DARTIGUES, 1973, p. 19). Não obstante, o fenômeno não é um fato,

mas é portador de um logos. Há uma racionalidade intrínseca ao próprio fenômeno e o logos se mostra no próprio fenômeno, pois, “unicamente com esta condição é possível uma fenômeno-logia” (DARTIGUES, 1973, p. 19)⁶.

Husserl faz surgir uma ciência intermediária que não se deixa arrastar nem pelo tipo de fundamentação proposta pela metafísica idealista e nem pelo reducionismo derivado do positivismo e do psicologismo. As *Investigações Lógicas* em sua crítica ao psicologismo se propõe, com imenso esforço metódico, a se alcançar como ciência rigorosa do fenômeno:

A possibilidade e a legitimidade de uma semelhante disciplina – como disciplina normativa e prática universal à ideia de ciência – poderia ser fundamentada pela reflexão seguinte:

Como seu nome indica, a Ciência tem em vista o saber. Não apenas o saber como soma dele mesmo ou uma junção orgânica dos atos do conhecimento. A Ciência existe apenas objetivamente em sua literatura, esta tem uma existência própria apenas sob as formas das obras escritas, embora mantenha numerosas relações com o homem e suas atividades intelectuais; é sob esta forma que ela se perpetua e atravessa os milênios e sobrevive aos indivíduos, as gerações e as nações. Ela representa também a soma de dispositivos internos externos que, tais quais resultam dos atos do conhecimento de numerosos indivíduos, eles podem passar novamente dos atos idênticos inumeráveis aos outros indivíduos, segundo um modo que é fácil de compreender mas não de descrever exatamente sem longos e minuciosos desenvolvimentos. O que nos é suficiente dizer aqui é que a ciência estabelece, ou deveria estabelecer, para a produção dos atos do conhecimento, certas condições preliminares precisas, de possibilidades reais de conhecimento cuja realização pode ser observada pelo homem normal, ou dada normalmente nas condições normais conhecidas, como um objetivo acessível proposto pela sua vontade. É neste sentido que a ciência tem como objetivo o saber (HUSSERL, 1969, p. 6).

O problema do rigor científico da fenomenologia é tratado na quinta e na sexta parte das *Investigações lógicas* na qual nos é apresentada como uma filosofia que emerge das coisas ordinárias do mundo da vida, como um retorno às coisas mesmas que a filosofia positivista e a ciência natural parecem negligenciar.

Como vimos, na fenomenologia, o fenômeno está tomado pelo logos e o logos se mostra no fenômeno que nem se reduz ao fenômeno concebido nos moldes das ciências da natureza e, tampouco, é abandonado na busca de uma inteligibilidade em si. A fenomenologia parece fundir essência e existência que outrora foram colocadas separadamente pela tradição racionalista: “Se a essência permite identificar o fenômeno, é porque sempre é idêntica a si mesma não importando as circunstâncias contingentes de sua realização”⁷ André Dartigues (1973, p. 21) ainda afirma que a “identidade da essência consigo mesma, portanto, essa

⁶“A cette seule condition est possible une phénomèno-logie.”

⁷“Si l’essence permet d’identifier un phenomena c’est elle est toujours identique à elle-même, quoi qu’il en soit des circonstances contingentes de sa réalisation”

impossibilidade de ser outra coisa que o que é, se traduz por seu caráter de necessidade que se opõe à ‘facticidade’, isto é, ao caráter de fato, aleatório, de sua manifestação”(DARTIGUES, 1973, p. 21).

Husserl mostra-nos a essência que, embora ela seja manifestada na coisa, a coisa, não se limite a ela, pois a essência seria esse logos, ou essa racionalidade assegurada na estrutura do real e que pertence a uma estrutura *a priori*. Seria tarefa primeira da fenomenologia apresentar essa estrutura, esse mundo das essências em seus diversos domínios (DARTIGUES, 1973, p. 22).

As coisas no mundo são múltiplas havendo uma infinidade de variações seja na matéria, quanto na forma ou no tamanho e, até mesmo, no tempo de vida ou durabilidade. Diante de tamanha diversidade como falar em essência? A essência seria o invariante dessa diversidade de possibilidades do objeto. Ela está intrinsecamente ligada com a noção de forma e de estrutura do objeto analisado. A forma, entendemos como aquilo que assegura no objeto mesmo as características que possibilitam a consciência apreender a essência. Se a essência é o invariante do objeto na consciência a forma seria o invariante no próprio objeto, ou seja, através da forma a consciência capta a essência saindo da vivência temporal na qual o objeto é intrínseco. A essência seria como que o sentido ideal do objeto produzido pela consciência. Outra característica do objeto seria a estrutura. Embora, extremamente semelhante a essência e a forma a estrutura garante uma noção de todo do objeto, isto é, assegura um todo formado por fenômenos solidários que cada qual depende dos demais e não poderia ser senão em relação a eles (DARTIGUES, 1973, p. 41-44).

Como já vimos, para Husserl a essência constitui o reino do ser ideal, inespacial e intemporal que se dá, no entanto, originariamente em sua presença à consciência e é tão fundamental quanto a percepção sensível. O caráter intuitivo desse ser ideal distancia Husserl da posição platônica. Essa apreensão das essências constitui o fundamento do juízo eidético cujas proposições são universais e necessárias e que distinguem as ciências eidéticas, que têm como objeto as essências, das ciências empíricas que têm como objeto os fatos. As primeiras investigam possibilidades ideais, relações essenciais originadas da intuição das essências. Constituem-se, assim, diversas regiões ontológicas ou “ontologias eidéticas” segundo distintos objetos, propriedades e relações essenciais a que dão lugar: há regiões formais (categorias lógicas, matemática pura, etc.) e regiões materiais (natureza física, etc.).

A fenomenologia pura entendida como ciência eidética e não como fenomenologia empírica exige a abstenção de toda posição existencial da natureza. Na atitude natural (*natürliche Einstellung*) o homem se dirige ao mundo considerando-o como existente e as coisas se apresentam como uma realidade espaço-temporal objetiva, como o conjunto de entes que “*está-aí*” (*Dasein*). A reflexão filosófica deve abandonar essa atitude por meio de um ato de liberdade que suspenda todo juízo de existência com relação ao mundo. Trata-se de um “*instrumento metódico*”, da atitude espiritual filosófica que se parece com a dúvida metódica cartesiana, mas que dela difere por ser um ato de vontade e não decorrente das dúvidas que emergem do conhecimento sensível e, sobretudo, por não visar uma esfera indubitável de ser (o cogito), mas que visa evidenciar a própria consciência em seus diversos aspectos. Ao visar a consciência o que se descobre como sendo a sua essência é a *intencionalidade*, isto é, a consciência não é um ser uma substância, mas aponta sempre para fora de si mesma, para “algo”. Essa foi a grande descoberta de Brentano, a “referência intencional” como traço essencial dos fenômenos psíquicos e que Husserl assumiu como algumas ressalvas como se pode ver no §10 de sua Quinta Investigação. As vivências da consciência sempre se caracterizam como sendo consciência de algo, mas esse “algo” não é uma coisa que existe realmente no mundo natural, mas algo que se põe para uma consciência. Por isso, a intencionalidade não pode de modo algum dar lugar a um realismo ingênuo e, por isso, Husserl sentiu como uma necessidade de explicitação de seu pensamento desenvolver o conceito de redução.

A “redução fenomenológica” ou “epoché” (termo tomado dos cétricos gregos e que significa retenção ou suspensão) tem por finalidade dirigir o olhar ao mundo da consciência. A redução se desdobra, como observa Urdanoz (1978, p. 386-388) em três níveis:

1º) Primeiro nível da redução filosófica: estágio prévio que consiste em abster-se do juízo de toda filosofia anterior, isto é, põe entre parênteses todo preconceito e toda teoria anterior para dirigir-se às coisas mesmas.

2º) Segundo nível da redução eidética: trata-se da prática exigida para se chegar a uma fenomenologia pura como intuição das essências. O fenômeno é reduzido à sua estrutura essencial pondo entre parênteses todos os seus elementos contingentes pela mediação da variação imaginária.

3º) Terceiro nível da redução transcendental: colocação entre parênteses da existência (Dasein) das coisas. Este é o núcleo da “epoché fenomenológica” propriamente dita. Normalmente distinguem-se diversos graus dessa redução para se chegar ao “Ego Transcendental Puro”, o que implica na colocação entre parênteses inclusive de minha posição existencial como um sujeito psico-físico determinado.

O resultado das reduções é a consciência pura em sua essência como “consciência transcendental” que é o que Husserl chama de “resíduo fenomenológico”. A consciência é entendida como um “cogito”, mas que sempre está unida, enquanto consciência intencional, a “cogitationes”. A percepção da consciência é uma percepção imanente que não se caracteriza pela dualidade entre o que se revela e o que aparece como no caso da percepção externa do objeto transcendente.

Husserl busca fundar a filosofia, como Descartes, numa evidência absoluta. É o que se anuncia como ponto de partida metódico em “A filosofia como ciência rigorosa” que atribui a não cientificidade da filosofia à gnoseologia proveniente da atitude naturalista. Após a “epoché” o que fica como resíduo é uma consciência para a qual aparece o mundo e que é uma evidência apodítica. É a intuição originária: o ser da consciência. Husserl tende para uma fenomenologia transcendental baseada na afirmação do primado e da imanência da consciência como posição absoluta. O domínio das vivências da consciência, enquanto entidade absoluta é o domínio do ser absoluto. Realidade e mundo são rótulos para certas unidades de sentido referidas a certos complexos da consciência pura ou absoluta.

Na segunda metade das “Ideias I” Husserl aborda a análise das “estruturas universais da consciência pura transcendental”. Começa uma investigação sobre a consciência absoluta e o seu mundo de vivências imanentes desconectado da natureza exterior. Abandona-se, então, o conhecimento através da intuição das essências objetivas e adota-se o método da reflexão ou da experiência imanente. O ponto de partida continua sendo a intencionalidade, inseparável de todas as vivências da consciência, de todo ato do cogito no sentido da cogitatio: a corrente das vivências se reúne e se constrói na unidade de consciência, mas nela se distinguem a “hylé sensível” (os conteúdos da sensação que formam a matéria da percepção) e a “morphé intencional” (a forma da vivência ou seu conteúdo eidético). É a distinção que se retoma como “noesis”, correspondendo nas “Investigações Lógicas” à “intenção significativa” e “noema” correspondendo nas “Investigações Lógicas” ao “objeto intuído” ou “conceito”. Noesis é a vivência enquanto ato de percepção e noema é o correlato intencional da vivência,

o objeto intencional. Correspondem ao ato de dar sentido (ato noético) e ao puro sentido objetivo como correlato noemático. Mas ambos são formas imanentes da consciência reduzidas de toda natureza física e psicológica. Em todo espectro dos fenômenos da consciência Husserl encontrará tais estruturas noético-noemáticas: percepção, imaginação, memória, juízo, etc⁸ Husserl permanece sempre, entretanto, no plano da imanência da consciência. Orienta-se, pois, para uma fenomenologia transcendental de caráter idealista que se acentua na terceira etapa de suas investigações.

Com o descobrimento do “Ego Transcendental” como fonte da realidade Husserl chega, então, à terceira etapa de seu desenvolvimento e considerada como a mais idealista de seu pensamento. As investigações desse período resultam na obra “Lógica formal e transcendental” (1929), mas é exposta de modo exemplar em suas “Meditações cartesianas” (1931). Nessa primeira obra Husserl procura estabelecer uma lógica puramente formal e a priori como teoria pura do conhecimento que estabelece a priori as leis do pensamento e do ser: o fundamento da lógica é também o fundamento da ontologia. Nas “Meditações cartesianas” obra que tem como ponto de partida as conferências parisienses assistidas por Merleau-Ponty e que expressa de maneira acabada o seu idealismo aparecem ideias e problemas que influenciaram o filósofo francês. Podemos expor esquematicamente esses pontos fundamentais por meio do elucidativo resumo das “Meditações” que nos é oferecido por Urdanoz (1978, p. 394-403)

Na “primeira meditação” Husserl parte do “Eu transcendental” como princípio universal. Não obstante ele procura diferenciar a sua posição filosófica da que foi desenvolvida por Descartes que, segundo ele, confundiu o Ego transcendental com o Eu real que forma parte do mundo espacial (res, substantia cogitans) e deduziu o resto do mundo a partir dele. Ele não viu que toda exterioridade tem o seu fundamento na interioridade pura do ego enquanto pólo intencional da experiência e por isso sua filosofia deve ser corrigida em sua concepção de “substantia cogitans”. Ao contrário, o cogito entendido como “cogito sum cogitans”, como Eu puro e suas cogitationes que é a base da evidência apodítica. Esse Eu transcendental não é, portanto, objeto de experiência natural ou empírica, mas obtém-se somente pela redução universal da epoché que “invalida” ou elimina toda crença no mundo natural. Assim, na “segunda meditação” Husserl pode propor a fórmula do seu transcendentalismo: trata-se de explorar o campo da experiência transcendental em busca de suas estruturas universais. O Ego

⁸Cf. Ideias I. 3ª Seção, c. III.IV.

transcendental apresenta-se, pois, como fonte de fundamentação das ciências, daí surgindo uma ciência fundamental: “a ciência da subjetividade transcendental concreta”. Tal investigação se estende à universalidade dos objetos da experiência mas sempre segundo a fórmula: “cogito cogitatum qua cogitatum”, ou seja, o Eu penso não é uma coisa, mas só se põe intencionalmente, voltado para suas vivências intencionais e os objetos se dão enquanto correlatos intencionais de meus modos de consciência. Husserl esboça as estruturas noético-noemáticas da vida infinita da consciência que se apresenta como um sistema de todos os objetos possíveis. Nesse ponto de sua reflexão Husserl chega no âmago de seu idealismo. Em sua “terceira meditação” ele aborda o problema da unidade e da realidade que se referem à razão enquanto estrutura da subjetividade transcendental. Ora, a razão remete à possibilidade de verificação e esta à evidência, por conseguinte, o conhecimento em todo o seu espectro – desde os fatos empíricos até as essências universais – possui um caráter intuitivo. Assim, o ser verdadeiro das coisas remete aos simples aparecer dos objetos na consciência enquanto existentes, ou seja, a sua existência é o que se manifesta na evidência de acordo com certas sínteses de experiências que nos dão a aparência de um ser estável e permanente. Portanto, a realidade é o que se dá na intuição, dentro de determinadas condições, como correlato da vivência intencional da consciência. Sob determinadas condições uma vez que nem todas as vivências da consciência nos dão a experiência da realidade.

Esse problema, a das constituição da objetividade, irá absorver Husserl em suas duas últimas meditações e o levaria a dificuldades cruciais. A discussão é intrincada e envolve outras obras de Husserl. O primeiro ponto se refere à constituição dos objetos e pode ser esclarecido do Eu fático da consciência empírica. Como os objetos são apreendidos? Eles não nos são dados na percepção sensível enquanto objetos unitários, mas nos são dados por meio de uma corrente incessante de silhuetas (*Abschattungen*) e a coisa material, o objeto unitário é uma unidade captada através da multiplicidade dos modos de aparição. Essa unidade é obtida por meio de uma síntese que é feita no tempo, isto é, trata-se de uma síntese das múltiplas vivências da consciência, dos múltiplos modos de aparição. O tempo, portanto, é a forma universal de todas as vivências concretas que vão fluindo e constituindo como uma unidade um passado, um presente e um futuro. Não há portanto uma realidade transcendente ao Eu. No último parágrafo da “quarta meditação”⁹ encontramos a formulação nuclear do idealismo husserliano:

⁹Cf. § 41: “A autêntica exposição fenomenológica do ego cogito como ‘idealismo transcendental’”

A transcendência é de todo modo um sentido de realidade que se constitui dentro do ego. Todo sentido imaginável, toda realidade imaginável, seja imanente ou transcendente, cai dentro da esfera da subjetividade transcendental enquanto constituinte de todo sentido e realidade. Querer tomar o universo da verdadeira realidade como algo que esteja fora do universo da consciência possível, do conhecimento possível, da evidência possível, ambos universos relacionados entre si meramente de um modo extrínseco, por meio de uma lei rígida, é algo sem sentido. Ambos estão em essencial conexão e o que está em conexão essencial é também concretamente uma coisa; uma coisa na concreção única e absoluta da subjetividade transcendental.. Se está é o universo do sentido possível , algo fora dela é justamente algo sem sentido” (HUSSERL, 1985, p. 141)

Essa inequívoca afirmação do idealismo transcendental que leva Husserl a desenvolver uma “teoria do Ego”, uma egologia, remete a um problema que já havia sido apresentado no § 33 da mesma obra:

Como o ego monádico concreto contém o conjunto da vida consciente, real e potencial, está claro que a explicação fenomenológica desse ego monádico – o problema da sua constituição por si mesmo – deve abranger todos os problemas constitutivos em geral. E afinal, a fenomenologia dessa constituição de si por si mesmo vai coincidir com a fenomenologia em geral (HUSSERL, 1985 apud RICOEUR, 2009, p. 213)

Ou seja, como afirma Ricoeur (2009, p. 213),

se toda realidade transcendental é a vida do Eu, o problema de sua constituição vai coincidir com a auto constituição do Ego, e a fenomenologia vem a ser uma *Selbsauslegung* (uma explicação do Si mesmo), mesmo quando é constituição da coisa, do corpo, do psiquismo, da cultura.

Essas citações mostram que a fenomenologia husserliana tem o núcleo de sua investigação na constituição do ego e que sem essa elucidação não se pode compreender a constituição do mundo em geral. Essa posição idealista de Husserl não pode ser simplesmente descartada porque ela traz consigo uma aquisição importante: o abandono de toda concepção substancialista, seja em relação às coisas (*res extensa*), seja em relação ao “Eu” (*res cogitans*). Embora descartando o idealismo husserliano podemos dizer que aqui se encontra o ponto de partida de Merleau-Ponty como conquista incontornável da fenomenologia: a fidelidade ao mundo tal como ele se dá originariamente à consciência em detrimento das doutrinas filosóficas tradicionais. Essa fidelidade ao fenômeno está na base do projeto filosófico da *“Fenomenologia da percepção”*.

No entanto essa mesma fidelidade exigiu que Merleau-Ponty se distanciasse do caminho transcendental seguido pela fenomenologia husserliana. Este é o segundo ponto a que aludimos acima e que pode ser apresentado como se segue. O Eu fático que apreende os objetos da percepção sensível por meio de uma síntese no tempo a partir do fluxo contínuo

das vivências não seria ele também um “objeto”? Não seria necessário investigar também a gênese do Eu fático? Ora, a lógica da posição idealista exige a distinção entre o Eu fático como sujeito da concreção das vivências atuais do mundo circundante e o Eu transcendental como sujeito de todas as intuições eidéticas e de todas as possibilidades essenciais. Nesse sentido o Eu fático aparece como um correlato intencional do Eu transcendental mas, por outro lado, não pode ser considerado como um objeto qualquer, mesmo porque o problema da constituição do Eu se desdobra no problema da constituição do outro Eu.

Esse problema da pluralidade dos outros Eus, que já havia surgido em “Lógica formal e transcendental” precisava ser enfrentado para que a fenomenologia husserliana não caísse sob a acusação de solipsismo, o que seria desastroso para um projeto filosófico que se propôs, desde o início, como uma fundamentação da lógica e da ciência contra o empirismo e o relativismo. Será esse o desafio gigantesco que Husserl enfrentará na sua “quinta meditação” e que acabará encontrando um desenvolvimento aparentemente surpreendente em suas últimas obras como a célebre “A crise das ciências européias e a fenomenologia transcendental”. Paul Ricoeur formula de maneira exemplar o que está em jogo nesse problema da auto constituição do Ego que não sendo um objeto qualquer entre outros impõe a consideração da pluralidade dos outros Egos:

A Vª Meditação cartesiana de Husserl constitui um universo de pensamentos. Ela é quase tão longa, sozinha, quanto as quatro primeiras reunidas. Esta desproporção não é apenas o resultado acidental das revisões e correções introduzidas no texto da Vª Meditação. Ela atesta a importância verdadeira do problema do outro na fenomenologia de Husserl. Este problema vai infinitamente além da questão simplesmente psicológica da maneira como conhecemos os outros seres humanos. É a pedra de toque da fenomenologia transcendental. Trata-se de saber como é que uma filosofia, que tem como princípio e fundamento o ego do ego cogito cogitatum, explica o outro diferente de mim e tudo aquilo que depende desta alteridade fundamental: a saber, por um lado a objetividade do mundo como a presença de uma pluralidade de sujeitos e, pelo outro, a realidade das comunidades históricas edificadas sobre a rede das trocas entre os seres humanos reais. Nesta perspectiva, o problema do outro desempenha o mesmo papel que, em descartes, a veracidade divina enquanto fundamento de toda verdade e de toda realidade que ultrapassa a simples reflexão do sujeito sobre si mesmo (RICOEUR, 2009, p. 215).

Essa citação de Ricoeur mostra que o problema da alteridade possui imensa relevância não só no desenvolvimento interno da fenomenologia husserliana, mas também na compreensão dos desafios que teve que enfrentar a fenomenologia posterior a Husserl. Ora, se a alteridade é tomada enquanto tal e não como um mero simulacro, então poder-se-ia ainda manter a ideia de uma constituição da alteridade a partir do Ego transcendental puro? Ou teríamos que levar

a sério a alteridade como um dado originário irreduzível? Tais questões deverão ser enfrentadas por filósofos posteriores a Husserl.

Em suma, para Husserl a dúvida metódica cartesiana possibilitou o estabelecimento de um ponto de partida incontornável para toda filosofia que se quer rigorosa: afastar as concepções dogmáticas acerca da natureza da realidade para chegar à consciência pura como princípio constitutivo de nossa experiência do mundo. No entanto, essa imensa conquista do pensamento cartesiano cobrou o alto preço da separação entre consciência e mundo e nessa cisão reside o seu impasse. Ora, Husserl contorna desde o início esse problema mediante a ideia de intencionalidade (SILVA, 2009). A consciência não está voltada para si mesma, mas aponta para fora, é um direcionamento constituído por dois polos: o noético que é a própria visada da consciência e o noemático que é aquilo que é visado. Esse duplo movimento noético-noemático resgata, em princípio, tanto o aprisionamento monádico da consciência, quanto a postulação de uma realidade em si mesma, pois o objeto sempre será dado à consciência e definido como “um objeto para um sujeito” (RICOEUR, 2009, p. 08).

Esse esforço constante de eliminar todo dogmatismo, essa contínua retomada do ponto de partida que, para Husserl, torna o filósofo um “permanente iniciante” será a nota mais característica de seu projeto filosófico:

A fenomenologia procura solucionar as evidentes dificuldades do empreendimento através de sucessivas ‘purificações’ do seu ‘ponto de partida’, mas sem abandoná-lo jamais. Redução ‘eidética’ para superar o psicologismo lógico, redução ‘transcendental’ para superar o psicologismo sob sua forma ‘mais essencial’, mas sem nunca renunciar, efetivamente, ao domínio dos ‘fenômenos psíquicos’ dos quais se partira. São eles que permanecem na cena filosófica husserliana como a região da noética, a camada de realidade interposta entre as realidades. Era o seu ponto de partida que condenava a fenomenologia a trabalhar com uma subjetividade que, na verdade, segundo seus próprios critérios, só poderia ser um ‘duplo’ mundano-transcendental, e por isso mesmo já era o seu ponto de partida que a destinava a desdobrar-se em uma ‘explicação’ infundável sobre a identidade e a diferença entre o ‘psicológico’ e o ‘transcendental’ (MOURA, 2006).

No entanto é o esforço mesmo de purificação e retomada do ponto de partida – que faz da fenomenologia uma ciência alternativa diante da crise instaurada pela ciência galileana em sua explicação abstrata da realidade - que direciona Husserl para o idealismo. Ela se mostra como uma alternativa ao objetivismo positivista e ao subjetivismo extremo do ego cartesiano, uma vez que, noema e noésis encontram-se fundidos e são concebidos um em função do outro e como afirma Paul Ricoeur (2009, p. 08),

cabe a fenomenologia transcendental radicalizar a descoberta cartesiana e reatar vitoriosamente a luta contra o objetivismo. A cura que a fenomenologia propõe ao homem moderno tem que fazer a travessia desse paradoxo: garantir a pureza, o rigor do ponto de partida e ao mesmo tempo mostrar que o homem está umbilicalmente ligado ao mundo.

Assim, “Husserl instalou o horror e o encanto nas coisas”, conforme afirma Sartre (2005, p. 57), ao fazer da fenomenologia uma ciência que entrelaça a consciência e o mundo na noção de intencionalidade. Ele nos liberta das análises do “empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o psicologismo” (SARTRE, 2005, p. 57) e ainda não cansa de afirmar que “não pode dissolver as coisas na consciência” (SARTRE, 2005, p. 57). Sem dúvida a grande contribuição de Husserl está no desenvolvimento da noção de intencionalidade, pois agora, não podemos mais fazer filosofia sem considerar a radical inserção do homem no mundo.

Referências

HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Trad. d'allemand par Humbert Elie, Arion L., Kelkel et René Scherer. Tome premier. 2ed. Paris: Preses universitaire de france, 1969.

_____. *Investigações lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Trad. Z. Loparic e A. M. Campos Loparic. São Paulo: abril cultural, 1980. (Coleção os pensadores).

_____. *Meditationes cartesianas*. Méx.: FCE, 1985.

CERBONE, David R. *Fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2012.

COLOMER, Eusebi. *El pensamiento alemán de Kant a Heidegger. Tomo III: El postidealismo*. Barcelona: Herder, 1990.

DARTIQUES, André. *Qu'est-ce que la phénoménologie?* Toulouse: Edouard Privat, 1972.

DE MOURA, Carlos Alberto R. Husserl: significação e fenômeno. *DoisPontos*, Curitiba, São Carlos, vol. 3, n. 1, p.37-61, abril, 2006

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Ed. Vozes, 2007.

LYOTARD, Jean-François. *A fenomenologia*. Lisboa: Edições 70, 2008.

KOLAKOWSKI, Leszek. *Husserl y La búsqueda de La certeza*. Madrid: Alianza, 1983. Le suscite.

KELKEL, Arion L. e SCHÉRER. *Husserl*. Lisboa: Edições 7º, 1982.

RICOEUR, Paul. *Na escola da Fenomenologia*. Petrópolis: vozes, 2009.

RÖD, Wolfgang. *O caminho da filosofia*. V. 2: Do século XVII ao século XX. Brasília: Editora UnB, 2008.

ROVIGHI, Sofia Vanni. *História da filosofia contemporânea*. São Paulo: Edições Loyola, 1999.

SALANSKIS, Jean-Michel. *Husserl*. São Paulo: Estação Liberdade, 2006.

SAN MARTIN, Javier. *La fenomenologia de Husserl como utopia de la razón*. Barcelona: Editorial Anthropos, 1987.

SARTRE, J. *Uma ideia fundamental da fenomenologia: a intencionalidade*. In situações I. trad. Cristina Prado, Cosacnaif, 2005.

SILVA, Maria de Lourdes. A intencionalidade da consciência em Husserl. *Argumentos*, Goiás, vol1, n.1, p. 45-52, 2009

URDANOZ, Teofilo. *Historia de La filosofia*. V. VI: De Bergson ao final Del existencialismo. Madrid: BAC, 1978.

ZILASI, Wilhelm. *Introducción a La fenomenologia de Husserl*. Buenos Aires: Amorrortu Editores, 1973.

DO SILÊNCIO À DIFERENÇA: MERLEAU-PONTY E O COGITO

André Dias de Andrade*

Resumo

Desenvolvemos aqui a leitura do Cogito cartesiano na “Fenomenologia da Percepção”, que atesta um cogito tácito, em contraste com as perspectivas de “O visível e o invisível”. Se o Cogito tácito é o silêncio da consciência que autoriza, num segundo momento, a formulá-lo no pensamento e na letra da filosofia, mais tarde será compreendido como privilégio e possibilidade linguísticos somente, sem precedência ou positividade alguma. De existência silenciosa, portanto, a mera diferença entre significações, faremos a passagem do problema da percepção àquele da linguagem e da diacriticidade, desaguando no projeto merleau-pontiano de uma filosofia que não parte da reflexão – percorremos o tema do Cogito, portanto, em torno de suas duas principais obras. Além de mapear a posição de Merleau-Ponty a respeito do tema, examinamos o diálogo de Descartes com seu aluno Burman (*Entretien avec Burman*), fonte que nos permite desenvolver uma defesa possível ao Cogito puro, contra o postulado do pré-reflexivo em Merleau-Ponty e, do mesmo modo, em Sartre. Trata-se do argumento da indivisibilidade da substância pensante, o qual poderia vetar a segmentação entre pré-reflexivo e reflexivo, uma vez que a passagem ao Cogito apenas instaura na intuição imediata um pensamento idêntico ao precedente. Assim, buscamos recuperar questões internas ao pensamento de Descartes, a fim de melhor contextualizar a posição de Merleau-Ponty, o qual investiga o vínculo existente entre pensamento e linguagem, Cogito e significação.

Palavras-chave: Subjetividade; fenomenologia; percepção; linguagem.

Abstract

This paper develops the approach on cartesian Cogito present in “Phenomenology of perception”, which attests a tacit Cogito, in contrast with the perspectives of “The visible and the invisible”. If the tacit Cogito is the silence of consciousness which authorizes, on a second moment, to formulate it in the thought and language of philosophy, later it will be understood as language’s privilege and possibility only, without any precedence or positivity. From silently existence, thus, to mere difference between significations, this paper will make the move between the problem of perception to that of language and diacriticity, culminating in the Merleau-Ponty’s project of a philosophy that doesn’t begins with reflection – therefore, we will follow the problem of Cogito around the two major works of Merleau-Ponty. In addition to the map Merleau-Ponty’s position about this question, this paper examines the dialogue between Descartes and his student Burman (*Entretien avec Burman*), wich allows us to develop one possible defense to the pure Cogito, against Merleau-Ponty’s and also Sartre’s postulate of pre-reflexive. It refers the argument about the indivisibility of the thinking substance, wich could interdict the segmentation between pre-reflexive and reflexive, since the passage to Cogito just establishes one thought identical as the previous in the immediate intuition. Thus, this paper seeks to recover Descartes theory’s internal questions, in order to better contextualize the position of Merleau-Ponty, who inquires the relation between thought and language, Cogito and signification.

Keywords: Subjectivity; phenomenology; perception; language.

* Mestrando em filosofia pela Universidade Federal do Paraná (UFPR). Contato: andre8ada@gmail.com

Quando Merleau-Ponty, em 1945, inverte o sentido do Cogito de “penso, logo existo” para “existo, logo penso” procura mostrar o enraizamento da subjetividade no mundo. Se há um “sujeito” na *Fenomenologia da Percepção* ele é antes experiência de interioridade ligada a um corpo, do qual jamais se separa, numa existência que se desdobra por meio da faculdade perceptiva. Sabe-se que tal dependência do pensamento com relação ao esquema corporal, já antevista como “estrutura”, passa a ser o índice de um fenômeno vital ao itinerário da obra de Merleau-Ponty: o fenômeno da encarnação da consciência – da alma – no corpo. Aqui não se trata do corpo no sentido empírico, como conjunto de elementos materiais, biológicos, mas do corpo “fenomenal” examinado exhaustivamente na obra de 1945. Não obstante, o tema da encarnação será desenvolvido por Merleau-Ponty até seus últimos escritos, carregando com ele necessariamente aquele do Cogito, como questão cara a certa “filosofia da consciência” que se procura extirpar, a fim de obter “uma ideia inteiramente nova da ‘subjetividade’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 322).

O Cogito, como substância pensante, conquista da evidência do Eu que pensa, seria a tradução de uma verdade para além de toda situação em que se pode compreendê-la. No entanto Merleau-Ponty interroga que tipo de verdade é esta, qual “ato de expressão” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 446-7) está na base de seu sentido, vale dizer, na formulação desta ideia tão cara ao cartesianismo. Trata-se de compreender a “descoberta” do Cogito, transcorrer sua gênese filosófica – o caminho das *Meditações* – mesmo que, contudo, ele pareça existir para além do espaço e do tempo – para além da letra de Descartes –; o importante, portanto, é entender como o “intemporal é o adquirido” (1945, p. 450). Aquém da plenitude da ideia, deve-se abordar o Cogito como significação, fruto de um aparelho de linguagem capaz de inaugurar um sentido, já que “a fala é justamente o ato pelo qual ele se eterniza em verdade” (1945, p. 445). Além disso, a própria formulação de Descartes revela um “Cogito verbal”, que se faz palavra e se reporta, na verdade, a outro Cogito. Este sim, enquanto puro pensamento impronunciado (e impronunciável) nas *Meditações* seria o alvo atingido apenas indiretamente por Descartes. Merleau-Ponty tratará de descrever este outro Cogito, alheio à linguagem, encerrado no corpo próprio e atrelado à existência no mundo. À altura da *Fenomenologia da Percepção* é este Cogito “tácito”, consciência não-tética de si, que o filósofo encontra em sua interrogação a respeito do corpo, do pensamento e de sua relação mútua.

Ulteriormente, tal interrogação será retomada sob a forma de críticas à obra de 1945, quando Merleau-Ponty reavalia as questões de outrora e conclui que “o Cogito tácito não resolve

evidentemente esses problemas” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 229). A crítica segue um itinerário, junto a outros temas que compõem a preparação de *O visível e o Invisível*, de rompimento com um quadro de “filosofia da consciência” que Merleau-Ponty julgara ser parcialmente tributário em suas primeiras obras. Nas notas de preparação à obra, o Cogito será compreendido como não substancial e não positivo, mas consequência de relações linguísticas. É a radicalização da própria fenomenologia, rumo à ontologia, que faz com que seja lícito cruzar enunciados entre as obras do autor, a fim de precisar certas rupturas e continuidades. A leitura do Cogito, como vemos, é um sintoma desse movimento.

Quando Merleau-Ponty escreve as notas de preparação à sua última obra, esta inacabada, encontra-se imerso num pensamento sobre a negatividade que visa ultrapassar as filosofias tributárias da consciência constituinte e da dualidade entre para-si e em-si. Tal negatividade circunscrita nos últimos escritos sofre a influência de investigações sobre a linguagem quando da leitura de Saussure e descoberta da “diacriticidade” dos sistemas linguísticos. A partir de então, a interrogação filosófica perscruta a passagem do sentido mudo, aquele da percepção, ao sentido verbal. O intuito é desvendar o “vínculo natal” (1964, p. 53) entre sujeito e mundo, através da percepção e da linguagem, de modo a romper com o crivo de explicação a partir da imanência da consciência.

Na *Fenomenologia da Percepção* Merleau-Ponty estuda tal vínculo na correlação entre corpo-próprio e campo fenomenal. É numa ambiguidade fundamental que a experiência e o conhecimento se dão, de modo que não se possa afirmar que a significação vem do espírito, nem que esteja dada numa realidade em si, uma vez que nem o espírito se manifesta sem um corpo, nem o mundo é um sistema de objetos fechado. A percepção, como prolongamento indefinido do comércio entre eles e fato que nos inicia na verdade, se perfaz nesta ambiguidade. De certo que tal vizinhança com o *a priori* de correlação husserliano, após as ressalvas que sofre de Merleau-Ponty nesta obra, retira da consciência a produção do sentido marcando-a de passividade. Assim, ao invés de intencionalidade de atos se fala em intencionalidade operante, não desencadeada pelo sujeito e, que no limite, implica uma “teoria

da reflexão e um novo *cogito*” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 62). Examinado na última parte da obra, este será o Cogito tácito e tal exame é a investigação da própria subjetividade formulada na tradição reflexiva da filosofia, a qual promulga a consciência e seu elemento central, o “Eu”, como condições fundamentais do conhecimento e da ciência. A apreensão de si no Cogito, evidência sem distância entre aquele que pensa e aquilo que pensa, é a própria demarcação da subjetividade: mas quais as consequências de postular o Cogito? Inicialmente se barra a possibilidade de os outros habitantes deste mundo designarem sujeitos, tal como mim mesmo, que formulo o Cogito e arremato a evidência dessa verdade. A um só tempo a certeza do sujeito é a condenação de todo outro a objeto, já que a existência fica restrita ao pensamento, e “se eu não tenho exterior, os outros não tem interior” (1945, p. 428). Postulando a interioridade do sujeito, a facticidade também se determina, pois a experiência que tenho das coisas, de outrem e do mundo, é reduzida ao índice “pensamento de”. Afasta-se a percepção e os fenômenos em proveito da consciência, que pensa um objeto antes de “vê-lo” ou “tocá-lo”; perde-se o mundo. Tal peripécia da reflexão, portanto, será criticada por Merleau-Ponty a fim de mostrar que “ela não é indiferente ao acontecimento e ao tempo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 429).

Nas *Meditações de Filosofia Primeira*, vemos como o advento da primeira certeza é o antídoto contra a dúvida e contra um *genium aliquem malignum*. É também investida contra o cético: há verdade. Do “poço profundo” (DESCARTES, 2004, p. 37) ao ponto fixo arquimediano, que pode remover a contingência e as incertezas do mundo, substituindo-as pela plenitude da consciência – pela *planitia* das ideias –, o saldo parece bom. Pois esse ponto indubitável é a identidade do pensamento e de sua existência, da passagem à substancialidade (*pour penser, il faut être*), em que reflexão e refletido coincidem. O enunciado do Cogito é, doravante, “necessariamente verdadeiro, todas as vezes que é por mim proferido ou concebido na mente” (2004, p. 39). Mas o que se adquire na 2ª *Meditação*, segundo Merleau-Ponty, na verdade é a explicitação de um movimento mais original do que sua “verbalização”; leia-se, figuração na obra de Descartes, na história da filosofia e no imaginário do leitor. É como se além do Cogito escrito houvesse o Cogito como fato. Mas entendamos: não substância que transforma toda experiência possível em pensamento para ela, senão um movimento de transcendência que é o signo dessa experiência, intencionalidade primordial que liga sujeito a objeto e objeto a sujeito. Doravante, o próprio pensamento é excêntrico, não estando no âmago de um Eu, e o mundo é horizonte e transcendência da qual possuo o projeto em mim. Tal ambiguidade permite pensar o Cogito de maneira diversa: “o que descubro e reconheço

pelo Cogito [...] é o movimento profundo de transcendência que é meu próprio ser, o contato simultâneo com meu ser e com o ser do mundo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 432). Merleau-Ponty procura entender o Cogito sob esse novo viés, investigando sua dimensão verbal e seu fundo tácito.

Na medida em que o pensamento revela sua fenomenalidade, constrói-se como existência perceptiva do *Ser-no-mundo*; ao invés de abstração que contempla o objeto em sua essência fora de tempo e espaço – atividade pura –, é sempre um movimento imbuído de passividade. Percebe-se o objeto sob um fundo de coexistência com o mundo necessário para que se possa percebê-lo. O cubo deixa de ser cubo se contemplo de uma vez, como o *Cosmotheoros* (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 32), seus seis lados. É mister que a apresentação de um perfil do objeto seja a ocultação dos outros, sendo este fenômeno do mesmo tipo do que ocorre comigo mesmo, que me percebo infatigavelmente, embora nunca completamente. A existência é este apreender-se e perder-se simultâneos, que nem a ascensão da dúvida ao Cogito supera. O que sobra dessa conversão do pensamento em intencionalidade, em conhecimento que se constrói mediante opacidade (mediante certa “ignorância”)? Uma identidade e um Cogito fragmentados, que só se vislumbram na facticidade, um contato do sujeito consigo mesmo que se faz no “equivoco” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 437). Temos uma experiência da verdade, notamos certa continuidade entre pensamento e objeto, além do que vivemos uma existência indivisa, mas não contemplativa, a partir do corpo-próprio. Qual o lugar adequado ao Cogito aqui?

Quando Merleau-Ponty admite a existência prévia do Cogito como silêncio, como passividade que, não obstante, permite a coerência de uma experiência a um sujeito que a vivencia, busca demonstrar que o Cogito cartesiano já é um Cogito sobreposto ao Cogito, uma modulação em linguagem dessa existência prévia e calada que experimentamos “mesmo durante o sono” (1945, p. 465). Quando Descartes com o Cogito converte a realidade em espetáculo para a consciência pensante “não alcança seu objetivo, uma vez que uma parte de nossa existência, aquela que está ocupada em fixar conceitualmente nossa vida e pensá-la como indubitável, escapa à fixação e ao pensamento” (1945, p. 460). O círculo da reflexão não se fecha, já que aquele que pensa não é exatamente o mesmo que o pensado, vale dizer, sempre há distância a si. O Cogito cartesiano é pensamento posicional, em palavras, ao contrário do verdadeiro Cogito, não pronunciado e impronunciável – “consciência silenciosa [que] apenas se apreende como Eu penso em geral diante de um mundo confuso ‘a pensar’” (1945, p. 463). O trabalho

da reflexão nos dá outro Cogito que não este pré-reflexivo, assim como sua formulação linguística perde de vista o verdadeiro Cogito, “esse Cogito silencioso que Descartes visava escrevendo as *Meditações*” (1945, p. 461). Pensamento e linguagem têm aqui uma relação estreita, já que o Cogito tácito pode ser vislumbrado como a consciência irrefletida ou cogito pré-reflexivo de Sartre¹⁰.

Em *La transcendance de l’ego* (1966, p. 26-37) Sartre procura desconstruir o movimento do Cogito, acusando-o de “afirmar demais” (SARTRE, 1966, p. 37), uma vez que a consciência que pensa não é a consciência pensada – interditando a passagem do pensamento ao ser, à substância. O Cogito não atesta uma identidade no centro da consciência, já que esta passa a ser marcada pelo movimento intencional de transcendência e permanece indeterminada, sem conteúdo que lhe seja próprio. Seguindo os passos de Sartre, o “Eu” do “Eu penso” não é elemento constituinte da consciência; em outras palavras, o pensamento e a consciência, enquanto intencionais, prescindem de um pólo egológico que unifique as experiências. O Eu, como demonstra Sartre, não está nem formalmente nem materialmente na consciência, repousando como objeto transcendente, ao lado dos outros objetos do mundo. A ideia é que a consciência seja pura intencionalidade, atividade centrífuga que, no entanto não constitui seu objeto, formando com ele um correlato intencional. A tal consciência cristalina e indeterminada se interpõe um Ego, através da formulação do Cogito cartesiano, num momento posterior – assim, pensar algo e pensar que “Eu” penso este algo são atos distintos perante a consciência. A consciência em si é indeterminada; a ela sucedem-se as intencionalidades, que põem os objetos e as imagens (a experiência) e, num terceiro momento, por um ato reflexivo posicional, surge o sujeito como aquele para o qual a experiência se dá. É por uma ilusão que o Cogito, tal como o cartesianismo e, segundo Sartre, Husserl em *Meditações Cartesianas e Lógica Formal e Transcendental*, colocam o Eu na consciência, ao invés de *para* ela – confundem o fundado pelo fundamento. Tal movimento, em que se vislumbra uma consciência sem sujeito, sem princípio unificador responsável pela constituição do mundo e de tudo que está contido nele (o que remeteria ao solipsismo), pode ser transposto, *mutatis mutandis*, ao dilema entre Cogito tácito e Cogito verbal.

Tal questão a respeito de uma segmentação do Cogito, a qual culmina na contemporaneidade com o postulado do pré-reflexivo, de certa forma já era considerada por Descartes. Nas

¹⁰ Como confirma ulteriormente: “O Cogito de Descartes [...] pressupõe, então, um contato pré-reflexivo de si consigo (consciência não-tética (de) si Sartre) ou um Cogito tácito (ser junto de si) – eis como raciocinei em *Php*” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 224).

Conversas com Burman, ao ser inquirido a respeito dessa possível segmentação do Cogito, Descartes defende sua indivisibilidade. Trata-se de distinguir entre a divisibilidade de um pensamento quanto à sua *duração* e a indivisibilidade de todo pensamento no que tange à sua *natureza*. Sendo questionado sobre a possibilidade de termos vários pensamentos ao mesmo tempo, Descartes concede a Burman o fato de que um pensamento não se faz num instante, mas num certo período de tempo. Como afirma o filósofo, “não é verdadeiro que nosso espírito não possa conceber mais de uma coisa ao mesmo tempo; sem dúvida não pode conceber muitas ao mesmo tempo, mas pode conceber mais de uma: por exemplo, agora eu concebo e penso ao mesmo tempo em que falo e como” (DESCARTES, 1975, p. 11). Assim, pode-se dividir um pensamento quanto à sua duração no tempo; como todas as ações humanas se dão num tempo determinado, admite-se o caráter temporal de cada ato de pensamento. Mas, dirá Descartes, o pensamento em si mesmo, no que concerne à sua natureza, não se divide. Concede-se duração e até extensão ao pensamento, mas sua natureza permanece indivisível, inextensa e intemporal.

Se tomarmos não um pensamento qualquer, sobre algum objeto em particular, mas a definição mesma do Cogito – o pensar voltado a si, o pensamento sobre o próprio pensamento –, poder-se-ia perguntar: ele é divisível? No que se trata de sua duração, parece haver uma sequência, parece haver partes. Ainda que a formulação cartesiana nos dê o *Cogito* como ato e conteúdo simultâneos, sendo o pensar e o pensado idênticos, poderíamos, seguindo Merleau-Ponty e Burman, nivelar tal movimento. O pensar e o pensado não são simultâneos nem idênticos, uma vez que há uma espessura temporal e uma diferença específica entre eles. Há algo que permite a formulação do Cogito, seu retorno presuntivo à identidade de si – mas jamais será ele próprio formulado, dado o movimento que é a formulação, a posição de um novo pensamento que pensaria o próprio pensamento. Aí já se interpõem etapas, partes, que reclamam alguma forma de divisão possível – tal é a segmentação que realizam tais fenomenólogos franceses. Ela culmina com o postulado do pré-reflexivo, o qual permite pensar o sujeito coexistente e não separado ou precedente ao mundo, ou seja, contraria o isolamento reflexivo do Cogito cartesiano.

Como se sabe, é impossível para Descartes que o pensamento, a título de reflexão, ignore a si mesmo enquanto pensamento. Não pode existir algo para o pensamento de que ele não seja consciente. “Não pode haver em nós nenhum pensamento do qual, no exato momento em que ele é nosso, não tenhamos [dele] uma consciência atual” (DESCARTES, 1975, p. 13) e, nas

réplicas às *quartas objeções*: “Parece-me que o espírito, considerado como uma coisa pensante, não pode conter nada de que não seja consciente”. Sem dúvida, para Descartes, ter consciência é i) pensar e ii) ter consciência de que se pensa. Tal simultaneidade atesta que o Eu que pensa é idêntico ao Eu pensado – ele não está no tempo, nem contido na estrutura de sua formulação, *Cogito ergo sum*. A alma pode pensar várias coisas ao mesmo tempo, como confessa o filósofo, pode pensar e refletir sobre tais pensamentos sempre que quiser, graças à sua indivisibilidade, ter consciência de cada um deles porque nada há na alma que não seja pensamento ou não dependa de um pensamento. A questão de perscrutar uma camada temporal nos atos de pensamento, de modo que nunca “estou consciente de pensar X agora”, senão apenas “estou consciente de que pensava X a um instante”, que “pensar” e “pensar que se pensa” não coincidem, já é levantada por Burman. Mas se existe uma cisão no Cogito que permite conceber o pré-reflexivo, ela já é combatida por Descartes nesta interlocução de 1648. Para Descartes não existe um Cogito diferente ou anterior àquele das *Meditações*, um Cogito de silêncio antes do Cogito falado – não há distinção entre “ter consciência” e “ter consciência de ter consciência”. Assim, não há lugar para o irrefletido ou para o pré-reflexivo no sujeito.

Voltando a Merleau-Ponty, compreendemos que a partir do Cogito tácito, a experiência passa a não ser *da* consciência, mas *para* ela. Assim, não há um Eu que faz a síntese, mas um Cogito tácito e impessoal que permite vinculá-lo ao mundo. Concebendo a relação entre silêncio e linguagem – e reflexão – que se demonstra problemática na tradição intelectualista, vemos porque Merleau-Ponty situa o sujeito da *Fenomenologia da Percepção* no mundo, numa familiaridade original com ele, a partir daí compreendendo propriamente o que é o “pensar”. Concebendo-o encarnado num corpo, o qual tem entre suas diversas formas de expressão a linguagem, o pensamento não pode senão ser ele também uma expressão. Desse modo, o Cogito, embora expresso pelo filósofo e pensador, adquire uma espécie de autonomia com relação aos seus meios de expressão – tal é a relação de *Fundierung* –, através da qual a expressão de um pensamento tende a se cristalizar numa significação perene. Tal fenômeno é análogo ao da consolidação de ideias tipicamente abstratas, como as convenções culturais e os objetos matemáticos, em que o significado parece prescindir do significante. Deve-se entender como se concretiza a experiência e a concepção de uma “verdade” para o pensamento, tal como a do Cogito, a fim de explicitar suas raízes expressivas.

Como assevera Merleau-ponty, “o que se chama de intemporal no pensamento é aquilo que, por ter retomado assim o passado e engajado o futuro, é presuntivamente de todos os tempos

e, portanto, não é de forma alguma transcendente ao tempo” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 450). Ora, mesmo o significado consistente do Cogito necessita de reiteração e reativação para que seu sentido venha a ser inteligível. Esse é o limite presuntivo da palavra¹¹, em que um pensamento parece adquirir um caráter extra-linguístico e anterior à linguagem, tornando-se uma “verdade”. Mas é pela linguagem que o Cogito de Descartes adquire força intemporal, assim como “aquilo que chamo de essência do triângulo não é senão esta presunção de uma síntese acabada pela qual nós definimos a coisa” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 445). Deve-se apontar esta dimensão verbal do Cogito, retomada na letra de Merleau-Ponty como o Cogito sobreposto ao Cogito; um Cogito falado e escrito posterior a um Cogito tácito.

Pois enfim as palavras, e por exemplo a palavra ‘Cogito’, a palavra ‘sum’ [...] eu não lhes reconheceria nenhum sentido, nem mesmo derivado e inautêntico, e não poderia nem mesmo ler o texto de Descartes, se eu não estivesse, antes de toda fala, em contato com minha própria vida e meu próprio pensamento, e se o Cogito falado não encontrasse em mim um Cogito tácito (1945, p. 460-461).

O que parecerá problemático, segundo o próprio autor no curso ulterior de sua obra, é postular a existência desse pensamento anterior ao sentido perceptivo e linguístico, como fundo de silêncio que dá coesão ao sujeito da *Fenomenologia da Percepção*.

“Enquanto eu nasci, enquanto tenho um corpo e um mundo natural, posso encontrar neste mundo outros comportamentos com os quais o meu se entrelaça [...] Mas igualmente enquanto nasci, enquanto minha existência já está em curso, sabe-se dada a si mesma, ela sempre permanece aquém dos atos em que quer se engajar, que são para sempre apenas modalidades suas, casos particulares de uma intransponível generalidade. É este fundo de existência dada que o *cogito* constata: toda afirmação, todo engajamento e mesmo toda negação, toda dúvida toma lugar em um campo previamente aberto, atesta um si que se toca antes dos atos particulares nos quais ele perde contato consigo mesmo.” (1945, p. 410-411)

É preciso pensar uma filosofia que não postule um sujeito substancializado e insular. Merleau-Ponty já a pensa em 1945, ao inverter o sentido do Cogito de modo a afirmar a existência, o vínculo entre sujeito e mundo, antes de sua cisão. Após o Cogito tácito, Merleau-Ponty passará a criticar sua própria posição, afirmando também que “os problemas coclocados na Php são insolúveis porque eu parto ali da distinção ‘consciência’-‘objeto’” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 253). Passa-se ao projeto de uma filosofia que não se funda na reflexão – que “toma outro ponto de partida” (1964, p. 67).

¹¹ “[...] a fala instala em nós a ideia de verdade como limite-presuntivo de seu esforço. Ela se esquece de si mesma enquanto fato contingente, ela repousa sobre si mesma, e é isso, nós o vimos, que nos dá o ideal de um pensamento sem fala, enquanto a ideia de uma música sem sons é absurda” (MERLEAU-PONTY, 1945, p. 221-222).

No primeiro capítulo de *O Visível e o Invisível* faz-se a apreciação da filosofia reflexiva, a qual postula a imanência do sujeito e termina por converter sua relação ao mundo em relação de inteligibilidade. Tendo em vista tal conversão reflexiva, ou reflexionante, figura aí a definição clássica do Cogito: “a existência bruta e prévia do mundo que eu acreditava encontrar já aí, abrindo meus olhos, é apenas o símbolo de um ser que é para si logo que é, porque todo seu ser é aparecer, logo, aparecer-se – e que se chama espírito” (1964, p. 51). Os impasses de tal enfoque reflexivo se dão na medida em que “o real se torna correlato do pensamento” (1964, p. 50). A conversão culmina com a transformação do mundo em pensamento, em *cogitata*, em noema – funda-se uma relação abstrata ao mundo com o ponto fixo do Cogito. A questão aqui é contrapor à reflexão a fé perceptiva. A primeira leva ao Cogito e ao mundo pensado, a segunda atesta a evidência de um mundo a partir da crença de que entre ele e o sujeito perceptivo o caminho é direto – a *coisa* é o que *eu* vejo. Na conversão reflexiva instaura-se uma nova verdade (e esse é o ponto) distinta da fé perceptiva, pois a conversão ao pensamento se faz *após* o dado do mundo, de que “há” o fenômeno das coisas e do mundo, no contato perceptivo que tenho com eles. A fé perceptiva é *paradoxal* em si mesma, já que fornece i) o mundo e ii) o mundo-para-mim de uma só vez¹². É, portanto, considerada equívoca e ingênua sob o viés reflexivo, que busca encontrar uma verdade unívoca para além desses paradoxos. Assim, tal realidade ingênua é tida como “símbolo” de uma realidade verdadeira, o real refletido, já que nela há algo a ser superado, a ser convertido. Trata-se de um *caminho* ao verdadeiro, sendo que este repousaria intacto sob as aparências da percepção. Mas esse caminho é antes “constituição” do verdadeiro do que “retorno” a ele, já que a conversão reflexionante se dá mediante e após o mundo constatado na fé perceptiva. A conversão nunca é total (há o impensado, o opaco, o irreduzível, o *punctum caecum* da consciência): “nossa ligação natal com o mundo, ela só pensa poder compreendê-la *desfazendo-a*, para *refazê-la*, constituindo-a, fabricando-a” (1964, p. 54). A reflexão não dá conta do paradoxo, da ambiguidade que é o perceber – há que deixá-lo de fora da filosofia, reconstruindo reflexivamente o vínculo sujeito-mundo a partir da imanência? Ou começar por outro lugar que não o Cogito?

Numa nota à margem, Merleau-Ponty descreve tal ideia do “retorno” reflexivo, como ideia de que há uma “possibilidade intrínseca”, de uma “origem” comum ao constituído, que se deve perscrutar através da reflexão. Tal ideia que é “antecipação do todo” (1964, p. 54), advém duma aposta do filósofo intelectualista em encontrar um fundo de inteligibilidade das coisas.

¹² “Nós vemos as coisas mesmas; o mundo é aquilo que nós vemos” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 17).

Daí que tal fundo, origem comum do múltiplo, “garantia da totalidade que pretende engendrar” é, no entanto, sua própria legitimação. Tal posição pressupõe o que quer encontrar: a infra-estrutura do real e seu sentido unívoco na consciência. Mas tal atitude reflexiva funciona como uma “mitologia”, como escreve Merleau-Ponty numa nota à preparação da obra, já que “para voltar à imanência e à consciência de... é necessário ter as palavras” e elas não “remetem a significações positivas” (1964, p. 225). Assim, intercede também uma espessura semântica e linguística ao problema da imanência, de modo que há uma releitura do Cogito tácito merleau-pontiano, além da crítica ao Cogito puro cartesiano, a partir das notas de trabalho [de *O visível e o Invisível*]. Ali reavalia o filósofo: “o que chamo de cogito tácito é impossível” e arremata: “Mitologia de uma consciência de si que à qual remeteria a palavra ‘consciência’ – não há senão *diferenças* de significações” (1964, p. 224-5).

Em algumas dessas notas Merleau-Ponty procura pensar o problema do sentido perceptivo, ainda mudo, com relação ao sentido verbal, sua passagem, e de que modo a consciência pode ser pensada a partir deles. O Cogito é descartado enquanto anterior aos atos perceptivos e de fala, já que há um Eu em contato com o mundo antes do *Eu penso*. O que não significa que o Cogito não possa ser operado, mas que ele está sempre numa relação de dependência à fala, a qual institui posteriormente sua significação. O retorno a si se dá num “entorno” que já é atravessado de sentido, de forma que o indivíduo, sujeito da percepção, é fruto dum vínculo natal com o mundo e o espírito, sujeito do pensamento, se dá numa *práxis* de linguagem. Deve-se “partir daí para compreender a linguagem como fundamento do eu penso: ela é para o eu penso o que é o movimento para a percepção” (1964, p. 310) e, numa nota de junho de 1960, “a implicação *wahrnehmen-sichbewegen* é implicação pensamento-linguagem – A carne é o ciclo inteiro e não apenas inerência em um isto individuado espaço-temporal” (1964, p. 313). Se há uma compreensão de individualidade, de um Eu para o qual a experiência se dá, tal compreensão se dá a partir do circuito carnal entre um exterior e um interior. Merleau-Ponty não cessa de admitir tal compreensão, nunca abandona o Cogito, mas reavalia seu lugar na filosofia – ou seja, o Cogito não remete a uma interioridade pura, mas a uma experiência.

O Cogito tácito também é submetido a tal reavaliação que explicita a dependência do pensamento com relação à linguagem. Ainda em 1945, entende-se que “a linguagem pressupõe uma consciência da linguagem, um silêncio da consciência que envolve o mundo falante e onde primeiramente as palavras recebem configuração e sentido” (MERLEAU-

PONTY, 1945, p. 462) – o Cogito tácito, portanto, prescinde da linguagem, não podendo ser vislumbrado por ela. Nestes últimos escritos, a apreensão de si que é a definição mesma do Cogito “faz germinar uma linguagem, aparelho ‘transparente’ que dá a ilusão de uma presença a si pura ou vazia, e que contudo atesta apenas um vazio determinado, vazio disto ou daquilo” (MERLEAU-PONTY, 1964, p. 257) – o Cogito passa a ser possível apenas como articulação de linguagem. Não há mais Cogito tácito como consciência silenciosa, antes da tematização verbal, já que ele é sempre possibilidade de fala e se retroalimenta dela. Merleau-Ponty, dessa forma, aproxima o erro do Cogito cartesiano àquele do Cogito tácito. Segundo ele, há “ingenuidade de Descartes que não vê cogito tácito sob o cogito de *Wesen*, de significações – mas também ingenuidade de um cogito silencioso que se acreditava adequação à consciência silenciosa quando sua própria descrição do silêncio repousa inteiramente sob as virtudes da linguagem” (1964, p. 232-3). O problema passa a ser a passagem do logos perceptivo ao logos linguageiro, que não é o da consciência à sua verbalização. O sujeito pensante não é elemento exclusivo nem do sujeito perceptivo nem do sujeito falante, mas passa neles como produção de um “vazio determinado”, que não é positividade de um Ego insular, nem negatividade pura do para-si, mas uma diferenciação do sensível e da linguagem, apreensão de si através do mundo, do outro e dos signos – apreensão, portanto, que pressupõe distância e diferença a si. Se na fenomenologia do corpo-próprio havia ainda uma potência anterior e distinta aos atos de linguagem, o que não significa um retorno à consciência constituinte transcendental, pode-se afirmar que à época da ontologia do sensível tal Cogito tácito é visto como um impasse na filosofia. Merleau-Ponty considera que em um primeiro momento os problemas suscitados decorriam do fato de que ele havia “mantido em parte a filosofia da consciência” (1964, p. 237). Compreendemos que tal diagnóstico procede também da postulação desse Cogito anterior ao mundo da fala e da cultura, pois uma vez que Merleau-Ponty, numa das primeiras notas de trabalho a *O Visível e o Invisível*, em janeiro de 1959, declara que o problema da subjetividade repousa numa “conversão da linguagem, a passagem ao ‘homem interior’” e que, só assim, se “poderá apreciar definitivamente o humanismo” (1964, p. 223), é lícito afirmarmos que a linguagem obtém aqui um enfoque diversificado com relação a seus primeiros trabalhos.

Se há o extra-linguístico, como sentido perceptivo, ainda mudo, não significa que uma consciência o constitua ou o reúna, pois a coesão da experiência é dada a partir da abertura primordial ao mundo, com a diferenciação carnal. Não é o Cogito, portanto, que realiza tal coesão já que nunca se chega a uma coincidência – há sempre distância a si. A coincidência é

obliterada em prol da passagem, sendo uma ideia, assim como uma significação, também uma passagem, uma relação, um produto diacrítico dos signos. Se “há fenômeno”, se “há sentido”, como Merleau-ponty afirma desde a *Fenomenologia da Percepção*, isso não significa que o fenômeno se dê para o sujeito, que o ser seja sempre o ser-para-mim – como declarava em 1947 em *O metafísico no Homem* -, mas que a abertura ao Ser é originária e o sentido se dá através dos sistemas diacríticos da percepção e da linguagem. O Cogito é a instituição ulterior desse “*il y a*”, da abertura, não pressuposto pela linguagem – como 1945 – mas instituído por ela. Por fim, é salutar observar esse vínculo entre sujeito interior e sujeito falante, um sujeito que já está na linguagem e não a constitui, que passa a ser considerado uma articulação das falas que o atravessam. É do vínculo entre discurso e idealidade que se trata: a ideia como significação diacrítica e o sujeito, portanto, como “negatividade que vem ao mundo” (1964, p. 303) e não abismo do para-si. Se o Cogito não é abandonado, não obstante, passa a ser tratado em sua verticalidade, em seu acontecimento sempre inacabado, que é a transmutação do sensível em “olhar do espírito” (1964, p. 203).

Referências

DESCARTES, René. *Entretien avec Burman*. Paris: Vrin, 1975.

DESCARTES, René. *Meditações de Filosofia Primeira*. Ed. Bilíngue. Tradução Fausto Castilho. Campinas: Editora da UNICAMP, 2004.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, 1945.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Le Visible et l'invisible*. Paris: Gallimard, 1964.

SARTRE, Jean-Paul. *La Transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Paris: Vrin, 1966.

SARTRE FENOMENÓLOGO: A RADICALIZAÇÃO DA INTENCIONALIDADE EM *LA TRANSCENDANCE DE L'EGO*

Gustavo Fujiwara*

Resumo

O artigo em questão pretende discutir, a partir do ensaio sartreano *La transcendance de l'Ego*, a radicalização que sofre o princípio de intencionalidade a ponto de suscitar uma crítica precisa quanto ao Ego transcendental husserliano, bem como sua “queda” em uma filosofia idealista. Por que o Ego, nos quadros do ensaio de Sartre, é transcendente e não transcendental? A partir da radicalização da intencionalidade ver-se-á que o projeto filosófico de Sartre, ainda que filiado ao pensamento fenomenológico de Husserl, irrompe desde seus primórdios como um projeto original que extrapola o sentido eminentemente gnosiológico da fenomenologia alemã; nesta toada, *La transcendance de l'Ego* sinaliza uma das tantas recepções francesas ao pensamento fenomenológico. Entrementes, nosso objetivo consiste em elucidar o sentido sartreano da consciência e da intencionalidade marcando, ao mesmo tempo, suas possíveis diferenças em relação a Husserl. Para tanto, o já supracitado ensaio, acrescido de “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, serão nossos textos elementares aqui.

Palavras-chave: Fenomenologia; Consciência; Intencionalidade; Sartre; Husserl.

Résumé

L'article en question prétend discuter, à partir de l'essai sartrien *La transcendance de l'Ego*, la radicalisation qui subit le principe d'intentionnalité au point de susciter un critique ponctuel au l'Ego transcendental husserlian, bien comme sa “chute” dans une philosophie idéaliste. Pourquoi l'Ego, dans les trames d'essai de Sartre, est-t-il transcendant et non transcendantal? Par la radicalisation de l'intentionnalité on verra que le projet philosophique de Sartre, encore qu'il soit lié a la pensée phénoménologique de Husserl, éclate comme un projet original qui extrapole le sens éminemment gnosiologique de la phénoménologie allemande; par cette perspective, *La transcendance de l'Ego* marque une des nombreuses réceptions françaises a la pensée phénoménologique. Donc, notre but ici consiste en élucider le sens sartrien de la conscience et de l'intentionnalité en marquant, à la fois, ses possibles différences en ce qui concerne à Husserl. Par cela, le déjà mentionné essai, plus “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, seront ici nos principales textes.

Mots-clés: Phénoménologie; Conscience; Intentionnalité; Sartre; Husserl.

Entrada de Sartre da Fenomenologia: a intencionalidade

Para que possamos compreender o modo pelo qual o filósofo francês Jean-Paul Sartre teoriza sua fenomenologia, faz-se necessário, antes de tudo, que entendamos o que significa o dispositivo fundamental desta nova filosofia, ou seja, como o jovem filósofo entende e opera com o conceito husserliano de *intencionalidade*. Para tal empreendimento, remontemos às

* Doutorando em Filosofia francesa contemporânea pela Universidade Federal de São Paulo (EFLCH), sob a orientação do professor doutor Alexandre de Oliveira Torres Carrasco.

origens do encontro de Sartre com a fenomenologia alemã. Totalmente desconhecida pelo *normalian* até meados dos anos 1930, Simone de Beauvoir em sua obra *La force de l'âge* (1980), relata ao leitor o encontro de Sartre com Raymond Aron em um bar parisiense chamado “Le Bec de Gaz”. Dirigindo-se ao amigo, Aron lhe explica que caso ele fosse fenomenólogo, ele poderia falar das bebidas dispostas à mesa e que isso seria filosofia. Estarrecido por tal fato, Sartre passa quase que imediatamente à leitura do livro de Levinas intitulado *Théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl* (1930) e embarca, nos anos de 1933, como bolsista para o Instituto francês de Berlim, onde permanece como aluno durante o período de um ano. O famoso episódio, além de entusiasamá-lo, oferece a nós subsídios para que possamos entender a maneira pela qual ele trabalhará com a fenomenologia¹³. A fenomenologia, tal como Aron a expõe, figura como um possível retorno ao concreto, apresenta-se como a superação da filosofia francesa dos anos de 1900¹⁴. Já em Berlim, seu tempo é dividido entre as leituras de Husserl, a redação de seu romance *A Náusea* (1938), bem como um pequeno artigo em prol da fenomenologia (*Une idée fondamentale de la phénoménologie...*) e um artigo maior que leva o nome de *La transcendance de l'Ego – Esquisse d'une description phénoménologique*, que aparecerá no fim de 1937 em *Recherches philosophiques*, revista dirigida então por Alexandre Koyré¹⁵.

Antes de retomarmos aos dois artigos referidos acima, gostaríamos apenas de explicitar o encontro de Sartre com Aron justamente porque a fenomenologia, como indicamos acima, nuança as preocupações do filósofo quanto a um retorno à concretude, ou seja, quanto à possibilidade teórica de uma filosofia concreta. Por isso, ainda à guisa de *La force de l'âge*, Beauvoir afirma que o princípio da intencionalidade poderia “afirmar de uma só vez a soberania da consciência e a presença do mundo” (BEAUVOIR, 1980, p. 157): a intencionalidade figurará como o elemento primordial para a redescoberta da consciência definida, então, como totalidade sintética e absoluta. Destarte, a partir do itinerário traçado por esta intencionalidade, a síncope da consciência será dada através de sua transcendência

¹³ Poderíamos, através da leitura do livro de Levinas, restituir o modo particular com o qual a fenomenologia alemã é recepcionada na França. De qualquer modo, podemos assinalar que o pensamento fenomenológico de Husserl chega às terras francesas com uma *característica ontológica*. Sobre esse ponto sugerimos vividamente a leitura da obra *Crítica da razão na fenomenologia* (1989) de Carlos Alberto Ribeiro de Moura, a leitura do livro já citado de Levinas, a crítica derridiana da fenomenologia presente em *La voix et le phénomène* (1967) e as análises históricas de Michel Haar que se encontram em *La philosophie française entre phénoménologie et métaphysique* (1999).

¹⁴ Para tal divisão, guiamo-nos por *La philosophie en France au XXIème siècle: Moments* (2009) de Frédéric Worms.

¹⁵ DE COOREBYTER, Vincent. *Sartre. La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologique*. Paris: Ousia, 2003, p. 8-9. Ver também: CONTAT, M., RYBALKO, M. *Les Écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

constante rumo ao X qualquer, ela será entendida como translucidez pura ou, em outras palavras, como um vazio de conteúdos. A consciência intencional realizará um movimento de constante transcendência para fora de si mesma e em direção aos objetos mundanos; este princípio permite que apreendamos imediatamente o ser dos fenômenos: o visado coincide com o apreendido¹⁶. De posse desse mecanismo constitutivo da consciência, Sartre almeja superar as correntes idealistas e realistas do pensamento filosófico. Enquanto o idealismo assevera que a realidade só pode ser constatada a partir de um espírito que lhe confira validade, o realismo, por sua vez, trata a sensação e os vividos “como estados psíquicos de pessoas empíricas, como fragmentos de um mundo de fatos objetivos submetidos às leis da natureza” (COOREBYTER, 2003, p. 18), estando próximo do materialismo que nega a intencionalidade da consciência em detrimento das formas deterministas. Logo, contra estas correntes, Sartre resgata da fenomenologia de Husserl o conceito de intencionalidade na exata medida em que ela restitui a autonomia da consciência e também a autonomia dos objetos transcendentais. A intencionalidade anula a questão da representação¹⁷ em nosso espírito, pois já estamos diante das coisas, a consciência e o mundo são dados de uma só vez: ter consciência de um objeto qualquer é, em movimento duplo, ter consciência de estarmos conscientes do objeto. Donde se segue que a consciência é fundamental em relação ao mundo assim com o mundo é fundamental à consciência¹⁸: só há consciência se houver, do outro lado, o outro dela, ou seja, o objeto – polo de visada intencional -. Graças ao *modus operandi* desta nova compreensão de consciência, o filósofo também busca combater idealistas, psicólogos, filósofos e espiritualistas que tentavam persuadir-nos de que só nos percebíamos em função de nossos estados de alma, afirmando que os sentimentos eram produto do psiquismo antes de serem qualidades próprias aos seres visados. Evitando estas correntes do pensamento, a ideia da intencionalidade funcionará como um dispositivo capaz de restituir o ser dos fenômenos em sua exata aparição à consciência, consciência entendida como vazio absoluto, movimento de transcendência para fora de si mesma.

Nestas toada, *La transcendance de l'Ego* e o artigo *l'Intentionnalité* (1947), permanecem como as duas obras fundamentais com as quais deveremos, obrigatoriamente, trabalhar.

¹⁶ Ser e aparecer não são senão uma única e mesma coisa, na lei absoluta da consciência “não há distinção possível entre a aparência e o ser” (SARTRE, 2003, p. 109).

¹⁷ “Já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal. A representação tal como o Eu, implica na ‘vida interior’ de que fala Brunschvicg e que Sartre sempre desejou expurgar do campo da imanência.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

¹⁸ “(...) a consciência se reporta em direção ao objeto, ela não é nada sem o objeto, sem esse polo de visada.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 23).

Marco inicial do pensamento de Sartre, ambos os escritos fundamentam e reverberam sobre o solo teórico de sua filosofia. Entrementes, o ensaio sobre o ego transcendente, acrescido do pequeno artigo sobre a ideia fundamental da fenomenologia, articulam-se em prol dos primeiros ganhos acerca da tematização da intencionalidade e apresentam-se, por outro lado, como críticas pontuais do discípulo ao mestre alemão (Husserl).

Endereçado contra aqueles que proclamam a vida interior do espírito (Lalande, Meyerson, Proust, Bergson, Brunschvicg), contra uma “filosofia alimentar” que perdurou na França por mais de cem anos, Sartre escreverá em *l’Intencionnalité*:

Ele comia com os olhos. Esta frase e muitos outros signos marcam suficientemente a ilusão comum ao realismo e ao idealismo, segundo a qual conhecer é comer. A filosofia francesa, após cem anos de academicismo, ainda permanece nisto. (...) todos acreditamos que o Espírito-Aranha atraía as coisas para sua teia, cobria-as com uma baba branca e lentamente as deglutia, reduzindo-as à sua própria substância. O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo composto de “conteúdos de consciência”, uma ordem desses conteúdos. (SARTRE, 2003, p. 87).

Encontramo-nos, a partir deste excerto, em face do mal-estar do jovem filósofo por esta filosofia do “Espírito-Aranha” cuja fome por conteúdos alimenta uma consciência toda interiorizada. Trata-se, como veremos, de um censura às teorias da representação. Logo, contra tal fome de conteúdos, o autor professará a nova descoberta da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade como elemento teórico capaz de assinalar o fim da vida interior do espírito que perdurou durante todos aqueles longos anos na França; já não deverá haver mais uma consciência definida como receptáculo no qual os objetos são atraídos e ficam depositados, “já não deverá haver mais representação como imagem ou signo da coisa espaço-temporal” (MOUTINHO, 1993, p. 8). A importância deste pequeno artigo é de suma importância, é preciso ver nele a tese fundamental da fenomenologia husserliana que livra, por assim dizer, o mundo das arestas¹⁹ da representação da “filosofia digestiva”. Há em seus parágrafos a ambição fenomenológica contra as epistemologias clássicas que asseveraram o conhecimento através de “processos interiores”. Em suma, este pequeno “panfleto” assume uma nova maneira de conceber a tão complicada relação entre a consciência (imanência) e os objetos mundanos (transcendentes). A intencionalidade, por seu turno, efetuará a liberação do campo transcendental e o esvaziamento da consciência, afirmando rigorosamente a impossibilidade de dissolver os objetos do mundo na consciência; tudo deve retornar ao seu devido lugar a partir de uma consciência que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”.

¹⁹ “As poderosas arestas do mundo eram aparadas por essas diligentes diástases: assimilação, unificação, identificação.” (SARTRE, 2003, p. 87).

A árvore, a casa, o rochedo são *objetos transcendentales* que estão fora da consciência, eles estão entregues em meio à poeira, à beira da estrada. Estes objetos, que outrora habitavam o interior de uma consciência, voltam a povoar o mundo tornado concreto e objetivo, eles não têm mais a mesma natureza que ela (a consciência)²⁰.

De naturezas claramente diferentes, a árvore não poderia ser um conteúdo interiorizado da consciência, ela não poderia “habitá-la”. Antes disso, a árvore é um objeto mundano apreendido através de um constante movimento de transcendência intencional da consciência em direção às coisas mundanas. Não sendo nem conteúdo e nem habitante, o X qualquer é restituído de sua objetividade, devolvido ao mundo exterior. Destarte, mundo e consciência são dados, por definição, de uma só vez: “exterior por essência à consciência, o mundo é, por essência, relativo a ela” (SARTRE, 2003, p. 88). *Ter consciência de um objeto qualquer* é realizar a permanente transcendência da consciência para fora de si, fazê-la explodir em direção ao objeto, desvencilhando-a do desagradável processo biológico interiorizado da fagocitose que ela operava. Mais, ter consciência é tão somente apreender o objeto em uma proximidade absoluta, é apreendê-lo em carne e osso sem jamais se confundir com ele: este é o sentido radicalmente novo e inaugural da fenomenologia husserliana! Não devemos mais falar em representação do objeto em nós, mas de uma percepção intencional que apreende o X qualquer no grau zero de sua aparição. Esta “nova ciência de rigor”, assim definida, procurará compreender por quais processos o conhecimento se põe, se afirma e se valida enquanto tal; ela procurará fundamentar este conhecimento pelo expediente da intencionalidade. Devemos sublinhar que a consciência, nos quadros do panfleto inaugural, identifica todos os objetos à sua própria forma “consciência de...”: eis aí, finalmente, a intencionalidade apresentada para nós. A visada intencional afirma que a consciência desliza, explode para fora de si em direção aos objetos do mundo, ela se transcende para apreender o objeto. Sendo puro movimento de transcendência em “direção a...” a consciência é “translucidez”, “clara como uma ventania”, “vazia”, “absoluta”. Sem nenhum vestígio de interioridade, “ela não é nada se não o fora dela mesma e é esta fuga absoluta, esta recusa de ser substância que a constitui como uma consciência” (SARTRE, 2003, p. 88) Doravante, do problema clássico da representação, a conexão entre continente e conteúdo, passamos para a intencionalidade como a forma própria

²⁰ “Contra a filosofia digestiva do empirio-criticismo, do neokantismo, contra todo ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não podemos dissolver as coisas na consciência. Você vê esta árvore aqui, que seja. Mas você a vê no lugar mesmo onde ela está: na beira da estrada, em meio à poeira, só e torta sob o calor, à vinte léguas da costa mediterrânea. Ela não poderia entrar em vossa consciência, pois ela não tem a mesma natureza que a consciência.” (SARTRE, 2003, p. 87)

da consciência. A partir deste princípio norteador, a consciência possui uma necessidade de existir como consciência de outra coisa, e por não ser substância ela purificou-se, “ela é clara como uma ventania, não há mais nada nela, salvo um movimento para fugir de si, um deslizamento para fora de si; se, por impossível, você entrasse “na” consciência, você seria surpreendido por um turbilhão e lançado para fora (...)” (SARTRE, 2003, p. 88).

A “filosofia da transcendência” lança-nos para fora de nós mesmos, “para a poeira seca do mundo, sobre a terra rude, por meio das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88). Este movimento de explodir em direção a... é capaz de afastar as filosofias idealistas “onde tudo se faz por compromisso, trocas protoplasmáticas, por uma tímida química celular (...)”; por restituir o ser do fenômeno no exato momento de sua aparição, “Husserl reinstalou o horror e o charme das coisas” (SARTRE, 2003, p. 88-89). Ao aclimatar a consciência sob a rubrica “toda consciência é consciência de...”, o autor almeja, como dissemos, restituir imediatamente a objetividade das coisas no mundo; ao equacionar a consciência à intencionalidade, o filósofo dá a ela a potência de apreender imediatamente o ser das coisas tal como estes se apresentam: *aquilo que aparece é aquilo é*. Sendo assim, o movimento de transcendência intencional dispensará qualquer tipo de representação do objeto à consciência, qualquer espírito que assegure – só a partir da subjetividade – a realidade do mundo. Expliquemo-nos melhor. Quando dizemos que “aquilo que aparece é aquilo que é” ou que “o visado coincide com o apreendido”, assinalamos que no próprio ato de apreensão do X qualquer, no instante mesmo deste ato, o momento transcendental (consciência) e o momento empírico (o objeto) são dados de uma só vez, donde se segue que a objetividade do objeto permanece preservada face à atividade intencional da consciência. Por conseguinte, pelo expediente conjugado desta *diplopia singular* (transcendental e empírico), a consciência é capaz de apreender o mundo e a si mesma como consciente de tal apreensão: Sartre salvaguarda a atividade da consciência e a objetividade do mundo.

Com o itinerário da visada intencional, observamos que o mundo e a consciência são duas instâncias fundamentais um para o outro: por intermédio do mundo a consciência é consciente de si e consciente do objeto. Daí o motivo pelo qual se pode eliminar a visão idealista onde o mundo não passa de uma representação subjetiva forjada pelo espírito, e também a assertiva realista de que um evento psicofísico qualquer ritmaria a comunicação do exterior com o interior. A relação entre o ser transcendental (consciência) e o ser transcendente (objeto)

figura como o próprio fundamento da intencionalidade²¹, como o caminho de retorno ao concreto. Sem a “tímida química” dos processos interiores ou sem as famosas “reações subjetivas”, odiar, amar, temer serão ainda as maneiras que a consciência possui de explodir em direção aos objetos, de se relacionar com eles sob a insígnia da concretude²². Ao esboçar esta nova teoria das paixões, o artigo parece dar mais um passo decisivo contra o mundo da vida interior, asseverando, em contra partida, a objetividade das próprias coisas; no vocabulário técnico da fenomenologia, é o modo desinencial de aparição das coisas que nos fazem amá-las, odiá-las ou temê-las. Neste tocante, a consciência está totalmente assegurada de esperar as coisas tal como elas são, pois por ser “clara como uma ventania”, ela não possui forma e nem conteúdos para emprestar-lhes, “a intencionalidade pertence à consciência, mas ela permanece vazia na medida em que a significação vem do objeto, da transcendência” (DE COOREBYTER, 2000, p. 128). Logo, o radicalismo intencional que se esboça aqui permite descrever os sentimentos desenraizados de qualquer lastro com a subjetividade do sujeito. Se a intencionalidade afirma o corolário segundo o qual a consciência é um vazio que se transcende em direção aos objetos sem jamais se deixar confundir com eles, ela também assegura a primazia dos modos desinenciais de aparição desses mesmos objetos no momento de sua apreensão. Quando tememos uma máscara japonesa, tememo-la por sua própria qualidade objetiva de ser uma máscara-japonesa-terrível, do mesmo modo “se amamos uma mulher, é porque ela é amável” (SARTRE, 2003, p. 89)²³. Desimpregnada da “salmoura malcheirosa do Espírito-Aranha”, a natureza da consciência volta a ser exclusivamente a da transcendência incessante. Liberta da vida interior, do peso e da opacidade oriunda dos “conteúdos”, ela (a consciência) é transcendência, um vazio que adequa tudo a sua forma “consciência de (...)”: em resumo, *l’Intentionnalité* procura dissipar, via intencionalidade, todas aquelas teorias que conferem ao espírito um vasto reino de interioridade: tudo se situa fora, “as coisas, as verdades, os sentimentos, as significações e o próprio eu; nenhum fator

²¹ “(...) este dualismo é uma das chaves de ‘*L’intentionnalité*’ como resposta contra às filosofias digestivas: ser-no-mundo não poder ser fomentando a partir de uma alquimia interna pois o mundo é inassimilável à consciência, resultado de um regime ontológico irredutivelmente diferente.” (DE COOREBYTER, 2003, p. 41).

²² “Eis que essas famosas reações ‘subjetivas’ – ódio, amor, temor, simpatia – que boiavam na salmoura malcheirosa do Espírito de repente se desvencilham dele: são apenas maneiras de descobrir o mundo. São as coisas que subitamente se desvendam para nós como odiáveis, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade desta máscara japonesa ser terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui sua própria natureza, - e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida.” (SARTRE, 2003, p. 89).

²³ Contra o subjetivismo de Proust e a favor desta nova “teoria das paixões” insuflada pela intencionalidade da consciência, *L’Intentionnalité* “refuta a ideia segundo a qual ‘o homem é um ser que não pode sair de si, que não conhece os outros senão a partir de si, e, dizendo o contrário, mente’ (...)” (DE COOREBYTER, 2000, p. 139-140).

subjetivo altera, portanto, a verdade do mundo tal qual se dá a nós” (BEAUVOIR apud MOUTINHO, 1995, p. 8).

Uma vez estabelecida a dinâmica intencional do movimento de transcendência da consciência, vejamos como este mecanismo reaparece no ensaio de 37, e pode operar uma censura quanto ao Ego transcendental husserliano.

O objetivo de *La Transcendance de L'Ego*

De larga visada filosófica, a presente obra postula um duplo movimento: em estrita continuidade com a tarefa de “limpeza” do campo da imanência a partir da intencionalidade, Sartre recusará o Eu como um habitante da consciência, cujo resultado será o da divisão entre uma região estritamente fenomenológica e outra psíquica, avessa às leis da primeira. Não obstante, no ato de fundamentação do psíquico como o objeto das teorias psicológicas, *TE* poderá também ser lido como os “prolegômenos à toda psicologia futura”²⁴. Sob a rubrica de uma “ádua revisão de toda psicologia”, este texto assinala ao leitor os equívocos idealistas no qual o pensamento de Husserl parece caminhar depois da segunda edição de *Investigações Lógicas* (1901) e, sobretudo, *Idéias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica* (1913)²⁵. O filósofo francês defende, como já indicamos, a tese de que o Eu não é um habitante da consciência na exata medida em que a intencionalidade, como notou-se acima, opera a completa purificação do campo da imanência. A consciência prescinde de um Eu unificador, pois nos próprios vividos intencionais ela opera sua síntese permanente: é o objeto quem lhe confere sua unidade e sua síntese. O Ego transcendental husserliano - esfera normativa que atua fora desse fluxo concreto dos vividos – não teria razão de ser a partir da intencionalidade compreendida pelas lentes sartreanas: “o cogito dispensa um Eu na exata medida em que ele procede através de uma visada intencional *de si*”. (DE COOREBYTER, 2003, p. 46-47). Destarte, o mecanismo intencional da consciência exclui toda forma de “vida interior”, até mesmo a de um Eu. Aprofundando a tese central que orbita em torno de *TE*,

²⁴ “A consciência assim liberada, via intencionalidade, Sartre se impôs de imediato, ainda segundo Beauvoir, uma árdua tarefa: a revisão de toda a psicologia. Não é outra coisa o que ele procurará fazer no sei primeiro texto (...) *Essai sur la Transcendance de l'Ego*. “Revisar toda a psicologia”: na verdade, esse curto ensaio não tem todo esse fôlego; ele é antes o começo dessa tarefa. Sartre procurará, nesse pequeno texto, apenas “esboçar uma teoria do objeto psíquico”, isto é, fundamentar o psíquico, objeto da psicologia.” (MOUTINHO, 1995, p. 8).

²⁵ Sobre a possível relação da fenomenologia com o idealismo, Carlos Alberto Ribeiro de Moura (1989, p. 11) dirá: “A fenomenologia – diz Husserl – é a ‘primeira forma rigorosamente científica’ do idealismo transcendental. E, aos olhos do autor, essa afirmação não tem apenas o sabor de uma constatação de fato. Ao contrário, haveria uma relação de essência entre fenomenologia e idealismo, relação que, a partir dos anos 1920, ele não cessa de reiterar (...). Uma *relação de essência* entre fenomenologia e idealismo? Sobre esse ponto, discípulos e intérpretes não cessam de divergir de Husserl, desde a ‘incompreensível virada idealista’ de 1908.”

Sartre fará do Ego transcendental um *Ego empírico (psíquico)*, apreendido na passagem da consciência irrefletida à consciência reflexiva ou consciência de segundo grau. Ainda, é importante salientar que o edifício teórico deste ensaio pretende *recuperar* as conclusões teóricas de Husserl antes de sua suposta “virada idealista”, e neste intuito, o filósofo francês recorre à primeira edição das *Investigações Lógicas* e às *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* (1928), obras que recusam o Ego transcendental por julgá-lo inútil no que diz respeito ao ato de unificação das consciências. Dito isso, antes de adentrarmos propriamente em *TE*, gostaríamos de apresentar brevemente uma leitura ortodoxa da fenomenologia de Husserl para que possamos melhor identificar as preocupações tecidas pela recepção sartreana deste novo pensamento.

Segundo *Crítica da razão na fenomenologia*, e sua confirmação posterior no prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura (2006, p. 16) à edição brasileira de *Ideias*, Husserl afirmará veementemente que os objetos são constituídos graças aos atos da consciência e que esta consciência, por sua vez, funda a realidade do mundo: “a realidade é dependente da consciência absoluta, a realidade é um produto da constituição intencional” (MOURA, 1989, p. 13)²⁶. Ao definir e distinguir a *atitude natural* da *atitude fenomenológica*, Moura sublinha o aspecto idealista do pensamento de Husserl: a atitude natural é aquela em que nos posicionamos de maneira espontânea para manipular e utilizar os objetos a partir de suas propriedades e relações objetivas, ela é a atitude, por exemplo, da ciência que conhece tais objetos sem se perguntar sobre suas relações com a consciência. Já no campo da atitude fenomenológica, atitude transcendental, eidética²⁷, dirigimo-nos estritamente aos fenômenos (vividos), ou seja, aos diversos modos subjetivos de doação ou de fenômenos operados pela consciência; instalados neste código, podemos operar a redução fenomenológica (*ἐπιλογή*) que, por seu turno, “limpará” o objeto de toda e qualquer poeira antropológica. Ao operarmos a redução, atingimos a essência (eidos) do vívido, descobrimos seu modo desinencial de aparição subjetiva à consciência: eis aqui o registro do que Husserl chama de imanência autêntica. Nesta imanência autêntica, a análise da correlação entre um objeto e as

²⁶ “O que caracteriza a consciência na atitude natural é ter como correlato o mundo (...).” (MOURA, 1989, p. 201). Buscando demonstrar a independência da consciência ao mundo, lemos ainda que: “Se o curso da experiência atual é um curso fático, apenas um entre múltiplos cursos possíveis, então o mundo efetivo, correlato da experiência atual, é apenas um entre múltiplos mundos possíveis, que são correlatos das transformações eideticamente possíveis da consciência de experiência. Se a consciência não exige o curso atual que ela segue, ela não exige também o objeto que esse curso lhe sugere: ele não é eideticamente necessário à sua existência.” (MOURA, 1989, p. 214).

²⁷ Em tal atitude “(...) o interesse dirige-se exclusivamente ao subjetivo, e a natureza vem à consideração apenas como ela surge *subjetivamente*, apenas como correlato e não como natureza pura e simples. É apenas essa natureza “subjetiva” que *pertence* à consciência (...).” (MOURA, 1989, p. 209).

multiplicidades de consciência graças às quais ele vem à presença, vai restringir-se àquilo que, “do objeto, remete à região à qual ele pertence, quer dizer às suas características de essência” (MOURA, 1989, p. 239). Notemos que Moura, ao falar da orientação fenomenológica, lembra os diversos modos subjetivos (que por princípio são variáveis) pelos quais a consciência apreende o objeto, modos estes que Sartre reduz a única fórmula “toda consciência é consciência de...”. A partir deste fato, a redução opera “a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’.” (MOURA, 2006, p. 16). Grosso modo, a atitude natural caminha entre coisas mundanas na medida em que a fenomenológica ascende, a partir da redução, aos fenômenos subjetivos de consciência.

No código da atitude natural²⁸ a consciência dirige-se ao objeto puro e simples, possuidor de determinações naturais e livres de qualquer subjetivismo. A *démarche* fenomenológica, ao contrário, direciona-se ao objeto em seu sentido intencional, ao objeto enquanto manifestação subjetiva a um Eu transcendental²⁹. Reportamo-nos aos comentários da obra de Husserl porque seu autor entrega uma chave de leitura muito valiosa caso queiramos compreender a fenomenologia realizada na França. Os apontamentos de Moura indicam que o espanto dos leitores ante a “guinada idealista”, todas as “extravagâncias” com as quais a fenomenologia transcendental de Husserl é censurada, só tem razão de ser quando interpretamo-la sob a ótica da ontologia³⁰. Para o comentador em questão, o suposto idealismo seria apenas o produto de

²⁸ “A orientação natural é aquela em que nos situamos espontaneamente na nossa vida cotidiana, quando nos dirigimos às coisas para manipulá-las. Ela é também a orientação em que se situa o cientista, quando este se dirige às coisas ou ao mundo para conhecê-los, discernindo suas propriedades e relações ‘objetivas’. Na orientação fenomenológica, ao contrário, o interesse não se dirige às ‘coisas’ mas sim aos ‘fenômenos’, quer dizer, aos múltiplos modos subjetivos de doação graças aos quais temos consciência dos objetos. É apenas quando nos situamos nessa orientação que operamos a ‘redução fenomenológica’, quer dizer, a transição da investigação das ‘coisas’ para a consideração dos seus ‘fenômenos’” (MOURA, 2006, p. 16). Ainda: “(...) a mesma confusão entre as duas ‘orientações’, que está na origem da apresentação da fenomenologia como uma reedição atualizada do idealismo ‘subjetivo’ de Berkeley, está também na raiz da apresentação da fenomenologia como um método de conhecimento de regiões ‘objetivas’, que disputaria com as ciências a melhor compreensão da ‘realidade’. A fenomenologia – continua Moura – seria um método ‘descritivo’ que se encarregaria de fornecer as ‘verdades’ que a ciência nos omite, mas no mesmo sentido em que a ciência as diz: ela seria um saber sobre o ‘mundo existente’, sobre o mundo ‘concreto’, como já foi de bom tom se referir àquela parcela da realidade que se furtava à ‘abstração’ científica, ou que era pura e simplesmente desconhecida pela ciência, sempre siderada apenas pelas ‘leis gerais’.” (MOURA, 2006, p. 17).

²⁹ Nessa senda, as questões eminentemente transcendentais sobre a possibilidade do conhecimento transcendente “(...) não podem ser colocadas a partir de um Ego apreendido como alma, quer dizer, a partir de um Ego que, enquanto pertencente ao mundo, supõe já a percepção do mundo, supõe um conhecimento transcendente.” (MOURA, 1989, p. 162-163).

³⁰ “Ao mesmo tempo em que a fenomenologia se restringe a ser apenas uma análise das condições da objetividade, ela não deixa de reconhecer a existência de um ‘sentido’ da experiência, que ela não pode comentar, mas que nem por isso deixa de ser o campo de questões legítimas, merecedoras de uma disciplina *separada* da fenomenologia.” (MOURA, 1989, p. 241). Em outras palavras, a fenomenologia, diferentemente da ontologia, não vai explicitar a origem do ser, mas a origem do “ser-objeto”.

uma confusão entre estes dois tipos de orientação diante do mundo, entre dois tipos distintos de realidade:

É exatamente essa diferença que Husserl sublinha ao afirmar que a árvore ‘pura e simples’ pode queimar, pode resolver-se em seus elementos químicos, enquanto a árvore como objeto intencional, como ‘sentido’ que pertence à percepção, não pode queimar, não tem elementos químicos, não tem propriedades reais (...). As verdades fenomenológicas não são ‘opiniões’ sobre o mundo existente, a redução fenomenológica será por definição a proibição de se fazer qualquer afirmação sobre o mundo ‘puro e simples’. (MOURA, 2006, p. 17).

Por conseguinte, em defesa da estrita ortodoxia husserliana, o autor do prefácio de *Ideias* dirá que a fenomenologia se alargou imprudentemente porque ela teria se trasmudado em um saber sobre o mundo concreto, o mundo existente, sobre o ser: “fazia-se fenomenologia de tudo”³¹. Sem poupar os supostos fenomenólogos franceses, Moura acusa-os de não praticarem uma fenomenologia que é essencialmente uma investigação crítica do conhecimento que, em sua raiz, nada tem a ver com o método de compreensão da realidade: a fenomenologia de Husserl atém-se especificamente aos problemas gnosiológicos, a possibilidade do conhecimento, ao problema da correlação entre constituinte e constituído. Entretanto, a confusão entre essas duas atitudes conduz alguns filósofos a exacerbarem com a fenomenologia, aplicando-a como método de análise do real³². Ora, neste caminho irregular, Sartre praticaria uma “fenomenologia heterodoxa” por aplicá-la “como um método de conhecimento de regiões ônticas”, por não estar preocupado com a verdadeira função da fenomenologia, ou seja, a fundamentação última do saber a partir de uma crítica da razão. Ainda, é preciso lembrar que a fenomenologia, tal como Sartre a compreende, é um método que pretende descrever os fatos em si tal como se revelam em sua aparição diante da consciência o que, obviamente, promove um retorno às coisas mesmas e uma purificação da imanência. No entanto, no que concerne à elucidação deste retorno às coisas mesmas, frequentemente reivindicado por Sartre, Moura (1989, p. 22) argumenta:

Mas quais são, afinal, as “coisas” às quais se trata de retornar? Aqui, (no caso da fenomenologia de Husserl) não está em questão um retorno às coisas propriamente

³¹ Moura, ao insistir sobre a “confusão” entre atitude natural e atitude fenomenológica asseverará: “Logo, quando se interpreta a fenomenologia como um método aplicável a vários domínios, como um método de conhecimento de regiões ônticas, que concorreria com outros métodos para nos dar a última palavra sobre o ‘real’, o ‘homem’ ou a ‘sociedade’, é porque não se deu à noção de *Einstellung* (atitude) todo o seu peso.” (MOURA, 1989, p. 24).

³² “Foi assim que nos anos 1950 se fez fenomenologia de tudo, mais ou menos como nos anos 1970 se iria fazer ‘semiologia’ de tudo, ou, logo depois, análise ‘estrutural’ de tudo. Sartre não disfarça a forte impressão que lhe causou o relato de Raymond Aron, contando-lhe que na Alemanha fenomenológica de então, se podia fazer a ‘descrição’ de um copo em uma mesa de bar, - e que isso era... ‘filosofia’! Assim como a literatura da época não nos poupou de páginas infindáveis e aborrecidas, que ‘descreviam’ com todos os seus detalhes, presumivelmente infinitos, uma maçaneta de porta ‘concreta’. Mas o que Husserl teria a ver com tudo isso? Rigorosamente nada.” (MOURA, 2006, p. 17 – 18).

ditas, compreendidas como objetos, regiões objetivas ou qualquer ser ôntico, como supuseram os primeiros discípulos de Husserl, seduzidos aqui mais pelo significado corrente das palavras do que pelo contexto de seu uso e pela problemática expressa do autor. No prefácio de 1913 às *Investigações*, Husserl já respondia explicitamente a essa miopia de seus seguidores. O método intuitivo exigido pela filosofia faz apelo às ‘as coisas elas mesmas’, mas às ‘coisas’ que nela estão em questão, ‘quer dizer, ao conhecimento ele mesmo’, ao conhecimento em sua doação intuitiva. (...) E as *Investigações* não deixavam dúvidas quanto a isso, quando indicavam que a desejada ‘claridade filosófica’ em relação às proposições lógicas era obtida através da evidência sobre a essência dos modos de conhecimento, que desempenham um papel na efetuação dessas proposições. O ‘retorno aos objetos’ não é assim senão o retorno aos atos através dos quais se tem um conhecimento dos objetos. (MOURA, 1989, p. 22)

Sob este horizonte de leitura, à ontologia compete o conhecimento das regiões objetivas, suas essências e suas singularidades eidéticas, e já à fenomenologia compete elucidar a operação da consciência; seu campo de investigação e de trabalho “não é constituído pelas regiões objetivas ‘mas pela consciência transcendental e por todos os seus eventos transcendentais’” (MOURA, 1989, p. 23): a fenomenologia é uma *fenomenologia da razão* e não uma *fenomenologia do ser*: ela se limita necessariamente ao problema do conhecimento, ela é “essencialmente uma investigação crítica do conhecimento e por isso mesmo ela não falará do mundo (...)” (MOURA, 2006, p. 18). Ora, diante de um ponto de vista estritamente ortodoxo como este, Sartre certamente teria trabalhado com a fenomenologia a partir de um ponto de vista míope, sob a rubrica da atitude natural. E afinal, o que Husserl teria a ver com esta “fenomenologia sartreana”? “Rigorosamente nada” (MOURA, 2006, p. 18). Porém, é preciso lembrar que o autor de *La transcendance de l’Ego*, implicitamente, deixa de lado uma série de “momentos” da *démarche* fenomenológica husserliana tal como, por exemplo, aqueles múltiplos modos subjetivos de doação pelos quais temos consciência de um objeto, “objeto tal como este se manifesta *subjetivamente* a um eu, segundo seus distintos modos de doação ou fenômenos” (MOURA, 2006, p. 16)³³. Da fenomenologia husserliana, Sartre resgata a definição da consciência como “consciência de...” a fim de extirpar o idealismo e o realismo; ele pinça apenas os elementos teóricos necessários em sua contenda contra aquelas teorias da interioridade da qual falávamos. Doravante, o projeto filosófico sartreano de um “retorno ao concreto”, “às coisas mesmas”, somente viabiliza-se caso excluamos os “elementos idealistas” do pensamento de Husserl:

A redução fenomenológica e a análise constituinte, a animação da hylé por uma visada noemática em busca de preenchimento, a atenção dada aos modos específicos

³³ “Essa noção de fenômeno levará Husserl a uma compreensão bem determinada daquilo que é um *objeto*, seja no domínio de nossa vida perceptiva, seja na esfera da linguagem. (...) Podemos variar nossas perspectivas sobre esse objeto, mas ele sempre nos será dado segundo um ou outro modo subjetivo de doação. Nós nunca temos acesso à ‘coisa mesma’, se entendermos por isso um ser sem perspectivas subjacentes a este ser que nos é dado por perspectivas.” (MOURA, 2006, p. 21).

de implicação intencional que permitem ao sujeito impor diferentes sentidos a uma mesma matéria, enfim, o conjunto dos temas negligenciados por Sartre pertence à “filosofia confortável da imanência.” (COOREBYTER, 2000, p. 51).

Mesmo que Sartre desenvolva seu pensamento através da fenomenologia alemã, ele o faz sob este *fundo de concretude* que assevera a relação íntima entre a consciência e o objeto (momento transcendental e momento empírico). Ainda que “essas objeções não representam uma dificuldade a ponto de tornar necessário reescrever a ‘ciência da consciência pura transcendental’” (MOUTINHO, 1995, p. 116), ainda que ele se afirme husserliano, tudo isso não indica que Sartre não cessará de pontuar a relação entre a consciência e o objeto a partir da concretude: se excluimos a consciência excluimos o mundo, se excluimos o mundo excluimos a consciência. A relação de necessidade entre estes dois seres (consciência e mundo) marca a originalidade do projeto fenomenológico do autor em comento. Assim sendo, a intencionalidade – compreendida pelas lentes de Sartre – é também um recurso elementar contra a guinada idealista marcada pelos parágrafos de *Ideias*. Se na primeira edição das *Investigações*, Husserl identifica o Ego a uma produção sintética e transcendente da consciência, em *Ideias*, livro que aparece por volta dos anos 1913, ele renova a tese da necessidade do Eu transcendental. . O § 57 - “Questão: o eu puro pode ser posto fora de circuito?” - da obra de 1913 é capital para que possamos compreender os motivos da censura postos em prática em *TE*. Aproximando-se do argumento de estilo kantiano em favor do Eu puro, Husserl afirma sua necessidade: depois de efetuada a redução transcendental não encontramos o eu puro em parte alguma do fluxo dos vividos, nem como um vivido entre outros vividos, nem como parte própria de um vivido. Portanto, o eu parece estar ali de maneira constante e até necessária, e essa constância não é, manifestamente, a de um vívido que persiste estupidamente, a constância de uma ‘ideia fixa’. “Ele faz parte, ao contrário, de cada vívido que chega e se esco” (HUSSERL, 2006, p. 132), donde se segue a conclusão de que *o eu penso deve poder acompanhar todas as minhas representações*.

Sartre, não obstante, afirmando que a consciência, a partir da intencionalidade, é sempre consciência de (...), teria metamorfoseado esta fórmula, dando a ela um sentido capaz de extirpar com o ser interior preservado por Husserl. Tal como compreende o intelectual francês, a consciência não é senão consciência de qualquer coisa, sem dentro e fora ela é incapaz de “alojar” em seu vazio tanto os objetos quanto o Eu. No itinerário traçado desde *Intencionalidade* e seguido por *TE*, ter consciência significa tropeçar em uma presença, apreender o ser do fenômeno a partir de sua objetividade: vê-se que o país do idealismo transcendental deixa de ter cidadania legítima nesta filosofia, “o Eu transcendental é a morte

da consciência” (SARTRE, 2003, p. 98). Se no ato de apreensão dos vividos a consciência realiza sua auto-unificação, Husserl, de acordo com a leitura de Sartre, estaria sendo infiel à intencionalidade operada pela consciência, teria colocado em apuros a própria translucidez vazia da imanência. Doravante, ao guiar-se pela leitura de *Lições para uma fenomenologia da consciência íntima do tempo* e pela primeira edição das *Investigações*, Sartre almeja reestabelecer a não necessidade do Eu puro em detrimento à dinâmica da imanência intencional. Afastando todo e qualquer resquício de interioridade na consciência deve-se, portanto, “mostrar que o Ego não está nem formalmente e nem materialmente *na* consciência: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo tal como o Ego de outrem” (SARTRE, 2003, p. 94). Ao reestabelecer os limites da egologia, *TE* finda por distinguir entre os objetos e os métodos próprios da fenomenologia e da psicologia; em outros termos, a crítica endereçada ao filósofo alemão desdobra-se na análise crítica do psíquico. Assim sendo, a radicalização da intencionalidade conduzirá Sartre a estabelecer o Ego como um objeto psíquico apreendido e constituído a partir daquilo que ele denominará de reflexão impura.

Referências

DE BEAUVOIR, Simone. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, “Folio”, 1980.

DE COOREBYTER., Vincent. “Introduction”, in: SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Paris: Vrin, 2003.

_____. *Sartre face à la phénoménologie: Autour de “L'intentionnalité” et “La transcendance de L'ego”*. Bruxelles: Éditions OUSIA, 2000.

CONTAT, M. & RYBALKA, M. *Les écrits de Sartre*. Paris: Gallimard, 1970.

DERRIDA, Jacques. *La voix et le phénomène*. Paris: Ed. PUF, 2004.

HUSSERL, Edmund. *A ideia da Fenomenologia*. Tradução de Artur Morão, Lisboa: Edições 70, 2008.

_____. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. Tradução de Marcio Suzuki, prefácio de Carlos Alberto Ribeiro de Moura. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

_____. *Leçons pour une phénoménologie de la conscience intime du temps*. Traduit de l'allemand par Henri Dussort, Paris: PUF, 2013.

MOURA, Carlos Alberto Ribeiro. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: ed. Nova Estella, 1989.

_____. “Prefácio”, in: HUSSERL, Edmund. *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica. Introdução geral à fenomenologia pura*. São Paulo: Ed. Idéias e Letras, 2006.

MOUTINHO, L.D. *Psicologia e fenomenologia em Sartre*. São Paulo, USP: tese de dissertação de mestrado, 1993.

SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

_____. “Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité”, in: *Sartre, La transcendance de l'Ego et autres textes phénoménologiques*. Texte introduits et annotés par V. de Coorebyter. Paris: J. Vrin, 2003.

WORMS, Frédéric. *La philosophie en France au XXIème siècle. Moments*. Paris: Gallimard, 2009.

A FENOMENOLOGIA DA EXPERIÊNCIA DO MAL NO PENSAMENTO DE EMMANUEL LEVINAS

Edvaldo Antonio de Melo*

Resumo

Este artigo tem como objetivo investigar a questão do mal no pensamento de Emmanuel Levinas, a partir de dois elementos fundamentais: o sofrimento e a transcendência, na proximidade do Outro. À guisa de conclusão, o texto aponta para alguns elementos presentes no pensamento de Levinas que podem ser aproximados do pensamento de Paul Ricoeur.

Palavras-chave: mal, sofrimento, transcendência, proximidade.

Resumé

Cet article vise à étudier la question du mal dans la pensée d'Emmanuel Levinas, de deux éléments fondamentaux: la souffrance et de la transcendance, à proximité de l'Autre. En conclusion, le texte souligne certains éléments présents dans la pensée de Levinas qui peuvent être approchée à partir de la pensée de Paul Ricoeur.

Mots-clés: mal, souffrance, transcendance, proximité, Levinas.

Introdução

A questão do mal sempre incomodou a humanidade. Pode-se dizer que a questão do mal está intimamente unida ao próprio início da filosofia, na atitude de *admiração*, do maravilhar-se, e também no *espantar-se* diante do próprio evento do nascer, do viver e do sofrer. No descontentamento das respostas atribuídas aos deuses e ao próprio *destino*, o homem procura uma razão de ser para a existência e tudo a ela inerente. É neste momento que emerge uma espécie de paradoxo: a quem atribuir o mal? Por que sofremos? Sem uma prévia justificativa, mas para livrar Deus de tamanha culpa e, ao mesmo tempo, procurando salvar o próprio uso da liberdade humana, atribuiu-se o mal ao livre arbítrio. Esta resposta, de influência cristã, acompanhou a humanidade por longos anos.

No contexto do século XX, movido pela experiência vivida nas duas Guerras Mundiais e, sobretudo, nos campos de concentração, a questão do mal é retomada sob o viés da fenomenologia, através da qual o que era atribuído à simples “fraqueza da vontade humana” ganha “carnalidade ética”. Não dá mais para sustentar aquela pretensão de justificativa

* Mestre em Filosofia pela Pontifícia Universidade Gregoriana e atual coordenador do Curso de Filosofia da Faculdade Arquidiocesana de Mariana – “Dom Luciano” – FAM.

“racionalista”, seja a modo grego, e nem a modo da Teodiceia de Leibniz e que perpassou toda a modernidade.

E assim, ao se deparar com a questão do mal *na sua própria pele*, e, para lembrar Husserl, “em carne e osso”, o homem tem de assumir, suportar o peso da dor, mesmo lá onde a consciência, em princípio, não tem nada o que fazer. É neste sentido que surge o pensamento de Levinas³⁴, relendo o próprio *drama* da condição humana no mundo, marcado pelas guerras e violências causadas pelo ódio do próprio homem. A partir desta releitura, Levinas procura integrar o sofrimento humano na *proximidade do Outro*, que surge como uma abertura, uma *transcendência* para a questão do mal³⁵. Trata-se de pensar numa “arquitetônica do mal”, não a modo ontológico ou metafísico, mas sob o viés da ética da alteridade, onde se desenha o *traço* do próprio sofrimento humano.

1. O mal como “excesso de ser”, apesar da consciência

No texto “Sofrimento inútil”, Levinas, primeiramente, faz uma fenomenologia do mal, caracterizando-o como “excesso de ser”. O autor parte de uma constatação: “O sofrimento é, certamente, na consciência, um *dado*, um certo ‘conteúdo psicológico’³⁶, como o vivido da cor, do som, do contato, como qualquer outra sensação. Mas, neste próprio ‘conteúdo’, ele é um ‘apesar da consciência’, o inassumível” (EN, p. 128).

O autor entende este “excesso”, não da ordem do meramente quantitativo, mas do que evoca saída, que ultrapassa a medida. Trata-se do excesso em sua própria *quididade*. Há uma nota muito importante em seu texto: “na sua malignidade de mal, o mal é excesso. (...) o mal não é excesso porque o sofrimento pode ser forte e, assim, ir além do suportável” (DVI, p. 174). Nota-se aqui a crítica de Levinas ao pensamento de Kant e Heidegger.

³⁴ Três textos podem ser apontados como uma arquitetônica do mal em Levinas: “Sobre a evasão” (*De evasion* – 1935), no qual o autor faz uma análise fenomenológica da “vergonha”, da “náusea” e do horror do *Il y a (es gibt)* que caracteriza o ser anônimo de Heidegger, como a noite da insônia; “Da Existência ao Existente” (*De l’existence à l’existence* – 1947), no qual o existir humano ganha significação na presença do corpo vivo no mundo; e “O tempo e o Outro” (*Le temps et l’autre* - 1947), no qual o autor encontra na alteridade, pensada a modo feminino, a saída para angústia, para a neutralidade do ser.

³⁵ Para este artigo, utilizaremos basicamente dois textos, intitulados: “O sofrimento inútil” (*La souffrance inutile*), presente na obra *Entre nós: ensaio sobre a alteridade* (sigla EN nas citações) e “Transcendência e mal” (*Transcendance et mal*), presente na obra *De Deus que vem à ideia* (sigla DVI nas citações).

³⁶ Na lógica da herança heideggeriana de *Ser e Tempo*, Levinas, na obra *O tempo e o outro*, analisa o sofrimento como “sofrimento de si”. O sofrimento é caracterizado: pela incapacidade de fugir dele, pela incapacidade do nada e pela proximidade da morte (LEVINAS, 1993, p. 110). A morte para Heidegger, “é a possibilidade da impossibilidade”; para Levinas, a morte “é a impossibilidade da possibilidade” (LEVINAS, 1993, nota 5, p. 111).

Diferente da síntese kantiana³⁷ do *eu penso*, que é capaz de reunir os *dados* numa ordem e convergir em sentido, sob as formas *a priori*, para Levinas, o sofrimento/a dor não é da ordem da síntese, pelo contrário, a dor é o que desordena a ordem e o próprio desordenamento (EN, p. 128). Neste sentido, a essência “qualitativa” do mal está na sua própria *não-integrabilidade* (a não-integrabilidade do não-integrável). Não se trata de pensar aqui numa questão da ordem da consciência, pois diz Levinas: “em seu apesar-da-consciência, no seu mal, o sofrimento é passividade” (EN, p. 129).

Além de Kant, Levinas também critica Heidegger, que dá acento à angústia do *Dasein*: “a angústia é a ponta aguda no coração do mal” (DVI, p. 173). E continua o autor:

as modalidades da própria angústia estariam na doença, no mal da carne viva, em estado de envelhecimento e de corrupção, no definhamento e no apodrecimento: a angústia seria por elas e nelas; ela estaria, por assim dizer, no morrer vivido e na verdade desta morte inesquecível, irrecusável, irremissível; na impossibilidade de dissimular-se – na própria não-dissimulação e, talvez, no desvelamento e na verdade por excelência, no aberto por natureza, na insônia original do ser; na corrosão da identidade humana, que não é um inviolável espírito abatido de um corpo perecível, mas a *incarnação*, em toda gravidade de uma identidade que se altera em si mesma (DVI, p. 173).

E assim, conclui-se que o mal situa-se na ex-cedência do ser: “é no *excesso* do *mal* que a preposição *ex* significa, em seu sentido originário, a própria exceção, o *ex* de toda exterioridade” (DVI, p. 175). Diante do fracasso da Teodicéia, o caminho encontrado por Levinas para enfrentar o mal não é o caminho da ontologia, mas o da ética da alteridade, que entende o sofrimento na sua passividade.

2. A proximidade do Outro e o sofrimento como passividade

É na proximidade do Outro, como expressa Levinas no texto “Linguagem e proximidade” presente na Edição inédita de *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger* de 1967, e depois retomado quase na íntegra na obra *Autrement qu'être*, de 1974, que entendemos o sentido da passividade no sofrimento, na dor. Nestes textos, diferentemente da consciência do “visar uma coisa” a modo husserliano, Levinas busca outra ordem de relação, chamada por ele de linguagem da carícia, da maternidade e da fraternidade, que se fundamenta na linguagem originária do “dom” de si ao *outro*.

³⁷ Para ver outros elementos da crítica de Levinas a Kant, conferir também DVI, p. 167-168: Kant separa o pensamento do conhecer ao distinguir ideia e conceito, razão e entendimento; a ilusão transcendental está no drama de uma aspiração ao ser; descobre uma *boa vontade* que procede de uma liberdade situada acima do ser e aquém do saber e da ignorância.

No evento da proximidade, o imediato do sensível não é da ordem do saber, nem da ordem da tematização e dos conceitos, mas é *pele e rosto* humano. Levinas chega a fazer uma espécie de “fenomenologia da pele”, na qual diz: “a pele acariciada não é a proteção de um organismo, simples superfície do ente; ela é a distância entre o visível e o invisível, quase transparente, mais fina que aquilo que justificaria ainda uma expressão do invisível pelo visível” (LEVINAS, 1974, p. 143, tradução nossa)³⁸.

E assim, na relação com o próximo, “a carícia é unidade da aproximação e da proximidade” (LEVINAS, 1997a, p. 281), de tal modo que na presença do próximo aflora-se também uma ausência, mostrando o caráter ambivalente da própria carícia. Na dinâmica da proximidade se entende a dor, o sofrimento “apesar da consciência”. Não se trata mais de fazer *ato de consciência*, mas de, na adversidade, *sofrer*, “e até sofrer o sofrer, pois o ‘conteúdo’, do qual a consciência dolorida é consciente, é precisamente esta adversidade mesma do sofrimento, seu mal” (EN, p. 129).

O sofrimento é passividade: “uma modalidade – significando como *qüididade* e, talvez, como o lugar em que a passividade significa originalmente, independente de sua oposição conceitual à atividade” (EN, p. 129). A passividade como entende Levinas não é o reverso da atividade. A passividade é mais profunda que a receptividade de nossos sentidos, que já é atividade de acolhimento. No sofrimento, a sensibilidade é vulnerabilidade. Deste modo, para entendermos o sofrimento, passemos da mera investigação do gozo a um ponto fundamental, ou seja, à linguagem da vulnerabilidade e do contato, da sensibilidade na sua “*ex-posição*” ao *outro*, que são os termos da própria proximidade. Trata-se de um *outro modo que ser*, que se “*ex-põe*” de modo *epifânico* na linguagem da proximidade.

Nas palavras do próprio Levinas: “no aparecer do mal, na sua fenomenalidade originária, na sua qualidade, anuncia-se uma modalidade, uma maneira: o não-encontrar-lugar, a recusa de todo acordo com (...). É a transcendência que se anuncia neste sentido!” (DVI, p. 175) Pode-se sair do ser e ser próximo? “Eis o tema de uma pesquisa que não coloca Deus como um ser maior nem como um outro humano que é próximo, mas que quer, antes de falar de Deus, dizer a proximidade, descrever o de onde vem a voz e como se desenha o traço” (LEVINAS, 1987, p. 32, tradução nossa)³⁹. Neste “não-lugar” do rosto surge o sentido da transcendência, da própria significância do sofrimento.

³⁸ *A peau caressée n'est pas la protection d'un organisme, simple surface de l'étant; elle est l'écart entre le visible et l'invisible, quasi transparent, plus mince que celui qui justifierait encore une expression de l'invisible par le visible.*

³⁹ *[...] voilà le thème d'une recherche qui ne pose pas Dieu comme un être très grand ni comme un Autre humain plus grand que tout prochain, mais qui veut, avant de parler de Dieu, dire la proximité, décrire d'où vient la voix et comment se dessine la trace.*

3. O fracasso da Teodicéia e o sentido da transcendência

O nome Teodicéia foi dado por Leibniz, mas ela é tão antiga quanto certa leitura da Bíblia. “Ela dominava a consciência do crente que explicava suas infelicidades pelo Pecado ou, ao menos, por seus pecados” (EN, p. 136). “Eu asseguro a paz e sou o autor do Mal: eu, o eterno, faço tudo isto” (Isaías 45,7).

Um dos pontos fundamentais em Levinas está no modo como ele entende o fracasso da Teodicéia a partir do sofrimento do justo. Levinas recorre à literatura sapiencial bíblica, em especial, ao livro de Jó⁴⁰ e ao “servo sofredor” do profeta Isaías, elementos para pensar a questão do mal.

Assim diz Levinas: “Todo o sentido da derrisória teodicéia dos amigos de Jó está talvez no fato de que a transcendência seja o injustificável do qual o acontecimento concreto seria a malignidade do mal” (DVI, p. 175)⁴¹. A análise da fenomenologia do mal faz emergir a ambiguidade do sofrimento. Como conciliar a onipotência divina com a presença do mal? Diante do escândalo do mal presente na história, como pensar num reino dos fins transcendentais? Esta é a inquietação de Levinas: “a desproporção entre o sofrimento e toda a teodicéia mostra-se em Auschwitz com uma clareza que ofusca os olhos” (EN, p. 136).

A questão do genocídio nazista do povo judeu incomoda Levinas. Tudo se configura, segundo ele, na inumanidade de nosso tempo, na qual está a fonte de toda imoralidade (EN, p. 138). De modo irônico, diz: “se Deus estava ausente nos campos de extermínio, o diabo aí estava bem evidentemente presente” (EN, p. 139).

Eis a questão filosófica que se coloca: a do inútil, que aparece na sua malignidade profunda, através dos acontecimentos do século XX, concerne ao sentido que podem ainda conservar, após o fim da Teodicéia, não à religiosidade, mas também à moralidade humana da bondade (EN, p. 139).

Neste sentido, para o nosso autor, a leitura da Teodicéia é justificada por certa leitura da Bíblia (História Santa), mas Levinas acredita que outra leitura é possível. E assim, é possível apontar dois elementos: A) A fidelidade de Jó a Deus (Jó II, 10); B) A fidelidade de Jó à ética

⁴⁰ Tanto Levinas quanto Paul Ricoeur e também Philippe Nemo entendem o fracasso da Teodicéia a partir do “sofrimento do justo” presente no sofrimento de Jó. Para o entendimento da temática em questão, ler: NEMO, 1999, cap. III, intitulado “L’excés du mal”; RICOEUR, 1988; bem como EN, p. 131 e DVI, p. 172.

⁴¹ Segundo NEMO (1999, p. 8): “Job met seulement l’accent sur la dissymétrie quei existe entre Dieu et lui”. Nesse sentido, pode-se afirmar com NEMO (1999, p. 105): “L’ontologie est bouleversée”.

(Jó XXVII, 5-6); apesar de seus sofrimentos sem razão, e de sua oposição à Teodicéia de seus amigos.

Levinas chega à constatação do fracasso da Teodicéia após concluir que a moral da recompensa e do castigo não dá conta de explicar a questão do justo sofredor. A surpresa está em reconhecer que o mal ultrapassa não só a nossa capacidade de apreender, mas também nos instiga a perguntar pelo sentido que não é da ordem da síntese, da unidade de significação racional, mas situa-se numa proximidade que é da ordem da alteridade, radical exterioridade:

O mal do sofrimento – passividade extrema, impotência, abandono e solidão – não é ele também o inassumível e, assim, por sua não-integração na unidade de uma ordem e de um sentido, a possibilidade de uma cobertura e, mais precisamente, daquela em que passa uma queixa, um grito, um gemido ou um suspiro, apelo original por auxílio, por socorro curativo, pelo socorro do outro eu, cuja alteridade, cuja exterioridade prometem salvação? (EN, p. 131).

3.1. O socorro da alteridade: o além de sentido no inter-humano

Na perspectiva ética do inter-humano, Levinas analisa o sofrimento *de outrem* e o sofrimento *em mim*:

[...] faz-se uma diferença radical entre o *sofrimento em outrem* no qual é, para *mim*, imperdoável e me solicita e me chama, e o sofrimento *em mim*, minha própria aventura do sofrimento, cuja inutilidade constitucional ou congênita pode tomar um sentido, o único de que o sofrimento seja susceptível, tornando-se um sofrimento pelo sofrimento, mesmo inexorável, de alguém (EN, p. 132-133).

Neste sentido, constata-se que o “contrato social”, a modo de Hobbes, é necessário, porém insuficiente para instaurar a ordem inter-humana. A proximidade de Outrem é anterior ao “comércio interpessoal” estabelecido nos costumes. Não-indiferença de uns para com os outros, mas numa responsabilidade de uns para com os outros.

A tese defendida por Levinas no texto “Sofrimento inútil” é a seguinte: “É na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenômeno da dor inútil” (EN, p. 142).

Afinal, o modo como iniciamos o texto, a partir do excesso do ser, consegue responder à questão do mal? Tudo leva a pensar que não. Segundo nosso autor, “o conteúdo do mal não seria esgotado pela noção de excesso” (DVI, p. 176). O que Levinas descobre num segundo momento? Uma intenção:

O mal me atinge como se ele me procurasse, o mal me agride como se houvesse uma visada por trás da má sorte que me persegue, ‘como se alguém se assanhasse

contra mim’, como se houvesse malícia, como se houvesse alguém. (...) Em todo caso, interpelação de um Tu e entrevisão do Bem por trás do Mal (DVI, p. 176).

Neste sentido, Levinas se pergunta: “A primeira questão metafísica não é mais a questão de Leibniz: ‘Por que existe algo e não o nada?’”, mas: Por que existe o mal e não antes o bem?” (...) É a des-neutralização do ser ou o além do ser. A diferença ontológica é precedida pela diferença entre o bem e o mal. A diferença é esta última, é ela a origem do significativo (*sensé*)” (DVI, p. 177). Afinal, a tese de Levinas aponta para a questão do sentido que começa na relação da alma com Deus e a partir de seu despertar pelo mal. Ora, pode-se concluir dizendo que o sentido implica esta relação transcendente: o bem e o mal enquanto relação que excede o mundo e o orienta. Esta é a diferença que existe entre o bem e o mal. Deste modo, “prioridade do ético em relação ao ontológico” (DVI, p. 178).

O pensamento, portanto, que se dirige para Deus implica diferentes modalidades do desconcerto do Mesmo pelo Outro, a-Deus, cuja ideia do ser, diante da glória, se eclipsa.

3.2. A Transcendência entendida como o “totalmente outro”

Como pode um pensamento ir além do mundo e, ao mesmo tempo, significar “o totalmente outro”? (DVI, p. 169) “Como toma sentido um *nada* que não seja unicamente a negação da negação, a qual ‘conserva’ (*aufhebt*) o ser que ela renega? Como toma sentido a diferença de uma alteridade que não repousa sobre algum fundo comum?” (DVI p. 170).

Levinas constata as novas possibilidades abertas com a *fenomenologia husserliana*: por um lado, solidariedade entre todo inteligível e as modalidades psíquicas *pelas* quais e *nas* quais ele é pensado: uma *eidética da consciência pura*; por outro, a confiança na ideia da estrutura irreduzível do psiquismo, animada pela referência à doação de sentido (*Sinngebung*) que a própria fenomenologia nos educou a buscar.

Com a *novidade heideggeriana* que vai ao “nada” a partir da angústia vivida, Levinas entende a modalidade do psiquismo que leva mais longe que a negação (DVI, p. 171): valoriza a *Diferença ontológica* (entre ser e ente) do qual o pensamento contemporâneo é devedor, porém, o *outro* e esta *diferença* estão no plano do *sem-fundo comum*; que, no fundo, vibra nos sons.

A título de provocação, Levinas pergunta se, depois da morte de Deus proferida por Nietzsche, isto já não deveria fascinar os filósofos, pois o significativo (*sensé*) não encontra

mais lugar. O sentido do ser a modo verbal heideggeriano ainda permite pensar um Deus transcendente a partir do além do ser?

É através da análise do “mal vivido no sofrimento de Jó” (DVI, p. 172-173) que Levinas encontra elementos para pensar o sentido do mal. A insistência na angústia como acontecimento subjacente ao sofrimento, do mesmo modo que em Heidegger, a angústia se interpreta como desvelamento do nada, como ser-para-a-morte. Para Levinas, reinterpretando Nemo, no entrelaçamento entre a angústia e o mal, surge uma nova dimensão de sentido, cuja significância “conduz para um *além* que nem a negação, nem a angústia dos filósofos da existência concebem” (DVI, p. 174).

Ao apontar para este *além* do sentido do mal, Levinas ressalta também a ambiguidade do problema do mal (DVI, p. 182): a ordem abalada pelo Mal é restabelecida, mas mantendo as suas fissuras numa alternância: recuperação – ruptura, saber – sociabilidade. E assim, diferentemente da síntese, a modo kantiano, ou da justificativa a modo ontológico, o mal ganha *sentido* e significância no face-a-face com o próximo.

À Guisa de Conclusão

A modo clássico, num primeiro momento, podemos concluir dizendo que a questão do mal sempre fora vista sob o viés do bem na vida ética: *bonum faciendum, malumque vitandum*. Neste sentido, só o *bem* confere *realidade* ao agir humano como agir ético (VAZ, 2000, p. 127-128). Nesta perspectiva, talvez a saída mais prudente seria a de Gabriel Marcel, conforme constata o pensador Henrique Cláudio de Lima Vaz (2000, p. 135) que o mal é *problema* e *mistério*:

O *mal* é *problema* na medida em que nossa razão se interroga sobre sua natureza e sua causa. É *mistério* na medida em que nos penetra, nos envolve e se abre dentro de cada um de nós e na história humana em profundidades verdadeiramente misteriosas, de sorte a não podermos nos distanciar dele para *objetivá-lo* como simples *problema*. Diante do *mistério* do *mal* a Filosofia e a Ética se declaram impotentes. Como compreender pela simples razão, por exemplo, o abismo do *mal* que se abriu em Auschwitz e em tantas operações contemporâneas de genocídio?

Num segundo momento, sob o viés da hermenêutica e da própria fenomenologia, uma outra saída para o mal seria com Paul Ricoeur (1988), constatando também o fracasso da dialética.

Embora com as devidas ressalvas e críticas, Paul Ricoeur faz uso do que Karl Barth⁴² chama de “estágio da dialética ‘quebrada’” para criticar a Teodicéia de origem leibniziana e aponta como saída da problemática do mal a cristologia (da cruz) que *conhece* o “nada” (o mal) em Deus. K. Barth pensa um “nada” hostil a Deus não somente como privação ou deficiência, a modo agostiniano, mas um *nada* de corrupção e destruição.

Enfim, ainda com Paul Ricoeur sobre a questão do mal, constatamos que este não é de natureza meramente especulativa, mas envolve o pensamento, a ação (sentido moral e político) e uma transformação espiritual dos sentimentos.

Primeiramente, quanto ao *pensar*: por quê? Diante do fracasso da retribuição e da ontoteologia (da Teodicéia) bem como da dialética negativa de Hegel, a questão permanece no lamento das vítimas. Em segundo lugar, no que diz respeito à *ação*: qual a origem do mal? (*unde malum?*) Está na ação, mas a pergunta aponta para a origem. “Todo o mal cometido por um ser humano, [...] é um mal sofrido por outro” (RICOEUR, 1988, p. 48); de modo prático, cabe ao homem atuar na ética e na política, contra o mal. No entanto, no tocante às catástrofes naturais, a resposta prática não basta. Enfim, quanto ao *sentir*: do ponto de vista espiritual, consiste em crer em Deus “apesar de ...”. Deus mesmo sofre em Cristo – (livro de Jó) que nos aponta para o amor a Deus por nada.

Concluimos apresentando com Levinas três momentos na fenomenologia do mal. Num primeiro momento, “o mal é excesso” (DVI, p. 174) e, em sua própria quiddidade, difere de Kant e Heidegger. Num segundo momento, “o mal como intenção”, que vem de um Tu. Trata-se da “primeira ‘intencionalidade’ da transcendência: alguém me procura. Um Deus que faz mal, mas Deus como um Tu” (DVI, p. 176-177). Na inversão da questão de Leibniz, há a prioridade do ético em relação ao ontológico: “O Tu em Deus não é um ‘outramente que ser’, mas um ‘ser outramente’” (DVI, p. 178), trata-se de pensar em “... significações do além do ser e do nada, além da realidade e da ilusão, até o des-inter-essamento” (DVI, p. 178). E finalmente, no terceiro momento da fenomenologia do mal, entende-se “o mal como ódio do mal” (DVI, p. 179), que corresponde à espera do Bem – “o amor de Deus”. Esta é uma alerta levinasiana contra o ressentimento presente já no pensamento de Nietzsche e também de Philippe Nemo. “Somente o excesso de beatitude”, conforme escreve Nemo, “responderá ao

⁴² Karl Barth (1886-1968), teólogo cristão-protestante. Segundo Paul Ricoeur, a análise de K. Barth parece se aproximar também da intuição kantiana de caráter inescrutável do mal moral entendido como “mal radica”. A modo da antiga dogmática: *permissio* (Deus permite), K. Barth usa a expressão da “mão esquerda de Deus” – o mal não é objeto da cólera de Deus.

excesso do mal”⁴³. Levinas fala de teofania: movimento que conduz do “horror do mal” à descoberta do Bem, transcendência aberta na totalidade do mundo. Não se trata de uma passagem do Mal ao Bem sob a forma de atração dos contrários, e nem da ordem dialética, que seria a Teodicéia. “O Bem que é esperado nesta ‘espera que visa infinitamente mais que este esperado’” (DVI, p. 180). Retornando ao livro de Jó: “Onde estavas [tu, Jó] quando eu criava a terra?” (Jó 38,4). Este versículo mostra a ausência de Jó na hora da criação.

Em síntese, a questão que mais toca a Levinas, a modo fenomenológico, diz respeito ao sofrimento humano. O sofrimento situa-se para *além* da consciência, na passividade do ser. A passividade aqui não se opõe à ação, é passividade na vulnerabilidade. Como expressa o próprio Levinas: “É na perspectiva inter-humana de *minha* responsabilidade pelo outro homem, sem preocupação com reciprocidade, é no meu apelo a seu gratuito, é na assimetria da relação de *um* ao *outro* que procurei analisar o fenômeno da dor inútil” (EN, p. 142). A filosofia de Levinas desemboca na significação do *um-para-o-outro*, expresso em termos de sinceridade do *dizer*. Para citar uma expressão própria da obra *Autrement qu’être*, trata-se da sinceridade do “Dizer sem Dito” (LEVINAS, 1974, p. 225), expresso no “eis-me aqui” no qual o próprio nome Deus ganha significância, pois trata-se de um testemunho que vem do ser enquanto “dom” e “gratuidade” (LEVINAS, 1974, p. 234), antes de toda e qualquer teologia⁴⁴.

Referências

LEVINAS, Emmanuel. *Autrement qu’être ou au-delà de l’essence*. La Haye: Martins Nijhoff, 1974.

———. *De l’évasion. Recherches philosophiques*, v. V, 1935-1936; rééd. introduite et annotée par Jacques Rolland. Montpellier: Fata Morgana, 1982. *Da evasão*. Trad. André Veríssimo. V. N. Gaia: Estratégias Criativas, 2001.

———. *De l’existence à l’existant*. Paris: Vrin, 1947. *Da existência ao existente*. Trad. Paul Albert Simon & Ligia Maria de Castro Simon. Campinas: Papirus, 1999.

———. *De Dieu qui vient à l’idée*. Paris: Vrin, 1982. *De Deus que vem à idéia*. Trad. Pergentino Stefano Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 2008.

⁴³ “Avec la rencontre par Job de l’excès du mal, nous ne sommes plus en relation avec le monde, mais avec un ‘donateur’ du monde...” (NEMO, 1999, p. 100).

⁴⁴ Segundo Levinas, “Bouleversant événement sémantique du mot Dieu domptant la subversion de l’Illeité; la gloire de l’Infini s’enfermant dans un mot s’y faisant être, mais déjà défaisant sa demeure et se dédisant sans s’évanouir dans le néant” (*Ibid.*, 236). Faz sentido aqui pensar em Deus fora da diferença ontológica, fora da questão do ser, mas como “dom” (MARION, 2010, p. 12).

- . *En découvrant l'existence avec Husserl et Heidegger*. Paris: Vrin, 1949. *Descobrendo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1997a.
- . *Hors sujet*. Montpellier: Fata Morgana, 1987.
- . *Le temps et l'autre*. Paris: Arthaud, 1947. *El tiempo y el otro*. Trad. J. L. Pardo Torío. Barcelona: Ediciones Paidós Ibérica, 1993.
- . *Entre nous. Essais sur le penser-à-l'autre*. Paris: Grasset & Fasquelle, 1991. *Entre nós: ensaios sobre a alteridade*. Trad. Pergentino S. Pivatto (Coord.). Petrópolis: Vozes, 1997b.
- FACKENHEIM, Emil. *Penser après Auschwitz: affirmations juives et réflexions philosophiques*. Paris: Du Cerf, 1986.
- MARION, Jean-Luc. *Dieu sans l'être*. 3e éd. Paris: PUF, 2010.
- NEMO, Philippe. *Job et l'excès du mal*. Paris: Albin Michel, 1999.
- PAIVA, M. Antonio de; DIAS, L. Fernando Pires. O enigma do mal no pensamento de Emmanuel Levinas, *Unisinos*, v. 13(2), p. 134-150, maio/agos. 2012.
- RICOEUR, Paul. *Finitude et Culpabilité II: La Symbolique du Mal*. Paris: Aubier, 1960
- . *O mal: um desafio à filosofia e à teologia*. Campinas, SP: Papirus, 1988.
- VAZ, H. C. de Lima. Nota sobre a problemática do mal. In: _____. *Introdução à Ética Filosófica II*, São Paulo: Loyola, 2000, p. 127-136.

Del inconsciente a la libertad del “yo quiero”

José Manuel Luna Conde*

Resumo

En *Del inconsciente a la libertad del “yo quiero”* el autor intenta mostrar la composición psicológica de tipo freudiano. La primera parte es un análisis de las instancias psicológicas propuestas por el psicólogo de Freiberg, mostrando que esa posición lleva a un determinismo psicológico. Mientras que en la segunda parte muestra el acercamiento de Paul Ricoeur a la teoría de Freud para mostrar algunos aspectos que se pueden criticar de esa teoría, para al final intentar mostrar cómo es posible recuperar el inconsciente en la consciencia y también la libertad.

Palabras clave: Consciencia, Es-inconsciente, libertad, Yo, Súper-yo

Abstract

In *Del inconsciente a la libertad del “yo quiero”* l'autore tenta mostrare la composizione psicologica di tipo psicanalitico. La prima parte del lavoro è un'analisi delle istanze psicologiche proposte dal psicologo di Freiberg, mostrando che quella teoria porta ad un determinismo psicologico. Nella seconda parte mostra l'avvicinamento di Paul Ricoeur alla teoria di Freud per mostrare alcuni punti criticabili, alla fine tenta mostrare come è possibile recuperare l'inconscio nella coscienza e anche la libertà.

Parole Chiave: Coscienza, Es-inconscio, libertà, Io, Super-io

El presente trabajo intentará acercarse a la división de la personalidad humana, pues como muestra Freud en la persona hay zonas en las que se divide la personalidad de toda persona. Esto no puede negar la identificación de la persona como unidad pues aunque se tenga una división de la personalidad el hombre es una persona en su unidad (Cf. SPEAMANN, 2007, pp. 35-40). Teniendo en cuenta la unidad de la persona nos podemos acercar a la división de personalidad propuesta por Freud. “Yo, Es⁴⁵ y Súper-yo, son variaciones del pronombre personal o del sujeto gramatical; lo que está en cuestión aquí, es la relación de lo personal a lo

* José Manuel Luna Conde, licenciado en filosofía por la Pontificia Università Gregoriana de Roma, especializado en Historia de la Filosofía. Actualmente es investigador autónomo, y da lecciones de italiano en un centro de cultura italiana llamado: “Accademia Michelangelo”. José Manuel Luna Conde si è laureato in Filosofia per la Pontificia Università Gregoriana di Roma, con una specializzazione in Storia della Filosofia. Attualmente è un ricercatore autonomo e fa lezioni d'italiano in un centro di cultura italiana chiamato: “Accademia Michelangelo”.

⁴⁵ Dejaré el artículo alemán para una mejor identificación de esta variación en la psique humana.

anónimo y a lo sobre-personal en la instauración de la persona” (RICOEUR, 2006, p. 193)⁴⁶. Las zonas de división son el “Yo”, el “Súper-yo” y el “Es”, sobre estas está fundada la psique del hombre. Esta división causa algunos problemas como son el determinismo psicológico que cancela la libertad en todas las acciones del hombre y también un desvincularse del hombre de la responsabilidad de sus actos. Otra dificultad que encontramos es que Freud al final desvía todo a una sola parte de la psique humana: el “Es”. Sobre esto se tratará la primera parte del trabajo. En la segunda parte, con la ayuda de Paul Ricoeur, veremos qué aspectos del psicoanálisis son criticables y que cosas se pueden recuperar de esta teoría, para ayuda de la consciencia, además de un regreso a la libertad por parte de la psique humana que aunque es influida por el “Es” no por esto está determinada a seguir siempre los impulsos que llegan a la zona consciente. No se puede negar que esta teoría muestre la problemática de la unificación de la persona, es decir un conflicto interno al hombre entre lo consciente y lo inconsciente. ¿El “Yo” en verdad no es patrón en su propia casa? Lo es o no lo es.

La división de la psique humana según Freud

La Psique humana propuesta por el Maestro de la sospecha es una estructura sobre la cual está fundado el “Yo” del hombre, se puede decir que el “Yo” se apoya sobre un fondo vital y por éste es condicionado y sostenido. El Yo es dirigido por esa vitalidad. En otras palabras el “Yo” depende totalmente y es ordenado según los impulsos de ese fondo vital. Ya que sin esa vitalidad el “Yo” no existiría. Para el análisis de la división de la personalidad seguiremos el orden propuesto por Freud: “Yo”, “Súper-yo” y “Es”. Sabemos de la dificultad que por sí misma presupone la teoría psicoanalítica y por tanto nos dedicaremos a la consideración de diferentes pasos de la *Introducción al psicoanálisis* propuesta por el mismo Freud. Pues nos ha parecido la más accesible.

El “Yo”

El yo, que es el sujeto por excelencia, y tiene la función de relacionarse con el mundo y también es la parte consciente de la persona, es decir la parte perceptiva y por tanto capaz de

⁴⁶ “Moi, ça, surmoi, sont des variations sur le pronom personnel ou sur le sujet grammatical ; ce qui est en question, c’est le rapport du personnel à l’anonyme et au supra-personnel dans l’instauration de la personne” (RICOEUR, 2006, p. 193).

establecer relaciones con las cosas y las demás personas. La “caracterización verdadera y propia del Yo – por cuanto se deja distinguir del Es y del Súper-yo – examinando su relación con la parte más externa, superficial, del aparato psíquico, es lo que designamos como sistema *P-C* [perceptivo – consciente]”⁴⁷, este sistema permite toda relación con el mundo externo, por consiguiente

Este sistema [que] está dirigido hacia el mundo externo, cumple la función de intermediario a las percepciones que del mundo provienen, y en él surge, en el curso de su funcionamiento, el fenómeno de la consciencia. Y el órgano sensorio del entero aparato, receptivo no solo a las excitaciones provenientes del externo sino también a aquellos que provienen del interno de la vida psíquica (FREUD, 1969, p. 481)⁴⁸.

Por otra parte el “Yo” es el intermediario entre el mundo externo y el “Es”, es decir que el yo debe cumplir una tarea económica, es decir mediar entre las pretensiones de la vida instintiva del “Es” y las del mundo externo, por consiguiente entre realidad interna y externa. En esta tarea el Yo debe representar el mundo externo delante del Es, por tanto dicha tarea es decisiva, porque muestra el paso del principio del placer que reina ilimitado en el Es al principio de la realidad que proviene de la relación con el mundo externo. “El yo debe observar el mundo externo, depositar de él una fiel reproducción en las huellas mnésicas de sus percepciones, mantener lejos, mediante el ejercicio del “examen de la realidad lo que en esta imagen del mundo externo es un agregado que proviene de las fuentes externas de excitación” (FREUD, 1969, p. 481)⁴⁹ y así alcanzar el principio de la realidad que promete más seguridad y mejor suceso que el principio del placer.

Lo que caracteriza al Yo en un modo particular y lo diferencia del “Es”, es una tendencia a sintetizar sus contenidos, a resumir y unificar sus procesos psíquicos, esta tendencia no la tiene el ES. [...] Este carácter solamente produce aquel alto grado de organización del cual el Yo tiene necesidad en sus mejores prestaciones. El yo evoluciona de la percepción de las pulsiones a su dominio, pero esto último es alcanzado sólo si la representación [psíquica] de las pulsiones es alcanzada en una unidad más amplia, incluida en un contexto coherente. Por decirlo de alguna manera: el Yo representa en la vida psíquica la razón y la perspicacia, mientras que el Es representa las pasiones desenfrenadas (FREUD, 1969, p. 482)⁵⁰.

⁴⁷ “caratterizzazione dell’Io vero e proprio – per quanto esso si lascia distinguere dall’Es e dal Súper-io – esaminando la sua relazione con la parte più esterna, superficiale, dell’apparato psichico, che noi designiamo come sistema *P-C* [perceptivo – cosciente]”⁴⁷ (BALTHASAR, 1987, p. 481)

⁴⁸ “questo sistema [che] è rivolto verso il mondo esterno, fa da intermediario alle percezioni che ne provengono, e in esso sorge, nel corso del suo funzionamento, il fenomeno della coscienza. È l’organo sensorio dell’intero apparato, ricettivo del resto non solo a eccitamenti provenienti dall’esterno, ma anche a quelli che provengono dall’interno della vita psichica” (FREUD, 1969, p. 481)

⁴⁹ “L’Io deve osservare il mondo esterno, depositarne una fedele riproduzione nelle tracce mnestiche delle sue percezioni, tenere lontano, mediante l’esercizio dell’“esame della realtà”, ciò che in questa immagine del mondo esterno è un’aggiunta proveniente da fonti interne di eccitamento” (FREUD, 1969, p. 481).

⁵⁰ “Ciò che però caratterizza l’Io in modo del tutto particolare, differenziandolo dall’Es, è una tendenza a sintetizzare i suoi contenuti, a riassumere e unificare i suoi processi psichici, la quale manca completamente

El Yo tiene por consiguiente la función de sintetizar las propias percepciones es decir es el aspecto racional de la psique humana. Debemos tener en cuenta que la percepción del Yo no se reduce sólo a la exterior sino implica también la percepción interior. El Yo se relaciona con el mundo externo, con el Es y además como hemos notado tiene la función de sintetizar las percepciones, lo que analizaremos ahora es la relación del Yo con el Es, ésta sucede porque el Yo toma su vitalidad del Es, como en el identificarse con el objeto, se encomienda al Es a su lugar, quiere llamar sobre sí el lívido del Es (Cf. FREUD, 1969, p. 482). La relación del Yo con el Es, por consiguiente, más que una relación es una dependencia del Yo respecto al Es, puesto que de éste último el yo adquiere sus fuerzas. Freud ejemplifica esta relación de dependencia:

La relación con el Es podría ser comparada con la del caballero con su caballo. El caballo pone la energía para la locomoción, el caballero tiene el privilegio de determinar la meta, de dirigir el movimiento del poderoso animal. Mientras que entre el Yo y el Es se verifica a menudo el caso, para nada ideal, que el caballero se limita a guiar el caballo hacia donde éste último ha elegido ir (FREUD, 1969, p. 482)⁵¹

Esta es la razón por la cual hemos dicho que en realidad no se trata de una relación sino de una dependencia ya que no es el Yo el que dirige y guía, sino que lo hace el Es. Se comienza a mostrar la verdadera cuestión del Yo, es decir la cuestión de la dominación (Cf. RICOEUR, 2006, p. 194). Esta instancia tiene una función económica, pues debe lidiar con el Es por una parte y con el Súper-yo por la otra. Pero de esta forma el hombre es un ser esencialmente amenazado, pues debe lidiar con las otras dos instancias psicológicas y no dejarse dominar por ellas. ¿Ser dominado o dominar, ser patrón o esclavo? El Es que representa las pulsiones o aquello que es más original en el hombre es decir lo instintivo, mientras que el Súper-yo representa la “observación, la consciencia moral y lo ideal”. El Yo por su parte o bien es dominado o bien puede “ser él mismo, tener su propio rol, ser patrón de sus propios actos, dominar” (RICOEUR, 2006, p. 195)⁵².

all'Es. [...] Questo carattere soltanto produce quell'alto grado di organizzazione di cui l'Io ha bisogno nelle sue migliori prestazioni. L'Io evolve dalla percezione delle pulsioni alla loro padronanza, ma quest'ultima viene raggiunta solo se la rappresentanza [psichica] delle pulsioni viene raggiunta in un'unità più ampia, inclusa in un contesto coerente. Per dirla alla buona, l'Io rappresenta nella vita psichica la ragione e l'avvedutezza, l'Es invece le passioni sfrenate” (FREUD, 1969, p. 482).

⁵¹ “Il rapporto dell'Io con l'Es potrebbe essere paragonato a quello del cavaliere con il suo cavallo. Il cavallo dà l'energia per la locomozione, il cavaliere ha il privilegio di determinare la meta, di dirigere il movimento del poderoso animale. Ma tra l'Io e l'Es si verifica troppo spesso il caso, per nulla ideale, che il cavaliere si limiti a guidare il destriero là dove questo ha scelto di andare” (FREUD, 1969, 482).

⁵² “Être soi-même, c'est tenir son rôle, être maître de ses actes, dominer” (RICOEUR, 2006, p. 195).

Para el Yo esto representa un gran desafío, y tal vez, como irónicamente Freud piensa, lo consciente nunca pueda ser el dominador sino sólo y siempre una criatura débil e indefensa delante de las otras instancias. Freud respecto a esto dice en un dialogo imaginario con la consciencia:

Llegue el punto de identificar lo que es “psíquico” con lo que es “consciente” (es decir con lo que nos es notorio) [...]. ¡Venga, deja que te enseñe algo al respecto! Lo que se encuentra en tu mente no coincide con aquello de lo cual eres consciente [...]: en ciertos casos, por ejemplo en aquellos de conflictos instintivos [...] tu ejercicio de informaciones deja de funcionar y entonces tu voluntad no puede saltar los confines del conocimiento. En todos estos casos, las noticias que llegan a la consciencia son incompletas y, muchas veces, no se pueden seguir [...]. Estos dos descubrimientos – que la vida de nuestros instintos sexuales no puede ser dominada integralmente y que los procesos psíquicos son, por sí mismos, inconscientes [...] – nos permiten afirmar que el *Yo no es patrón en su propia casa* (FREUD, 2003, p. 932)⁵³.

Lo que Freud nos dice es que lo inconsciente siempre será aquello que domine a lo consciente, es decir que el Yo nunca podrá ser “patrón de su propia casa”. “Lo inconsciente es descrito como el enemigo del Yo, revelando una lucha encarnizada que tendría como consecuencia necesaria la enfermedad psíquica” (CUCCI, 2009, p. 130)⁵⁴, si esto es así el Yo está condenado a ser esclavo de los impulsos que le provienen del interno y estará en lucha con las percepciones externas. La relación que existe con el Súper-yo, Freud la concibe como la idea de que el “Yo [...] se divide; se divide en el curso de sus muchas funciones al menos transitoriamente” (FREUD, 1964, p. 467)⁵⁵ y en el curso de esta transitoriedad podemos decir simplemente que la particular instancia que comienza a distinguirse es la instancia moral.

Súper-yo o Ideal del Yo

La particular instancia que comienza a distinguirse en el Yo es la consciencia moral, pero es más prudente mantener esta instancia en su autonomía y suponer que la consciencia moral sea una de sus funciones y que la auto-observación preliminar, indispensable a la actividad de

⁵³ “Arrivi al punto de identificar ciò che “psichico” con ciò che è “cosciente” (vale a dire con ciò che ti è noto) [...]. Su dunque, lascia che ti insegni qualcosa a questo proposito! Ciò che si trova nella tua mente non coincide con ciò di cui sei cosciente [...] in certi casi, per esempio in quello di conflitti di istinti [...], il tuo servizio di informazioni viene meno e allora la tua volontà non può valicare i confini della conoscenza. In tutti i casi, poi, le notizie che giungono alla coscienza sono incomplete e, molte volte, inattendibili [...]. Queste due scoperte – che la vita dei nostri istinti sessuali non può essere dominata integralmente e che i processi psichici sono, di per se stessi, inconsci [...] – ci permettono di affermare che *l’Io non è padrone in casa sua*” (FREUD, 2003, p. 932).

⁵⁴ “L’inconscio viene infatti descritto come nemico dell’Io, svelando una lotta senza esclusione di colpi che avrebbe come esito necessario la malattia psichica” (CUCCI, 2009, p. 130).

⁵⁵ “l’io ... è scindibile; si scompone nel corso di parecchie sue funzioni, almeno transitoriamente” (FREUD, 1964, p. 467)

juicio de la consciencia, es otra. Y porque es posible reconocer otra instancia diferente al Yo como existente esto implica que a esa instancia se le dé un nombre, esa instancia del Yo se llama Súper-yo (Cf. FREUD, 1969, p. 467).

¿Cómo se forma tal instancia? Ante todo tenemos que decir que esa no ha existido desde el inicio y si no ha existido desde el inicio cómo se constituyó en la psique de la persona. Podemos decir con Baltasar que:

en base a los resultados del análisis de lo inconsciente Freud llega a la suposición de un estado originario prenatal en el cual el hombre que tiene que nacer es un sistema monadicamente cerrado, “auto-erótico”, sin “mundo” normado por el “principio del placer”, el cual sólo con “el nacimiento cumple el paso de un absoluto narcisismo lleno de sí hacia la percepción de un mundo mutable externo” (Baltasar, 1987, p. 493)⁵⁶.

Si el hombre era en el estado prenatal una mónada, entonces existía un Yo único, en el cual el contacto con el mundo ha causado su división. Pero esta instancia ¿qué función tiene en relación el Yo? El Súper-yo tiene las siguientes funciones que Freud enumera en las *Lecciones*: observación, conciencia moral e ideal. En su función de “observación” se manifiesta con el sentimiento de ser observado, vigilado, criticado, condenado. Como si fuese un ojo que observa constantemente al Yo. En su función de conciencia moral el Súper-yo, se opone a la acción que se desea realizar, y muestra las consecuencias designando el rigor de la ley. Freud dice que:

Si bien tal consciencia [moral] es algo “en nosotros”, no lo es desde el inicio. Esta se contrapone a la vida sexual, la cual existe desde el inicio de la vida y no llega después. Por el contrario el niño pequeño es notoriamente amoral, no posee inhibiciones interiores en contra de sus impulsos que desean el placer. La función que más tarde asume el Súper-yo se manifiesta primeramente por un poder externo, la autoridad de los padres (FREUD, 1969, p. 469)⁵⁷.

Hasta que la autoridad de los padres está presente no hay necesidad de hablar de Súper-yo que es la conciencia moral, porque ese rol está ocupado por los padres mediante las pruebas de amor y castigos (Cf. FREUD, 1969, 469-470), pero cuando la autoridad de los padres termina, se manifiesta la situación secundaria en la que el impedimento externo se interioriza

⁵⁶ “in base ai risultati dell’analisi dell’inconscio Freud perviene alla supposizione di uno stato originario prenatale in cui l’uomo che deve nascere è un sistema monadicamente chiuso, “autoerotico”, senza “mondo” regolato dal “principio del piacere”, il quale soltanto “con la nascita compie il passaggio da un assoluto narcisismo pago di sé verso la percezione di un mutevole mondo esterno” (BALTHASAR, 1987, 493).

⁵⁷ “Anche se tale coscienza [morale] è qualcosa che “in noi”, non lo è fin dall’inizio. Essa si pone in diretto contrasto con la vita sessuale, la quale esiste fin dall’inizio della vita e non sopravviene solo più tardi. Per contro il bambino piccolo è notoriamente amorale, non possiede inibizioni interiori contro i propri impulsi che desiderano il piacere. La funzione che più tardi assume il Súper – io viene dapprima svolta da un poster esterno, dall’autorità dei genitori” (FREUD, 1969, p. 469).

y en lugar de la instancia familiar entra el Súper-yo observando, guiando y amenazando al Yo como lo hacían los padres anteriormente. Esta es la primera etapa para la formación del Súper-yo, la segunda es la identificación con otro Yo, es decir que el Yo se comienza a comportar según el otro, lo imita, lo acoge en sí mismo, de esta forma el primer Yo se identifica con el segundo y trae como consecuencia la modificación del propio Yo, esta es la tercera función según la cual el Súper-yo es un ideal. Después de tal identificación que culmina con la toma de posesión del Súper-yo podemos decir que esta

toma de posesión del Súper-yo puede ser descrita como un caso bien logrado de la identificación de la instancia familiar. El hecho que decide en favor de tal interpretación es que ésta neo-creación de una instancia superior en el Yo está estrechamente vinculada a la fortuna del complejo de Edipo, de tal forma que el Súper-yo aparece como el heredero de esta relación emotiva tan importante para la infancia (FREUD, 1969, p. 471)⁵⁸.

El Súper-yo cumple, como hemos dicho, la función de consciencia moral y del elemento de autoridad que domina al Yo. El Súper-yo es el ideal del Yo. Además Freud le atribuye la auto-observación, y como tal el Súper-yo es el representante de todas las limitaciones morales, es el abogado de la aspiración a la perfección. El Súper-yo es el agente que realiza la remoción que formará parte del Es, es decir que la “remoción es obra del Súper-yo, que realiza él mismo o bien el Yo que está a sus órdenes” (FREUD, 1969, p. 483)⁵⁹.

El Es – Inconsciente

El Es es, como FREUD dice, sólo un nombre con el que se llama a lo inconsciente (cf. FREUD, 1969, p. 479). El Es

es la parte oscura, inaccesible de nuestra personalidad; lo poco que sabemos lo hemos aprendido del estudio onírico y de la formación de los síntomas neuróticos; de este poco, la mayor parte tiene un carácter negativo, se deja describir sólo por contraposición al Yo. Al Es nos acercamos con paragonos: lo llamamos un caos, un caldero hirviente de excitaciones. Lo representamos como abierto en la extremidad hacia lo somático, y que acoja en sí las necesidades pulsionales, las cuales encuentran así su expresión psíquica, sin que sepamos decir en que substrato (FREUD, 1969, p. 479-480)⁶⁰.

⁵⁸ “Insediamento del Super-io può essere descritto come un caso ben riuscito di identificazione con l’istanza parentale. Il fatto che decide in favore di tale interpretazione è che questa neo-creazione di un’istanza superiore nell’Io è strettamente vincolata alla sorte del complesso edipico, così che il Super-io appare come l’erede di questo legame emotivo tanto importante per l’infanzia” (FREUD, 1969, p. 471).

⁵⁹ “Rimozione è opera di questo Super-io, che l’effettua egli stesso oppure mediante l’Io che sta ai suoi ordini” (FREUD, 1969, p. 483)

⁶⁰ “È la parte oscura, inaccessibile della nostra personalità; il poco che ne sappiamo l’abbiamo appreso dallo studio del lavoro onirico e della formazione dei sintomi nevrotici; di questo poco, la maggior parte ha carattere

El Es no es otra cosas que aquella parte de la personalidad de cada uno cuyo conocimiento es limitado porque en ella las leyes del pensamiento lógico no valen. Impulsos contrarios subsisten uno junto al otro, sin anularse o reducirse recíprocamente. Se tiene la necesidad de descargar la energía para nivelar su acción. En otras palabras el Es es “un “sistema primario”, en el cual la contradicción es eliminada, pero es una realidad siniestra, peligrosa y amenazadora más que atrayente” (BALTHASAR, 1987, p. 495)⁶¹. En esta instancia no hay, por consiguiente, nada que la razón pueda conocer, puesto que en ella las contradicciones son anuladas porque en él las leyes del pensamiento no valen, sobretodo no vale el principio de no contradicción (Cf. FREUD, 1969, p. 480). Mociones opuestas subsisten sin eliminarse recíprocamente. En el ámbito del Es, puesto que no vale el principio de no contradicción no puede haber ni juicios de valor, ni el bien y el mal, ni la moralidad. Pero si el Es, es informe, ¿qué hay en él? Freud nos dice que solo hay “cargas pulsionales que exigen ser descargadas: he aquí todo lo que, a nuestro parecer, hay en el Es” (FREUD, 1969, p. 480)⁶².

Todo es inconsciente o al menos en parte

El Yo y el Súper-yo son, como hemos visto, dos partes de la división de la personalidad. No podemos perder de vista que estas instancias se relacionan con el Es-Inconsciente, de quien se hacen objetos pues dependen de él, “como la “superficie” a la profundidad, la “fachada” al edificio” (BALTHASAR, 1987, p. 491)⁶³. Esto significa que o el Súper-yo y el Yo en situaciones muy importantes pueden obrar inconscientemente o bien – lo que sería relevante – que el Yo y el Súper yo son de alguna manera y en cierta medida inconscientes porque durante el análisis el Yo puso mucha resistencia para emerger de lo removido y si la resistencia que el Yo pone no se hace consciente emerge que algunas partes del Yo y del Súper-yo son inconscientes. Por así decir el Yo consciente es sólo una fracción de la mónada

negativo, si lascia descrivere solo per contrapposizione all’Io. All’Es ci avviciniamo con paragoni: lo chiamiamo un caos, un calderone di eccitamenti ribollenti. Ce lo rappresentiamo come aperto all’estremità verso il somatico, e che ivi accolga in sé i bisogni pulsionali, i quali trovano così la loro espressione psichica, senza che sappiamo dire in quale substrato” (FREUD, 1969, p. 479-480)

⁶¹ “Un “sistema primario”, in cui la contraddizione viene ugualmente eliminata, ma che è la realtà sinistra, pericolosa e minacciosa più che non attraente” (BALTHASAR, 1987, p. 495).

⁶² “Cariche pulsionali che esigono la scarica: ecco tutto ciò che, a parer nostro, vi è nell’Es” (FREUD, 1969, p. 480).

⁶³ “Come la “superficie” alla profondità, la “facciata” all’edificio” (BALTHASAR, 1987, p. 491).

o totalidad primigenia, por tanto se puede preguntar qué tanto el Yo y el Súper-yo son inconscientes. Dice Freud:

En la duda si el Yo y el Súper-yo puedan ser inconscientes o solamente mostrar efectos inconscientes, nos hemos decidido por buenos motivos a favor de la primer posibilidad. Sí, grandes zonas del Yo y del Súper-yo pueden ser inconscientes, y normalmente lo son. Esto significa que la persona no sabe nada de sus contenidos y es necesario un derroche de energía para hacerlos conscientes (FREUD, 1969, p. 476)⁶⁴.

Por consiguiente el Yo y el Súper-yo son, para Freud, inconscientes, y para entender los contenidos que ahí están es necesario que se utilice energía para que por medio del análisis aquellas partes inconscientes vengan a la luz de la consciencia. Es por eso que tenemos tres reinos, provincias en los que dividimos el aparato psíquico de la persona, estas instancias en realidad no están divididas sino que están entrelazadas la una junto a la otra y coexiste en la unidad del mismo sujeto.

Desde este punto de vista ¿qué es lo que sucede con el Yo? ¿Cuál rol es el que juega? Parece que el Yo depone sus armas para servir a quien manda: al Súper-yo como ideal al que se conforma y al Es como la fuente de las pulsiones instintivas. Se dice que no se puede servir a dos señores pues siempre se queda mal con uno. “El pobre Yo tiene una vida todavía más dura: sirve a tres patronos y hace todo lo posible para observar sus exigencias llenas de presiones. [...] Los tres tiranos son: el mundo externo, el Súper-yo y el Es” (FREUD, 1969, p. 483)⁶⁵.

El individuo es para el psicoanálisis un Es físico, desconocido e inconsciente sobre el que está sentado el Yo y por consiguiente la base sobre la que reposa el Yo. No podemos olvidar que el Es es el tirano que desea que sus pretensiones sean cumplidas. A veces el Yo se equivoca en su tarea de querer servir a tres señores y cuando esto sucede debe admitir sus debilidades, haciendo esto entra en un estado de angustia. Una angustia real delante al mundo externo, angustia moral delante del Súper-yo y todavía más una angustia neurótica delante de las pasiones del Es.

⁶⁴ “Nel dubbio se l’Io e il Super-io possano essere essi stessi inconsci o soltanto esplicitare effetti inconsci, ci siamo decisi per buoni motivi a favore della prima possibilità. Sì, grandi zone dell’Io e del Super-io possono rimanere inconscie, e normalmente sono inconscie. Ciò significa che la persona non sa nulla dei loro contenuti e occorre un dispendio di fatica per renderglieli coscienti” (FREUD, 1969, p. 476).

⁶⁵ “Il povero Io ha la vita ancora più dura: serve tre padroni, severi e si dà da fare per mettere d’accordo le loro esigenze piene di pretese. [...] I tre tiranni sono: il mondo esterno, il Súper - io e l’Es” (FREUD, 1969, p. 483).

Interpretación y crítica de RICOEUR sobre el inconsciente

Todo debe ser dirigido al inconsciente o al menos parece que también algunas partes del Yo y del Súper-yo son inconscientes y funcionan bajo su influjo. Como hemos visto para Freud todo debe ser dirigido hacia el Es, pero Ricoeur⁶⁶ en su interpretación sostiene que el inconsciente puede ser integrado nuevamente a la consciencia. Él sostiene que son tres las características que se pueden criticar en el inconsciente: el *realismo* del inconsciente, su *causalismo* que es utilizado en el sistema analítico del inconsciente y por último el principio *genético y evolutivo* a través del cual se intenta una reducción de las estructuras psíquicas a las inconscientes. En esta parte tomaremos solamente las críticas que Ricoeur pone al psicoanálisis en su libro que se llama *Filosofía de la voluntad. Lo voluntario y lo involuntario*, sobre todo la parte que él dedica específicamente a la crítica del inconsciente en dicha obra. Es interesante que Ricoeur hace una diferencia entre lo escondido (*caché*) y el inconsciente, pues según él lo escondido es más grande que el inconsciente. No podemos olvidar antes de comenzar el análisis las elocuentes palabras del mismo RICOEUR sobre su lectura de FREUD:

bajo el título de “Lectura de Freud”, [presenté] la explicación freudiana como discurso mixto, que mezcla el lenguaje de la fuerza (pulsión, carga, condensación, desplazamiento, represión, retorno de lo reprimido, etc.) y el del sentido (pensamiento, deseo [Wunsch], inteligibilidad, absurdo, disfraz, interpretación [Deutung], interpolación, etc.) (RICOEUR, 2007, p. 38).

Sabemos de las críticas que le dirigieron a Ricoeur sobre la diferente forma de tratar al inconsciente en el *Essai sur FREUD* y *Le volontaire et involontaire*. Pero no las trataremos en el presente trabajo. Sólo digamos que Ricoeur trató la obra de Freud como la de cualquier otro filósofo.

“Realismo” del inconsciente

La primer crítica que Ricoeur hace a la concepción del inconsciente se refiere al “*realismo* según el cual el inconsciente desea, imagina y piensa; es necesario cuestionar la noción de “sentido” del pensamiento inconsciente” (RICOEUR, 2009, p. 482)⁶⁷. Es necesario poner en cuestión la noción de sentido porque como hemos visto anteriormente, parece ser que el Es no

⁶⁶ Un buen estudio sobre la concepción Ricoeuriana de Freud, véase: CORONA, 2003, p. 513-547.

⁶⁷ “Le *réalisme* selon lequel l’inconscient désire, imagine et pense ; c’est la notion même du ” sens ” de la pensée inconsciente qui nous qui est à mettre en question” (RICOEUR, 2009, p. 482).

piensa pues en él sólo hay cargas pulsionales que exigen ser descargadas. Es necesario decir que:

es muy fácil, y por ciertos versos, inevitable caer en un *realismo* del inconsciente [...]. Parece que por principio el inconsciente escapa a toda experiencia subjetiva y no puede ser reconstituido que por otro, por medio de un método por convergencia de indicios, parece que él pertenece inmediatamente a esas construcciones objetivas de la física mental que nosotros intentaremos a lo largo de esta obra de mostrar a la vez su inconsistencia metafísica y su necesidad metodológica (RICOEUR, 2009, 482-483)⁶⁸.

Esta facilidad que existe de caer en el error de considerar el inconsciente como algo real (físico), es una dificultad que presenta el psicoanálisis, porque, en este como hemos visto antes, el Es-inconsciente es el que “decide” y que “fundamenta” el Yo, como los cimientos a la casa. Ahora bien este *realismo* que el psicoanálisis ha concedido al inconsciente es por decir así una *verdadera revolución copernicana*, puesto que el centro del ser humano se cambia de “lugar”: de la consciencia y la libertad al inconsciente y a lo involuntario absoluto y son conocidos solo por una “nueva ciencia natural” (Cf. RICOEUR, 2009, p. 483): el Psicoanálisis. Este cambio de centro es pedido por el mismo psicoanálisis porque supone la existencia de un inconsciente psicológico que percibe, desea, imagina, recuerda y que posiblemente quiere la muerte de los demás y de sí mismo. Como consecuencia de este cambio de centro la consciencia se puede comprender sólo una parte del inconsciente, puesto que de esto depende la relación entre el Yo y el Es-inconsciente. Por otra parte “Freud imagina el inconsciente como un pensamiento homólogo al pensamiento consciente al cual sólo le falta la cualidad de la consciencia” (RICOEUR, 2009, p. 483)⁶⁹. Desde este punto de vista es el inconsciente el que domina todo y que decide sobre todo. Esta es la “ilusión” en que cae el psicoanálisis, es decir que el inconsciente sea capaz de pensar y que la consciencia no es otra cosa que la parte más superficial del inconsciente y por lo tanto la que se relaciona con el mundo externo. “La raíz de la ilusión – dice Ricoeur – reside en la concepción misma de la consciencia como un conocimiento explícito de sí sobrepuesta a una operación preliminar, inconsciente por principio, de conocimiento vuelta hacia el otro de sí”

⁶⁸ “Il est très aisé, et à certains égards inévitable, de glisser à un *réalisme* de l’inconscient [...]. Il semble que par principe l’inconscient échappe à toute expérience subjective et ne puisse être reconstitué que par une autre, à la faveur d’une méthode par convergences d’indices ; il semble qu’il appartienne tout de suite à ces constructions objectives de la physique mentale dont nous tentons tout au long de cet ouvrage de montrer à la fois l’inconsistance métaphysique et la nécessité méthodologique” (RICOEUR, 2009, p. 482-483).

⁶⁹ “FREUD se figure l’inconscient comme une pensée homogène à la pensée consciente à qui manquerait seulement la qualité de la conscience” (RICOEUR, 2009, p. 483).

(RICOEUR, 2009, p. 484)⁷⁰, es decir que la consciencia de sí es algo que se agrega al inconsciente. Esta operación preliminar de conocimiento no es otra cosa que la percepción, donde se tiene una identificación de esta última con la “consciencia irreflexiva” y que a su vez justifica el uso del término consciencia para indicar la percepción misma.

En esta perspectiva nos podemos preguntar con Ricoeur: ¿qué se puede concluir sobre el inconsciente? Se puede decir que éste no piensa, no percibe, no recuerda y no juzga. Aun así hay algo en el inconsciente que está cercano a la percepción, cercano al recuerdo, al juicio puesto que esto es mostrado por el análisis. El inconsciente es una realidad que no podemos negar, pero no creemos que tenga todo el control. En este momento entra la noción de “sentido” a causa del estudio de los sueños y de los estados neuróticos. ¿Qué clase de “sentido” es? La respuesta de Ricoeur es que la consciencia nocturna, salvada de la consciencia despierta, tiene que ser descubierta y por tanto el “sentido” no lo tiene por sí misma sino que depende de la exégesis coherente que hace el analista: es el analista el que piensa, el que es inteligente y por supuesto también el paciente. Podemos concluir que el inconsciente es real pero no posee pensamientos propios y no posee un “sentido” propio pues éste depende del analista, el cual es una persona pensante e inteligente y que además es capaz de querer.

“Física” del inconsciente

“El realismo del inconsciente intenta salvarse por medio del causalismo. En el lenguaje “causalista”, el “sentido” del sueño y de los síntomas neuróticos, es su valor de efecto-signo de una causa psíquica inconsciente” (RICOEUR, 2009, p. 493)⁷¹, entramos por consiguiente en el ámbito de la causa y efecto. El inconsciente se relaciona con lo consciente, esto implica que haya una traducción para pasar de un ámbito al otro. Puesto que el “sentido” tiene dos usos: uno psicológico y otro científico. Explicado como: “el sentido del “sueño”, es la “causa” que produce el efecto-signo del síntoma aparente” (RICOEUR, 2009, p. 494)⁷² y por lo tanto una relación de causalidad. Por tanto el causalismo es el complemento natural del realismo del

⁷⁰ “La racine de l’illusion réside dans la conception même de la conscience comme une connaissance explicite de soi surajoutée à une opération préalable, inconsciente par principe, de connaissance tournée vers l’autre que soi” (RICOEUR, 2009, p. 484).

⁷¹ “Le réalisme de l’inconscient tente de se sauver par le causalisme. Dans le langage “causaliste”, le “sens” du rêve et des symptômes névrotiques, c’est leur valeur d’effet-signe d’une cause psychique inconsciente” (RICOEUR, 2009, p. 493).

⁷² “Le “sens” du rêve, c’est la “cause” qui produit l’effet-signe du symptôme apparent” (RICOEUR, 2009, p. 494).

inconsciente. Es decir tenemos que distinguir entre “ejercicio” y “especificación” de los actos psíquicos. Esto prospecta una conciliación entre determinismo y libertad que se puede explicar, al modo kantiano, es decir con una doble regulación una a partir del sujeto y otra a partir del objeto conocido. Visto de esta manera se revela la posibilidad de una identificación entre la intencionalidad y la motivación (del sujeto) – diferente de la causalidad del objeto. Lo que implicaría que la causalidad no se puede armonizar con la intencionalidad. Por otra parte la causalidad es el “*équivalente objetivo de una motivación absolutamente no-libre*” (RICOEUR, 2009, p. 497)⁷³, esta motivación no-libre no pertenece a la esfera del determinismo sino a la de la libertad, porque en el primer caso la motivación no-libre no es objetiva, es decir que “el inconsciente y los mecanismos inconscientes no son directamente “objetos”, “cosas”, pero los automatismos afectivos los asimilan por cuanto es posible a las cosas físicas *simulando* el determinismo” (RICOEUR, 2009, p. 497)⁷⁴ o como Ricoeur lo llama una *casi-determinismo*. Tenemos como consecuencia una incompatibilidad entre la consciencia y la libertad con el determinismo de las cosas. Finalmente el inconsciente, el cuerpo y por tanto el psiquismo son tratados como objetos: hay una psique-objeto como hay un cuerpo-objeto. Esto es posible porque “mecanismos” y “dinamismos” son vistos físicamente, sólo así es posible el análisis por medio del analista que da al paciente la libertad, es decir el triunfo de la consciencia sobre las interdicciones a través de una conciencia. Por último no podemos perder de vista que a la base del psicoanálisis hay un determinismo metodológico puesto que sólo así se puede interpretar el inconsciente, por tanto el psicoanálisis tiene que ser interpretado como una objetivación inevitable y legítima de una *necesidad* que es el contrario de la subjetividad libre.

“Genitismo” y “materia” afectiva

Consideraremos el principio “genético y evolutivo”, por el cual Freud intenta reducir el Yo y el Súper-yo al Es, es decir lo racional a lo meramente instintivo. El problema por tanto es el de la sublimación y cuál es su mecanismo. La sublimación sirve para conjuntar genéticamente los instintos de base, principalmente la libido, y las metas que se pone el sistema psíquico superior. Como vimos en la primera parte todo tiene su origen en el Es-inconsciente y desde

⁷³ “*L'équivalent objectif d'une motivation absolument non-libre*” (RICOEUR, 2009, p. 497).

⁷⁴ “L'inconscient et les mécanismes inconscients ne sont pas directement des “objets”, des “choses”, mais les automatiques affectifs les assimilent autant qu'il est possible aux choses physiques dont ils *simulent* le déterminisme” (RICOEUR, 2009, p. 497)

ahí se explica todo. Por tanto el psicoanálisis es una explicación evolucionista que reduce lo superior a lo inferior, pues considera lo superior (consciencia, moralidad y religión⁷⁵) como un derivado de lo instintivo. Por otro lado la sublimación es el proceso privilegiado que asegura el paso de los fines vitales a aquellos no-vitales. De esta forma vemos que todo se explica en manera evolucionista, de lo originario (instintivo) a lo superior (consciencia, moralidad y religión).

Según la teoría psicoanalítica, lo que verdaderamente es importante son los valores, esto se debe al hecho de que los valores son reconducidos a las prohibiciones. La parte superior de la psique humana, el Súper-yo, explica cómo han podido transmitirse las prohibiciones. Una consecuencia que puede sacarse de esta concepción es la de relegar todo a la fuente de energía (libido), la cual tendría la responsabilidad de “mis actos”⁷⁶ y yo como agente no tendría ninguna responsabilidad por lo que hago. “Quien busque en el freudismo no un socorro para comprender y curar la consciencia que se *equivoca*, sino una explicación que lo libere del peso de ser libre” (RICOEUR, 2009, p. 504)⁷⁷, se equivocaría y encontraría en eso que busca su ruina, pero también la posibilidad de no poder huir a los valores. Hablamos, por consiguiente, que en los actos se manifiestan los valores, en la originalidad de estos actos la manifestación de una ulterior tensión hacia los valores. Por eso “una cosa es reconocer la *forma* original de valores diferentes [...]; otra cosa es descubrir por el análisis la materia afectiva *única* a través de la cual estos valores son intencionados” (RICOEUR, 2009, 506)⁷⁸. Estos niveles, es decir el de descubrir la forma y el del sentido de la forma hacen descubrir que ha sido posible que se liberasen por una única energía afectiva la serie ascendiente y discontinua de las tensiones de la consciencia hacia lo vital, lo noble, lo bello, lo sacro. La unidad de la materia afectiva es lo que permite al psicoanálisis poder los deseos de regreso al seno materno y a la infancia, sería cómodo decir que el origen del sentimiento superior es el deseo de retorno al seno materno.

⁷⁵ Sobre el tema de la religión y la relación que Freud tiene hacia ella véase: CUCCI, 2009, p. 235-245.

⁷⁶ Un buen estudio sobre la responsabilidad de los propios actos y la psicología del mal véase: BERNSTEIN, 2004, p. 195-240.

⁷⁷ “Conque cherche dans le FREUDisme non un secours pour comprendre et guérir la conscience que *échoue*, mais une explication qui le délivre de la charge d’être libre” (RICOEUR, 2009, p. 504).

⁷⁸ “C’est une chose de reconnaître la *forme* originale de valeurs différentes [...]; c’est une autre chose de découvrir par analyse la matière affective *unique* à travers laquelle ces valeurs sont visées” (RICOEUR, 2009, p. 506)

Recuperación del inconsciente en la consciencia

La primera cosa que se recupera es que el análisis sirve para la reintegración del inconsciente en el dominio de la consciencia y además es la única garantía que el inconsciente, interpretado según el análisis, no es una construcción mítica. La desinhibición junta el inconsciente a lo consciente y confirma su natura psicológica en el momento en el que se subordina a la consciencia. Si esto sucede adviene también la curación de la persona que se somete al análisis.

Por otra parte donde estaba el causalismo y el determinismo de manera que la libertad no existía, ahora existe la posibilidad de recuperar la libertad. Por eso podemos decir que el analista se vuelve la comadrona de la libertad, pues ayuda a su paciente a formar el pensamiento que conviene a su mal, desvinculando su consciencia y le devuelve su fluidez. La ética por tanto es una reconciliación con el propio cuerpo y con todas las potencias involuntarias en el hombre. Finalmente donde había un desvincularse de la responsabilidad de los propios actos, ahora encontramos un regreso a la libertad y al mismo tiempo a la responsabilidad por ellos.

*Soy yo el que piensa, da sentido, valora mis motivos, quiere y mueve mi cuerpo: esta certeza, inclinada por la sospecha de recitar una comedia sobre la escena de una ópera fantástica y de ser víctima de una conjuración de fuerzas escondidas en alguna misteriosa retro escena de la existencia, esta certeza, que estaba tentado intentado de sacrificar en las manos del descifrador de enigmas, debe ser constantemente reconquistada en un *sursum* de la libertad. Yo estoy delante al inconsciente como Descartes delante el genio maligno: yo me salvo con la afirmación del *Cogito* y el rechazo de acordar el pensamiento a lo que no es *también* consciencia. [...] pero es al interno de la consciencia y de la certeza del “yo quiero” que puede ser conducida esta integración [del inconsciente] (RICOEUR, 2009, p. 504-505)⁷⁹.*

La recuperación del inconsciente en la consciencia adviene sólo dentro de la certeza del “yo quiero”. La integración del inconsciente es necesaria para su conocimiento y mediante su conocimiento curar la consciencia dividida, si es el caso. La reintegración es a la vez la recuperación de la libertad y de la propia responsabilidad. Lo que significa vivir libremente sin tener que obedecer esa zona siniestra que es el Es-inconsciente. Poder decir al final con

⁷⁹ « *C'est moi qui* pensé, donne sens, apprécie mes motifs, veux et meux mon corps ; cette certitude, gangrenée par le soupçon de jouer la comédie sur la scène d'un opéra fabuleux et d'être dupe d'une conjuration de forces cachées en quelques mystérieuses coulisses de l'existence – cette certitude, que j'étais tenté de sacrifier entre les mains du déchiffreur d'énigmes, doit être sans cesse reconquise dans un *sursum* de la liberté. Je suis devant l'inconscient comme Descartes devant le grand trompeur : je me sauve par l'affirmation du *Cogito* et le refus d'accorder la pensée à ce qui n'est point *aussi* conscience, [...] mais c'est du sein de la conscience et de l'assurance du « veux » que cette intégration peut être possible » (Ricoeur, 2009, p. 504-505).

Descartes: “nosotros no tenemos que responder que de nuestro pensamiento” y por consiguiente de nuestros actos.

Referências

BALTHASAR, H. U. von, “Introduzione al dramma” In: *TeoDrammatica*, I, Milano: Jaca Book, 1987.

BERNSTEIN, R. «FREUD: El mal no-erradicable y la ambivalencia» In: *El mal radical. Una indagación filosófica*, Buenos Aires: Lilmod, 2004, 199-240.

CORONA, N. A., “El Psicoanálisis de FREUD en la Filosofía Hermenéutica de Paul RICOEUR” In: *Revista Portuguesa de Filosofia* 59, 2003, p. 513-547.

CUCCI, G., “FREUD e Mosè” In: *La civiltà cattolica*, 2009, p. 235-245.

_____. “Filosofía e psicología della persona. Possibili convergenze e direzioni di ricerca” In: *Gregorianum* 90, 2009, p. 123 -142.

FREUD, S. “Una difficoltà della psicoanalisi” in ID., *Opere 1905-1921*, Roma, 2003.

_____. *Introduzione alla Psicoanalisi: prima e seconda serie di lezioni*, Boringhieri: Torino, 1969, 483.

RICOEUR, P. *Autobiografía intelectual*, Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.

_____. *De l'interprétation. Essai sur FREUD*, Saint-Amand-Montrond : Éditions du Seuil, 2006.

_____. *Philosophie de la volonté I. Le volontaire et l'involontaire*, Lonrai : Éditions Points, 2009.

SPEAMANN, R. *Persone. Sulla differenza tra « qualcosa » e « qualcuno »*, Roma-Bari: Editori Laterza, 2007.

Leituras e Releituras

HUSSERL, Edmund. *A ideia da fenomenologia*. Tradução Artur Morão. Rio de Janeiro: Edições 70, 2000. p. 20-80.

Edmund Husserl, filósofo alemão falecido em 1938, é um divisor de águas na filosofia contemporânea quando inaugura uma nova abordagem de pensamento na filosofia: a fenomenologia. Partindo dos campos da matemática e da psicologia, esta nova linha de reflexão quer se deter em estudar os fenômenos que se apresentam à experiência do sujeito. A imaginação, o espaço e o tempo, a empatia são dados ao sujeito por meio da consciência que os apreende. De pensamento influenciado por Brentano, judeu convertido ao luteranismo, Husserl lecionou filosofia em Halle, Göttingen e Freiburg. Em 1883 defendeu uma tese sobre cálculos de variações e, em 1891, publicou "*A Filosofia da Aritmética*". O pensamento husserliano quis dar um rigor científico à filosofia tendo em vista atingir outras ciências.

Fenomenologia em seu sentido etimológico significa o estudo ou a ciência do fenômeno, ou de tudo aquilo que se manifesta e se revela. Edmund Husserl deu um novo significado à fenomenologia quando encerra o fenômeno no campo da consciência. Husserl se volta para o puro fenômeno tal como se mostra à consciência, neste sentido dá um caráter subjetivo ao fenômeno, logo, o fenômeno é tudo aquilo que podemos ter consciência. Aqui cabe dizer que fenomenologia não se confunde com fenomenismo, onde tudo o que existe é um mero fenômeno da consciência. Em síntese, a fenomenologia consiste num método que se deriva de uma atitude, sem pressupostos, que tem por objetivo dar bases sólidas de uma ciência rigorosa à filosofia. O método fenomenológico analisa dados inerentes às essências dos fenômenos que só existem na consciência. Além disso, é um método descritivo, pois se funda nas essências e não em dados empíricos. Ao contrário das ciências naturais ou dogmáticas, que se fundam em certezas dadas e sem questioná-las, o método fenomenológico questiona qualquer objetividade e a analisa.

Como uma introdução ao método fenomenológico, na obra *A ideia da Fenomenologia*, Husserl tem por objetivo lançar as bases da proposta de sua investigação filosófica. *A Ideia da Fenomenologia* é constituída de cinco lições pronunciadas em 1907, as quais revelam o seu desejo em fazer uma crítica da razão, propondo a linha de reflexão que irá executar em toda a sua carreira filosófica. A pergunta de fundo que marca todo o itinerário desta obra é como seria possível o conhecimento e de que maneira ele se dá. Mais especificamente nas três primeiras lições, Husserl argumenta em torno da distinção entre atitude intelectual natural e atitude intelectual filosófica, apresentando as primeiras definições de fenomenologia. Além disso, ele se propõe questionar todo o conhecimento, tendo em vista uma crítica do conhecimento e na terceira lição especificamente apresenta a realização da redução gnosiológica. Logo, nestas três lições, Husserl pretende investigar sobre essência do conhecimento e a validade desta essência sendo que este conhecimento inicialmente está ligado a uma verdade intuitiva imanente como um dado da percepção.

Na primeira lição, Husserl quer distinguir a ciência natural da ciência filosófica afirmando que a primeira é proveniente da atitude espiritual natural, e a segunda da atitude espiritual filosófica. Segundo o filósofo alemão, o pensamento natural não tem nenhuma capacidade de lançar a questão da possibilidade do conhecimento em geral, pois, tudo o que ocorre no mundo acaba tornando-se objeto de investigação natural. Logo, o conhecimento é uma vivência psíquica, ou seja, é o conhecimento do sujeito que busca conhecer. Sendo o conhecimento uma percepção psíquica ela é simplesmente uma forma de vivência do sujeito, ou do sujeito que percebe. Além do mais, somente os fenômenos são realmente dados ao cognoscente e a tarefa da teoria do conhecimento é, pois, resolver os problemas ligados à relação entre conhecimento, sentido do conhecimento e objeto do conhecimento. Por fim, na lição I, é apresentada a definição basilar de fenomenologia: sendo uma ciência, é a conexão de disciplinas científicas, mas acima de tudo é um método e uma atitude intelectual filosófica, em outras palavras, um método filosófico de estudo do conhecimento dos fenômenos.

Seguindo sua investigação, na segunda lição, o nosso fenomenólogo, afirma que ao se propor em criticar o conhecimento, o que importa primeiramente é observar o nível de questionabilidade do mundo, da natureza física a psíquica e também do eu humano, além das ciências que se referem a estas realidades. Para Husserl o conhecimento em si é um problema incompreensível, carente de elucidação e duvidoso, pois, a obscuridade do conhecimento mais especificamente no que diz respeito ao seu sentido e a sua essência exige necessariamente

uma ciência do conhecimento; porém quando a reflexão se volta para a relação de conhecimento e objetividade, acabam surgindo muitas dificuldades e teorias contraditórias entre si, o que nos leva a crer que a possibilidade da apreensão do conhecimento é um enigma. Logo, o filósofo alemão se propõe a tentar formular uma nova ciência da crítica do conhecimento, tendo por objetivo principal destruir as contradições e mostrar-nos a essência do conhecimento. Husserl chama a atenção dos leitores quando esclarece sua reflexão dizendo que apesar do conhecimento estar sendo questionado não significa que ele negue a possibilidade do conhecimento, mas que o conhecimento possui certo problema como, por exemplo, sobre a sua apreensibilidade. Por fim, chega à conclusão que o conhecimento é uma coisa diversa do objeto do conhecimento: o conhecimento está dado, mas o objeto não, assim, o conhecimento deve “conhecer” o objeto.

Por fim, na terceira lição, o nosso filósofo inicia sua reflexão argumentando sobre a relação entre o conhecimento e o transcendente. Segundo Husserl, o eu como pessoa e a vivência desta pessoa, são formas de transcendências e não são apreensíveis. Logo, é necessário uma “*redução fenomenológica*” que retirará toda a transcendência e fará com que se obtenha o fenômeno puro da *cogitatio*. Portanto, toda vivência psíquica está ligada a uma redução fenomenológica, ou a um fenômeno puro que manifesta a sua essência imanente. Aquilo que é cientificamente estabelecido é existente independente da vontade do sujeito, e através da redução teórico-cognoscitiva é excluída toda a pressuposição transcendental. A fenomenologia tem por objetivo ser uma ciência e um método que possa elucidar a possibilidade do conhecimento e da essência do conhecimento, em outras palavras, ela é a ciência que estuda os conceitos *apriori* do conhecimento.

Podemos concluir a partir da leitura das três primeiras lições da *ideia da fenomenologia*, que a fenomenologia é a ciência fundamental da subjetividade pura, a ciência da descrição das essências das estruturas da consciência. Segundo Husserl, a consciência é intencionalidade, pois toda consciência é consciência de algo. Sendo toda consciência, consciência de algo, ela não é uma substância (alma), mas é uma atividade formada por atos de percepção, volição, imaginação, com os quais se percebe algo. A intencionalidade é um modo de ser da consciência enquanto um transcender em direção à outra coisa, todas as experiências tem de algum modo alguma intencionalidade. O objeto só pode ser definido também em relação a consciência, pois todo objeto é objeto para algum sujeito. Nesta perspectiva, é a consciência que dá sentido às coisas.

Com esta obra fica claro o mérito de Husserl na filosofia contemporânea quando se propõe abordar a questão do conhecimento levando-se em consideração a sua apreensibilidade em relação à consciência. Não nos esquecendo dos méritos de Descartes e Kant no campo da gnosiologia, Husserl vai para além do pensamento filosófico até então vigente, quando elabora uma filosofia de cunho científico e rigoroso, fazendo da fenomenologia não simplesmente um método, mas uma atitude filosófica. O método científico husserliano obteve êxito porque afirma que para evitar que a verdade filosófica se torne provisória, ela deve se dirigir às coisas da maneira como se apresentam na experiência da consciência, a filosofia deve buscar a essência do conhecimento fora do mundo empírico, buscando restaurar uma lógica pura ou dos fenômenos puros.

Apesar da densidade do pensamento de Edmund Husserl cabe ressaltar a importância desta obra apresentada, enquanto uma introdução à sua investigação filosófica. O método fenomenológico irá após a publicação desta e de outras obras, como as *Meditações Cartesianas*, influenciar uma geração inteira de pensadores, tais como Edith Stein e Heidegger inicialmente. Vale ressaltar também que esta obra está marcada por um profundo subjetivismo, um “egologismo” extremo que coloca todas as coisas enquanto fenômenos da consciência. Esta noção é problemática, pois, como compreender que tudo o que está em torno do sujeito só existe em relação à consciência? Como compreender que redução fenomenológica conduz a duas estruturas da vida: minha vida e a do outro, existindo uma percepção intersubjetiva recíproca do eu e de seu oposto? Seria o outro um simples objeto de apreensão da consciência ou um *alter ego*? Notamos, pois estes pequenos problemas na reflexão husserlianas no que diz respeito a sua gnosiologia. Porquanto, Edmund Husserl inova em sua maneira de abordar a filosofia enquanto ciência do conhecimento e dos fenômenos.

Marcelo H. N. da Costa

(Graduando em Filosofia pela FAM)

HUSSERL, Edmund. *A crise da humanidade europeia e a filosofia*. Tradução Urbano Zilles. 3 ed. Porto Alegre: Edipucrs, 2008.

A Filosofia na contemporaneidade ganhou um impulso singular a partir do pensamento que Edmund Husserl (1859-1938) desenvolveu e que chamou Fenomenologia, entendida não apenas como um método, mas como uma postura diante da realidade, e que lhe permitiu ser um dos maiores pensadores do século XX. O que deixou escrito ultrapassou os limites da Filosofia e alastrou-se pela psicologia, pedagogia e outras tantas áreas do conhecimento.

O pensamento husserliano é, geralmente, dividido por seus comentadores em três etapas. A primeira marcada pelo logicismo das *Investigações Lógicas* (1907), a segunda, pelo idealismo transcendental das *Ideias*, e a terceira pelo vitalismo histórico da *Crise das ciências europeias*. Tendo-se dedicado, nas duas primeiras fases, à elaboração do método fenomenológico e à sua aplicação, detém-se, na terceira etapa de seu pensamento na análise de um fenômeno específico: a crise das ciências e da vida europeia.

O opúsculo analisado para esta resenha foi aquele aparecido em meados de 1934, apresentado inicialmente como uma conferência, intitulado *A crise da humanidade europeia e a Filosofia*. Tal escrito da maturidade do pensamento do autor aborda o tema da crise europeia e traz importantes reflexões, partindo da análise fenomenológica do fenômeno Europa.

Divido em três pequenas seções, o texto visa analisar rigorosamente o fenômeno Europa na busca de uma ligação entre a crise e a Filosofia, na pretensão de aí encontrar uma raiz do problema em questão. O diagnóstico de Husserl será dado a partir da aplicação do método fenomenológico. Por isso tantas são as observações preliminares, em nada vãs, mas muito pertinentes. A primeira delas é de que o que se entende por Europa não é apenas o continente físico e cartograficamente demarcado, mas compreende também aqueles territórios que espiritualmente “beberam” da cultura europeia. Noutras palavras, trata-se do Ocidente

cultural. Outra observação posta preliminarmente é a de que as ciências exatas tiveram mais êxito, ultimamente, que as ciências humanas.

Prosseguindo sua análise, Husserl constata que é compreensível que haja uma crise nas ciências europeias desde que se olhe tal acontecimento com vistas numa teleologia da história, ou seja, desde que se compreenda que a Europa tem um *télos* histórico diferenciado. Para isso, faz uma retomada histórica que tenta precisar o surgimento deste *continente espiritual*.

Na análise feita, chega-se à conclusão de que a Filosofia, como criação cultural especial ao lado da ciência, é que fundamenta o *télos histórico* da Europa. Ela surge na Grécia antiga. Lá, é que o pensamento filosófico se desenvolveu como atividade infinita do espírito humano. A atividade contemplativa, o esforço da razão, superou a mera conformidade com o natural e fez tomar corpo essa forma cultural tão elevada. Da ingenuidade do sensível à busca da verdade, o trabalho dos gregos se espalhou por toda a Jônia e para além da Jônia. Mesmo que tenha sido, inicialmente, um conhecimento para poucos, a Filosofia tornou-se a base para tudo o mais que o ocidente construiria nos séculos seguintes. E as manifestações culturais posteriores teriam de conseguir assentar-se sobre as bases filosóficas para se estabelecerem. A Filosofia grega, portanto, iniciada em um grupo seletivo, depois espalhando-se pela redondeza, finalmente constitui uma supra-nacionalidade que orientará a atividade humana, agindo, nos termos de Husserl, como *die archontische* – função diretriz – sobre toda humanidade.

Dando um salto histórico de mais de quinze séculos, Husserl prossegue sua abordagem detectando e comprovando que foi no período dos séculos XVII a XIX que a crise se enraizou. Ele nomeia o racionalismo como a raiz da crise das ciências europeias. Em contraposição à racionalidade grega, orientada para um *télos* que visava humanizar a atividade humana, a racionalidade moderna fecha-se em si mesma e desconhece o mundo circundante. A Filosofia é tarefa infinita que se processa teoricamente na busca e na reunião das verdades e que se verifica no concreto cotidiano, no proceder dos homens. As tentativas de sistematização que encerram em si uma verdade ou a especialização científica, de algum modo prejudicam esse processo no infinito, e elas mesmas – a sistematização e a explicação – mostram por si mesmas que não se efetivam, haja vista as contradições que surgem. Por outro lado, o filósofo necessita deter-se num aspecto para não se perder no mar da razão. Isto não é mau. Contudo, não se pode perder o horizonte totalizante da filosofia, encarada como ciência universal.

Para Husserl, a filosofia passa pela ingenuidade, mas não pode apresar-se a ela. A ingenuidade é entendida como o *objetivismo*, que se expressa decisivamente em todas as espécies de naturalização do espírito. Tendo começado como cosmologia, a Filosofia não se manteve naturalista, mas abriu-se, da finitude da busca de uma *arché* natural à infinitude da percepção da indefinição da natureza, por exemplo. A natureza, o espaço, o tempo tornam-se, nos termos husserlianos, *idealmente* prolongáveis. A filosofia não se ateve no materialismo de Demócrito, mas seu auge deu-se após a posição socrática de investigar o homem em sua humanidade. O espírito humano, sendo uma realidade natural funda-se na corporeidade, mas não se restringe a ela. Assim sendo, não é possível objetivar o espírito numa análise única, reduzindo-o, por exemplo, ao psíquico, como quis o psicologismo de Brentano.

É de se espantar que a Modernidade, com o racionalismo, não tenha atentado para tal questão. Husserl sinaliza para o abandono do mundo circundante, o *Lebenswelt*, conceito que aparece fortemente nesta última etapa de seu pensamento. Não se trata do mundo externo, do mundo das coisas organizadas, simplesmente. Trata-se do mundo humano, mundo vital, que constitui a base de toda atividade mental e que não pode ser deixado à parte.

Concluindo o seu escrito, o pai da escola fenomenológica intui: “a ‘crise’ então pode ser esclarecida como o fracasso aparente do racionalismo”. E encerra como que profetizando dois caminhos para além da crise. Ou se terá a hostilidade ao espírito, a barbárie ou se renascerá o espírito num ato heroico da razão (não mais inflada nem objetivada como antes). O apelo final de Husserl é que os europeus não se deixem vencer pelo cansaço, mas que lutem pela sua Europa.

A tese de fundo que Husserl se vale neste opúsculo, em síntese, é a de que o positivismo e instrumentalização da razão objetivaram-na e fizeram as ciências do espírito perder forças frente ao naturalismo. Nesta fase final do seu pensamento, prevê uma fenomenologia que vê na história a porta de entrada para se compreender o fenômeno da crise. O esquecimento da história e do mundo da vida (*Lebenswelt*) está também na raiz da crise que assola seus contemporâneos.

Embora tenha sido escrito num período, o problema identificado por Edmund Husserl e as consequências previstas quase que em tom profético no final da conferência são aplicáveis ao mundo de hoje. Percebe-se tal crise em muitos aspectos da vida ocidental – da moral à ciência. Além disso, este escrito permite uma percepção do uso do método fenomenológico. É

evidente o rigor e a precisão com a qual escreve sua análise, ainda que use uma linguagem mais acessível (até mesmo porque se trata de uma conferência). A sequência dos argumentos, dispostos num primeiro momento de retrospectiva histórica, depois o diagnóstico da crise e por fim, uma breve síntese, fazem o texto ser de uma agradável leitura. Para aqueles que desejam um olhar sobre as raízes da crise contemporânea e querem refletir seriamente sobre as possíveis saídas esta pequena obra é vivamente recomendada.

Gregory Pablo Rial Araújo

(Graduando em Filosofia pela FAM)