

UNIVERSIDADE FEDERAL DE UBERLÂNDIA

**O PROBLEMA DO SER A PARTIR DOS REFERENCIAIS
FENOMENOLÓGICOS: DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL À
ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA**

UBERLÂNDIA

2016

MARCELO ROSA VIEIRA

**O PROBLEMA DO SER A PARTIR DOS REFERENCIAIS
FENOMENOLÓGICOS: DA FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL À
ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA**

Dissertação apresentada ao programa de Pós-Graduação em Filosofia do Departamento de Filosofia da Faculdade de Filosofia, Artes e Ciências Sociais da Universidade Federal de Uberlândia, para obtenção do título de mestre em Filosofia.

Área de concentração: Filosofia Moderna e Contemporânea.

Orientador: Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.

Aprovada em: 08/09/2016.

BANCA EXAMINADORA

Prof. Dr. Alexandre Guimarães Tadeu de Soares

Prof. Dr. Tommy Akira Goto

Prof. Dr. Wojciech Zbigniew Starzyński

Dados Internacionais de Catalogação na Publicação (CIP)
Sistema de Bibliotecas da UFU, MG, Brasil.

V658p
2016

Vieira, Marcelo Rosa, 1980-
O problema do ser a partir dos referenciais fenomenológicos: da Fenomenologia transcendental à ontologia fenomenológica / Marcelo Rosa Vieira. - 2016.
328 f.

Orientador: Alexandre Guimarães Tadeu de Soares.
Dissertação (mestrado) - Universidade Federal de Uberlândia, Programa de Pós-Graduação em Filosofia.
Inclui bibliografia.

1. Filosofia - Teses. 2. Husserl, Edmund, 1859-1938 - Crítica e interpretação - Teses. 3. Heidegger, Martin, - 1889-1976 - Crítica e interpretação - Teses. 4. Sartre, Jean-Paul, 1905-1980 - Crítica e interpretação - Teses. 5. Fenomenologia - Teses. 6. Ontologia - Teses. I. Soares, Alexandre Guimarães Tadeu de. II. Universidade Federal de Uberlândia. Programa de Pós-Graduação em Filosofia. III. Título.

CDU: 1

AGRADECIMENTOS

Gostaria de agradecer em primeiro lugar à Universidade Federal de Uberlândia e ao Instituto de Filosofia em particular. Estendo meus agradecimentos ao Coordenador do Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Dennys Garcia Xavier, e à Secretária do Programa, Andréa Castro Rodrigues, pelo acolhimento e pelo apoio técnico durante estes dois anos.

À minha família, que sempre esteve ao meu lado me apoiando e me incentivando, em especial à minha amada mãe Lenice Rosa Vieira e ao meu pai Antônio (*in memoriam*).

Ao meu estimado orientador Alexandre Guimarães Tadeu de Soares, por ter depositado, desde o início, integral confiança na minha proposta de pesquisa, apesar de a minha formação, na primeira graduação, não ser em filosofia. Meus sinceros agradecimentos por suas excelentes aulas, através das quais pude aprimorar a leitura em francês e iniciar-me na enigmática, surpreendente e instigante filosofia fenomenológica.

Ao professor Wojciech Starzyński, cujo curso “Introdução à Fenomenologia” foi fundamental para o planejamento, organização e redação desta pesquisa. Com especial consideração pelo seu esforço em ler um texto tão extenso numa língua completamente diferente de sua língua materna.

Ao professor Tommy Akira Goto, que aceitou participar do Exame de Qualificação deste trabalho, contribuindo com considerações, críticas, sugestões e observações pertinentes e fundamentais para o resultado final do texto.

Aos membros do nosso grupo de estudos cartesianos das quartas: Alexandre, Wojciech, Fábio, Luciene, Georgia, Suellen, Francisca, Alisson, Thales, pela oportunidade ímpar de fecundas discussões filosóficas.

Aos amigos Rafael Barbosa, Christiane e Régis Pereira Cruvinel, por terem vindo de Coromandel para Uberlândia a fim de assistir a defesa. Ao Ênio, que esteve também presente e fez a recepção do pessoal após a viagem.

Por fim, agradeço à CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior) pelo apoio financeiro indispensável à realização desta pesquisa.

RESUMO

O tema que motivou a presente pesquisa foi o da possibilidade de articulação entre fenomenologia e ontologia. Ela teve a pretensão de mostrar, a propósito, que a retomada do problema do ser era já a possibilidade central inscrita no projeto filosófico husserliano. Basta recordar, com efeito, que a tendência de pensamento que surge com Husserl e prossegue, depois, com Heidegger, Sartre e outros, parece, justamente, querer corroborar tal suposição. Husserl inaugurou a fenomenologia já designando-a, explicitamente, para a tarefa de constituir uma ontologia universal dos fenômenos. A introdução e o epílogo das *Meditações Cartesianas* e, em particular, o parágrafo 59 deste livro, sinalizam também para a mesma ideia. Colocamo-nos assim, de início, na averiguação dessa hipótese guiados pela leitura de Husserl e de alguns de seus intérpretes. Outra questão, porém, logo se impôs, ao longo do processo, requisitando nossa atenção: Husserl parece propor um quadro de referências fenomenológicas que antecipa o estabelecimento da ontologia e se oferece como item indispensável a este estabelecimento. O referido quadro é constituído por quatro referências-chave – que parecem assumir o papel de condições e diretrizes para toda ontologia que queira estabelecer-se a partir da fenomenologia. São elas: 1º - a correlação intencional; 2º - a tese da imanência e da transcendência; 3º - a redução fenomenológica; 4º - a estrutura teleológica. Como sabemos, o trajeto histórico da fenomenologia, depois de Husserl, passa por Heidegger e Sartre. A hipótese reitora de nosso trabalho, portanto, será a de que os quatro referenciais servem de orientação para eles na sua tentativa de converter a fenomenologia transcendental numa ontologia fenomenológica. A proposta aqui será conferir de perto o desenlace desse projeto, vendo a recepção dos referenciais por parte de Heidegger e Sartre, e o modo como sua ontologia fenomenológica se comporta em relação ao quadro de diretrizes acima elaborado por Husserl. Iremos ver que tudo se passa, de fato, como se toda ontologia – cuja orientação seja fenomenológica – parte dos referenciais da correlação, da imanência, da transcendência, da redução, da teleologia, a eles retorna e neles se mantém – seja prolongando-os, seja modificando seu sentido. Desejamos aqui, todavia, não estabelecer um esquematismo, cujo excedente formalismo acabaria nos afastando da realidade. A ideia é apenas propor uma via de interpretação que permita entender melhor o modo como a fenomenologia transcendental é convertida por Heidegger e Sartre numa ontologia fenomenológica, mas sem perder de vista o quadro referencial legado de início por Husserl.

Palavras-chave: Fenomenologia. Ontologia. Husserl. Heidegger. Sartre.

ABSTRACT

The theme that has motivated this research was the possibility of articulation between phenomenology and ontology. It had the intention to show, about this, that the resumption of the problem of being was already the central possibility inscribed in Husserl's philosophical project. It's enough to remember, indeed, that the tendency of thinking that comes with Husserl and goes on through Heidegger, Sartre and others, seems rightly to want to corroborate that assumption. Husserl inaugurated phenomenology assigning it already explicitly to the task of forming an universal ontology of phenomena. The introduction and epilogue of the *Cartesian Meditations* and, in particular, the paragraph 59 of this book, also point to the same idea. So, we put ourselves, firstly, at the investigation of that hypothesis guided by Husserl's reading and some of his interpreters. However, another question has soon imposed to us, throughout the research process, requiring our attention: Husserl seems to propose a phenomenological reference framework that anticipates the setting-up of ontology and offers itself as an indispensable item for that. This framework consists of four key-references – which seem to assume the role of conditions and guidelines for all ontology that wants to establish itself from the phenomenology. They are: 1 - the intentional correlation; 2 - the thesis of the immanence and transcendence; 3 - the phenomenological reduction; 4 - the teleological structure. As we know, the historical path of phenomenology, after Husserl, carries on through Heidegger and Sartre. The dean hypothesis of our work, therefore, will be that the four benchmarks provide guidance for them in their attempt to convert the transcendental phenomenology in a phenomenological ontology. We propose here to check closely the outcome of this project, seeing the reception of the references by Heidegger and Sartre, and how their phenomenological ontology behaves in relation to the guidelines above elaborated by Husserl. We will see that all takes place, in fact, as if every ontology - whose orientation is phenomenological - starts from the references of correlation, immanence, transcendence, reduction, teleology, goes back to them and there remains - be extending them or be changing their meaning. However, we wish here does not establish a schematism, whose surplus formalism would ultimately moving away from the reality. The idea is just to propose a way of interpretation in order to better understand how the transcendental phenomenology is converted by Heidegger and Sartre in a phenomenological ontology, but without losing sight of the reference framework firstly left by Husserl.

Keywords: Phenomenology. Ontology. Husserl. Heidegger. Sartre.

SUMÁRIO

INTRODUÇÃO	11
CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DO SER EM HUSSERL.....	19
Seção 1.....	19
1.1 – A intencionalidade	19
1.2 – O conceito de intuição.....	25
1.3 – A intuição das essências	33
Seção 2.....	48
2.1 – Percepção imanente e percepção transcendente	48
2.2 – Que o ser transcendente é fenomênico e relativo.....	52
2.3 – Que o ser imanente é absoluto e indubitável	53
Seção 3.....	56
3.1 – <i>A epoché</i>	58
3.2 – A Redução Eidética.....	64
3.3 – A redução fenomenológica ou transcendental.....	68
Seção 4.....	72
4.1 – A temporalidade imanente.....	77
4.2 – A correlação noese-noema.....	92
4.3 – Teleologia da vontade e a crise da humanidade europeia: à guisa de conclusão	104
CAPÍTULO 2 – HEIDEGGER E A ELABORAÇÃO DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA.....	117
Seção 1.....	117
1.1 – A pergunta pelo sentido do ser	117
1.2 – Articulação entre ontologia e fenomenologia.....	123
1.3 – A oposição à fenomenologia husserliana	131
1.4 – A redução fenomenológica em Heidegger	138
Seção 2.....	143
2.1 – O ser-no-mundo e os existenciários	144
2.2 – O fenômeno da mundidade do mundo	147
2.3 – A determinação do conhecimento do mundo	155

Seção 3.....	160
3.1 – O aí como encontrar-se, entender e discurso	162
3.2 – Decair e angústia.....	167
3.3 – Preocupação e temporalidade (a interpretação do tempo como sentido do ser)	171
3.4 – Temporalidade e transcendência.....	178
3.5 – Temporalidade e historicidade.....	178
Seção 4.....	181
4.1 – Liberdade e incompletude	182
4.2 – Liberdade e o ser para a morte.....	183
4.3 – Liberdade e angústia.....	185
4.4 – A liberdade e o nada.....	190
4.5 – A liberdade para o fundamento.....	194
4.6 – A liberdade como verdade.....	198
4.7 – O Homem e a questão do Pensamento	200
4.8 – Conclusões desta seção	208
CAPÍTULO 3 – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM SARTRE	214
Seção 1.....	215
1.1 – Radicalização do princípio de intencionalidade	215
1.2 – Sobre a Transcendência do Ego.....	221
I – O “ <i>Je</i> ” ou a presença formal do Ego na consciência.....	222
II – O “ <i>Moi</i> ” ou a presença material do Ego na consciência.....	228
III – Algumas breves considerações sobre a <i>epoché</i>	241
1.3 – A intencionalidade como prova ontológica	243
Seção 2.....	251
2.1 – Bergson e o problema do nada.....	254
2.2 – Resposta a Bergson: o exame das condutas negativas	260
2.3 – Resposta a Hegel e Heidegger: exame das estruturas imediatas do Para-si .	265
Seção 3.....	272
3.1 – A temporalidade.....	272
3.2 – A liberdade	279
3.3 – Angústia e má-fé.....	283
Seção 4.....	292

4.1 – Negação e fundamento.....	291
4.2 – O Para-outro.....	296
4.3 – Da existência do outro à historicidade da consciência.....	308
4.4 – Conclusões.....	315
CONCLUSÃO FINAL.....	319
BIBLIOGRAFIA:	325

INTRODUÇÃO

O tema proposto para discussão neste trabalho é o da possibilidade de articulação entre fenomenologia e ontologia no pensamento de Husserl. Devemos partir do pressuposto, a ser confirmado aqui, de que o projeto de constituição de uma ontologia geral estava já inscrito na fenomenologia husserliana, como possibilidade efetiva, desde os primórdios de seu aparecimento. Parece, afinal, corroborá-lo precisamente o epílogo das *Méditations Cartésiennes*, no interior do qual se lê:

a fenomenologia transcendental, sistemática e plenamente desenvolvida, é *eo ipso* uma *autêntica ontologia universal*. Não uma ontologia formal e vazia, mas uma ontologia que inclui todas as possibilidades regionais de existência, segundo todas as *correlações* que elas implicam¹.

Husserl, portanto, dá um passo além da mera possibilidade. Ele admite, na conclusão acima, que a retomada da investigação sobre o ser, em última instância, constitui a tarefa por excelência que deve ser assumida pela fenomenologia, na exata proporção de seu desenvolvimento e estabelecimento históricos. O método, concebido de início para tratar do “estudo dos fenômenos”, não por acaso, vê-se conduzido, sistematicamente, à questão sobre o sentido do “ser”, e isso na medida em que ele não faz distinção entre *ser* e *fenômeno*, e inclui, por natureza, todas as regiões ontológicas e todas as possibilidades de existência pertencentes ao ser em geral.

Para Husserl, há uma possibilidade concreta na “ideia cartesiana de uma ciência universal a partir de um fundamento absoluto”². Ele comunga, pois, do ponto de vista de Descartes de que a filosofia deve estabelecer-se como fundamento máximo de todas as ciências. E que por fim a fenomenologia, enquanto tal, deve constituir a base para tal fundamentação. Sua proposta se justifica pelo fato de que as ciências positivas – mesmo no nível técnico elevado das ciências modernas – são ingênuas no que concerne à explicitação de seus conceitos fundamentais. Elas não são capazes, em tese, de justificar seu projeto científico, nem de justificarem-se, afinal, diante de seus próprios olhos.

¹ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 132. “(...) la phénoménologie transcendente, systématiquement et pleinement développée, est *eo ipso* une *authentique ontologie universelle*. Non pas une ontologie formelle et vide, mais une ontologie qui inclut toutes les possibilités régionales d’existence, selon toutes les *corrélations* qu’elles impliquent”. Ao longo deste trabalho, iremos recorrer, na maior parte das vezes, às traduções francesas das obras de Husserl, de cuja respectiva tradução nos ocuparemos.

² “(...) l’idée cartésienne d’une science universelle à partir d’un fondement absolu” (idem, p.130).

Tais ciências, ao se verem desprovidas de fundamentos últimos, padecem de uma total falta de evidência. Mesmo sua crítica do conhecimento, quando tentada, peca por ser rudimentar e não conseguir, em absoluto, esclarecer o sentido da existência de seu objeto e de suas elaborações teóricas. Daí, o porquê de elas recaírem em crises, paradoxos, ininteligibilidade. A necessidade que se impõe, portanto, é de um recomeço radical ou de uma completa reconstrução, tal como se impunha, antes, a Descartes. Assinala Husserl que, devido ao conjunto desses problemas, essas ciências devem ser “membros de uma ciência universal que não é outra senão a filosofia. Não é senão na unidade sistemática desta aqui que elas podem tornar-se verdadeiramente ciências”³.

A fenomenologia, nesse item, fornece a base epistemológica absoluta à qual “as ciências empíricas devem recorrer para encontrar seu fundamento definitivo”⁴. Seu papel é o de conceituação fundamental de todos os domínios científicos. Assim, à medida que a fenomenologia ramifica-se, especializando-se em diferentes regiões ontológicas, sua atribuição, em relação às demais disciplinas, é provê-las dos conceitos fundamentais referentes ao ser. Conceitos, aliás, cuja clareza e cuja distinção “não admitem mais dúvida possível”⁵. Nessa acepção, ela não aceita realidades nem conceitos dados, previamente, sem fazer a pergunta radical pelo seu sentido:

ela deve atingir por ela mesma os sistemas de conceitos que definem o sentido fundamental de todos os domínios científicos. Esses são os conceitos que traçam de início as linhas de demarcação na ideia formal de um universo de existência possível em geral e, por conseguinte, também na de um mundo possível em geral. Eles devem por isso mesmo ser os *conceitos fundamentais verdadeiros* de todas as ciências⁶.

Passamos em revista, portanto, um dos principais motivos que levam a fenomenologia transcendental a se converter numa ontologia fenomenológica. Sua preocupação fundamental é epistemológica. Para Husserl, a fenomenologia é uma ciência fundamentalmente nova, mas que, ao ocupar-se da questão do ser, encarrega-se da mais antiga das tarefas filosóficas. Escreve Patočka a propósito:

³ “(...) ces sciences ne sont que des membres d’une science universelle qui n’est autre que la philosophie. Ce n’est que dans l’unité systématique de celle-ci qu’elles peuvent devenir véritablement des sciences” (idem, p. 2).

⁴ “(...) les sciences empiriques doivent recourir pour trouver leur fondement définitif” (idem, p. 133).

⁵ “(...) “n’admettant plus de doute possible” (idem, p. 132).

⁶ “(...) elle doit arriver par elle-même aux systèmes de concepts qui définissent le sens fondamental de tous les domaines scientifiques. Ce sont les concepts qui tracent à l’avance des lignes de démarcation dans l’idée formelle d’un univers d’existence possible en général et par conséquent aussi d’un monde possible en général. Ils doivent par cela même être les *concepts fondamentaux véritables* de toutes les sciences” (idem, pp. 131-132).

Isso implica que a fenomenologia não é, *por seu objeto*, uma ciência nova, mas, ao contrário, é a mais antiga de todas, uma vez que sua preocupação fundamental coincide com aquela da filosofia que, enquanto ontologia, é a ciência primeira, a origem de todas as outras⁷.

Nesse ponto, contudo, entra a motivação de nossa pesquisa. Depois de ter por assente a possibilidade de encetar uma investigação ontológica a partir da doutrina legada por Husserl, voltamos nossa atenção para novos objetivos. O interesse aqui é mostrar que Husserl não delega, simplesmente, à fenomenologia a tarefa de tratar do problema do ser, sem, antes, propor um quadro específico de orientações que diga-lhe respeito. Nossa aposta é que esse quadro referencial está, desde a origem, subjacente ao esforço fenomenológico, e que, em ampla escala, ele atravessa todo o processo factual de seu desenvolvimento. Irá se propor a hipótese de que Husserl antecipa quatro referências centrais – que constituem condições e diretrizes para toda ontologia que queira estabelecer-se a partir da fenomenologia.

As quatro referências são assim conceituadas por Husserl: 1 – correlação intencional; 2 – imanência e transcendência; 3 – redução fenomenológica; 4 – estrutura teleológica. Tenha-se, pois, em linha de conta, que toda a ontologia esboçada por Husserl, em sua tentativa original de leitura do ser, pressupõe uma correlação entre consciência e mundo (1º referencial). Apresenta, na sequência, uma distinção entre ser imanente e ser transcendente (2º referencial). Prescreve a adoção do método fenomenológico, a *epoché* e a redução, pela necessidade, por um lado, de retorno à consciência transcendental como ser absoluto, e, por outro, pelo fato de que a questão do ser é inseparável da questão de *doação de sentido ao ser* por parte da subjetividade (3º referencial). Explicita a constituição nos termos de uma teleologia imanente que comanda os atos de doação de sentido e de formação do conhecimento (4º referencial).

Soa razoável, pois, a conjectura de que a ontologia, no sentido de Husserl, não pode omitir nenhuma dessas referências. A afirmação de que tal ontologia é possível parece evidente já pelas posições teóricas que o filósofo adota nas *Meditações Cartesianas*, e, em particular, no § 59 desse livro: “*A explicitação ontológica e seu lugar no conjunto da fenomenologia constitutiva transcendental*”. Verificamos,

⁷ Jan Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 235. “Cela implique que la phénoménologie n'est pas, *par son objet*, une science nouvelle, mais au contraire la plus ancienne de toutes, puisque sa préoccupation fondamentale coïncide avec celle de la philosophie qui, en tant qu'ontologie, est la science première, l'origine de toutes les autres”.

entretanto, que, a partir das quatro determinações acima, Husserl decide, em relação à ontologia, inseri-la num quadro de diretrizes, princípios e procedimentos necessários *a priori* para a própria colocação da pergunta pelo ser.

A insistência no método de redução ele próprio, e suas implicações, constitui um indício preciso disso. Nossa tese, porém, não se dá ainda por satisfeita, e levantará outros argumentos que testemunham a favor de tal suposição. Para efetuar-lo, parece ser suficiente, por enquanto, nos reportar ao dito parágrafo 59 – recém mencionado – e deixar que suas proposições falem por si mesmas. Husserl sugere ali, de fato, que o mundo só aparece à consciência como correlativo de seus vividos intencionais, e que estes últimos comportam, para constituí-lo, diferentes camadas egológicas que atuam na sua objetivação enquanto “mundo”:

Daí a unidade universal do conjunto da constituição se efetuando em meu *ego* segundo suas formas essenciais. Seu correlativo – é o mundo objetivo existente para mim e para todo *ego*, em geral, mundo ao mesmo tempo já presente e se constituindo constante e continuamente em e por diferentes conjuntos sistemáticos e ordenados de atos significantes enquanto seu sentido imanente; tudo isso segundo uma forma estrutural apriorística. E essa constituição apresenta ela mesma um *a priori*⁸.

A passagem acima é elucidativa quanto ao primeiro e ao segundo referenciais. A recomendação aqui é tomar o “ser” do mundo, afinal, apenas na medida em que ele “finca suas raízes na subjectividade transcendental”⁹, e só aparece como algo “concordante” na experiência, isto é, como *sentido* constituído pelo *ego*. Obtemos, assim, indicações precisas de que *o ser é tomado sempre como correlato intencional de uma consciência*. Fato que, por si só, supõe uma distinção entre o imanente, que constitui, e o transcendente, que é constituído.

É o que se exprime, aliás, pela ideia de intencionalidade: toda consciência é consciência de alguma coisa. Há um *a priori* fundamental na correlação. O mundo acomoda-se na definição de transcendente – ele é objeto para um sujeito – e a intencionalidade exclui que se possa pensá-lo fora da correlação sujeito-objeto. Sua existência, portanto, é inteiramente dependente. “*Não há jamais qualquer objeto*

⁸ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 116. “De là l’unité universelle de l’ensemble de la constitution s’effectuant dans mon *ego* selon ses formes essentielles. Son corrélatif, c’est le monde objectif existant pour moi et pour tout *ego*, en général, monde à la fois déjà présent et se constituant constamment et continuellement dans et par différents ensembles systématiques et ordonnés d’actes signifiants en tant que leur sens immanent; tout cela suivant une forme structurelle apriorique. Et cette constitution présente elle-même un *a priori*”.

⁹ “(...) plonge ses racines dans la subjectivité transcendente” (idem, p. 117).

existente em si que não diga respeito à consciência e ao eu da consciência”¹⁰. Ou seja: o mundo é resultado de operações de síntese, na medida em que a consciência efetua os nexos empíricos através dos quais ele se mostra coerentemente na percepção. O que não se mostra, por sua vez, fica como um horizonte de fundo que pode ser trazido mais tarde para uma intuição atual. Pertence à essência da consciência, pois, o *referir-se* a algo, e a intencionalidade exige que ela mantenha-se nessa referência. Assim, de idêntico modo, faz parte da essência do mundo o dar-se como o objeto ordenado das *cogitationes* ou pensamentos que se referem a ele, emprestando-lhe sentido.

Os outros referenciais, na sequência, são deduzidos todos a partir daí. Com relação ao terceiro, Husserl já abrevia, sem rodeios, que a constituição da ontologia universal requer e “é ao mesmo tempo inseparável do método fenomenológico”¹¹. Ela não pode dispensar a aplicação do método que permite o retorno ao campo originário de constituição de sentido do ser. Esse retorno, ao mesmo tempo, revela o imanente como *absoluto* em relação ao transcendente. Importa reter, pois, que Husserl pretende se assegurar unicamente daquilo que é indubitável. Ele “se proíbe de admitir como existente senão isto que está inteiramente ao abrigo de toda possibilidade de ser colocado em dúvida”¹². O mundo, conforme veremos, não atende a esse requisito, na medida em que, quando submetido à possibilidade da dúvida, não resiste e sucumbe.

O mesmo não acontece em relação à subjetividade pura. Só chegamos a essa esfera, porém, “graças a uma modificação eidética de nós mesmos”, depois da qual, com efeito, obtemos acesso à existência do “*ego* transcendental em geral”¹³. A redução, por conseguinte, permite fazer a referida modificação eidética. Descobrimos, por ela, o primeiro dado indubitável que está na base de todo conhecimento possível. “De fato, como realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita não retém senão ele mesmo

¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Paul Ricœur. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 157. “Il n'est point d'objet existant en soi que la conscience et le moi de la conscience n'atteignent”.

¹¹ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 131. “(...) il est en même temps inséparable de la méthode phénoménologique”.

¹² “(...) s'interdit d'admettre comme existant ce qui n'est pas tout à fait à l'abri de toute possibilité d'être mis en doute” (idem, pp. 2-3).

¹³ “(...) grâce à une modification eidétique de nous-même (...) l'*ego* transcendental en général (idem, p. 116).

enquanto *ego* puro de suas *cogitationes*, como existindo indubitavelmente e não podendo ser suprimido mesmo se este mundo não existisse”¹⁴.

Não é, portanto, por simples acaso que Husserl recorre à ideia da redução justamente no § 59 que explicita a possibilidade da ontologia no campo da fenomenologia constitutiva transcendental. Entre suas razões elementares, está que

os resultados destas pesquisas, ao apresentarem um sistema do *a priori*, não se tornam (...) um *a priori* filosoficamente inteligível, e não são relacionados às fontes últimas de inteligibilidade, senão quando os problemas constitutivos são compreendidos como aqueles de um plano especificamente filosófico, e quando o domínio natural dos conhecimentos é abandonado em favor do domínio transcendental¹⁵.

Através desse abandono, o método de redução permite estabelecer as distinções entre imanente e transcendente e fixar, por conseguinte, a ideia de *regiões ontológicas*. Mas aqui se inclui, ainda, a resolução de tomar o imanente como absoluto e necessário.

A redução fenomenológica descerrou para nós o império da consciência transcendental: ele é, em um determinado sentido, o império do ser “absoluto”. É a proto-categoria (*Urkategorie*) do ser em geral (ou em nosso linguajar, a proto-região); as outras regiões aí vêm se enraizar; elas estão-lhe referidas em virtude de sua essência; elas são, por conseguinte, todas dependentes dele¹⁶.

O radical *proto* já mostra, por si, esta decisão epistemológica assumida por Husserl: a consciência é um ser primeiro em relação a todo ser transcendente. O filósofo, portanto, parte “desta distinção no seio do ser que é a mais radical de todas, entre o ser como consciência e o ser como ser ‘se anunciando’ (*sich bekundendes*) na consciência”¹⁷. O anunciar, porém, comporta suas estruturas, ele é determinado por

¹⁴ “En fait de réalité absolue et indubitable, le sujet méditant ne retient que lui-même en tant qu’*ego* pur de ses *cogitationes*, comme existant indubitavelmente et ne pouvant être supprimé même si ce monde n’existait pas” (idem, p. 3).

¹⁵ “(...) les résultats de ces recherches, tout en présentant un système d’*a priori*, ne deviennent (...) un *a priori* philosophiquement intelligible, et ne sont rapportés aux dernières sources de l’intelligibilité, que lorsque les problèmes constitutifs sont compris comme ceux d’un plan spécifiquement philosophique, et lorsque le domaine naturel des connaissances est abandonné pour le domaine transcendental” (idem, p. 117).

¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 242. “La réduction phénoménologique nous avait livré l’empire de la conscience transcendente: c’était en un sens déterminé l’empire de l’être ‘absolu’. C’est la proto-catégorie (*Urkategorie*) de l’être en général (ou dans notre langage, la proto-région); les autres régions viennent s’y enraciner; elles s’y rapportent en vertu de leur essence; par conséquent elles en dépendent toutes”.

¹⁷ “(...) partir de cette distinction au sein de l’être qui est la plus radicale de toutes, entre l’être comme conscience et l’être comme être ‘s’annonçant’ (*sich bekundendes*) dans la conscience” (idem, p. 243).

“conjuntos sistemáticos e ordenados de atos significantes” e pelas “formas apriorísticas da subjetividade”, às quais Husserl faz alusão acima.

Aqui temos, portanto, o último dos referenciais. A forma da subjetividade é teleológica na medida em que acomoda um conjunto, imanente a si, de estruturas *a priori* cuja orientação está toda voltada para a constituição e para a doação de sentido. É a isso que Husserl se referia quando falava de “forma estrutural apriorística”. Para Patočka, Husserl não mais considera a relação entre as coisas do ponto de vista causal, já que introduz a noção de estrutura para substituí-lo:

pois não é mais necessário tratar a relação sujeito-objeto (*res cogitans* – *res extensa*) de maneira causal; basta, ao contrário, concebê-la e articulá-la unicamente sob o ponto de vista da estrutura intencional. Para isso, é preciso justamente excluir sem reserva toda perspectiva causal, tanto quanto a maneira de ver naturalista (...) doravante o objeto é, ao inverso, tomado em vista e examinado em sua dependência, não causal, mas essencialmente estrutural, enquanto correlato subjetivo (em sua constituição estrutural).¹⁸

Logo, tudo se passa como se toda ontologia que desejar se estabelecer enquanto tal, a partir da fenomenologia, deve se orientar pelos quatro referenciais que acabamos de descrever. Fica um tanto assegurado, mantido tudo isso em vista, que não precisamos ter mais reserva para levar adiante a tese de que Husserl, ele mesmo, deixa implícita na sua filosofia um quadro de referenciação ontológica que deve ser levado em conta por seus possíveis sucessores. Sua ontologia, por isso, caminha junto com quatro referências fenomenológicas, sem as quais não pode ser plenamente desenvolvida. As referências são, justamente, aquelas expostas até agora. Elas saem como que ditadas pelos princípios mesmos da fenomenologia. A ontologia encontra aí sua certidão de nascimento, ela obedece a essas referências como a quatro exigências fundamentais.

A maior confirmação, porém, que podemos ter da hipótese de que os quatro referenciais constituem um elemento indispensável à constituição da ontologia fenomenológica – encontramos-la, a confirmação, justamente na tendência de pensamento que se estabeleceu a partir de Husserl. A saber, na ontologia de Heidegger e Sartre. Nossa pesquisa, por isso, propõe tentar identificar a presença dos quatro

¹⁸ Jan Patočka, Was ist Phänomenologie?, in Jan Patočka, Die Bewegung der menschlichen Existenz, Stuttgart, 1991, French: Qu'est que ce que la Phénoménologie?, in Jan Patočka, Qu'est que ce que la Phénoménologie? Grenoble, 1988, pp. 237-238-239. “(...) car il n'est plus nécessaire de traiter la relation sujet-objet (*res cogitans* – *res extensa*) de manière causale; il suffit au contraire de la concevoir et articuler au seul point de vue de la structure intentionnelle. A cette fin, il faut justement exclure sans réserve toute perspective causale, aussi bien la manière de voir naturaliste (...) désormais l'objectif est, à l'inverse, pris en vue et examiné dans sa dépendance, non pas causale mais essentiellement structurale, à l'égard de corrélats subjectifs (dans sa constitution structurale)”.

referenciais também em obras como *Ser e Tempo* e *O Ser e o Nada*, dentre outras. Não obstante as dificuldades que surgem, logo de saída, isso parece, com efeito, ser extremamente necessário, uma vez tenhamos como meta corroborar a tese de que toda ontologia – cuja referência esteja em Husserl – parte dos quatro referenciais, a eles retorna e neles se mantém – seja prolongando-os, seja modificando seu sentido.

Nos dois capítulos que se seguem ao primeiro – dedicado a Husserl – veremos, portanto, o modo como a fenomenologia, em Heidegger e Sartre, se comporta em relação às referências da correlação, imanência, transcendência, redução, teleologia, a fim de se converter numa ontologia. Mas nossa pesquisa, em absoluto, não tem a pretensão de esgotar os temas tratados aqui. Ela se limita a trazê-los para discussão com o único intuito de ser uma porta de entrada para a fenomenologia, e particularmente, para a ontologia fenomenológica. Logo, a enumeração e definição dos referenciais serve de fio condutor nesse sentido, na medida em que elas permitem efetuar a leitura da continuidade que há entre Husserl, Heidegger e Sartre, e ao mesmo tempo, identificar os objetos de controvérsia que se estabelecem entre eles.

CAPÍTULO 1 – O PROBLEMA DO SER EM HUSSERL

Seção 1

1º Referencial: a correlação intencional

A fenomenologia foi fundada por Edmund Husserl, entre os anos finais do século XIX e primeiras décadas do século XX, com a proposta de dar um novo impulso ao pensamento filosófico, restituindo-o à sua originalidade e radicalidade últimas.

Poucos homens se devotaram tão intensamente à investigação científico-filosófica quanto Husserl. Pesquisador incansável, o filósofo seguiu carreira como professor universitário entre os anos de 1883 até 1928, trabalhando em vários institutos tais como a Universidade de Berlim, Universidade de Viena, de Halle, Göttingen e Freiburg-im-Breisgau, onde veio se aposentar. Durante o período em que exercia o magistério, ele redigiu as obras pioneiras da fenomenologia, dentre as quais se incluem *Filosofia da Aritmética* (1891), *Investigações Lógicas* (1901 e 1902), *Ideias* (1913), *Meditações Cartesianas* (1929), etc. Depois que elaborara o método fenomenológico, Husserl assumiu a tarefa de desenvolvê-lo plenamente, fez dessa elaboração sua meta principal, debruçando-se sobre ela obsessivamente. Por conseguinte, os numerosos escritos que foram reunidos posteriormente sob o nome de *Arquivos Husserl* constituem o trabalho de quase toda sua vida.

A grande novidade dessa obra é a mudança operada no próprio estilo de se fazer filosofia. Husserl desejava, na sua época, tornar a filosofia novamente consciente de sua verdadeira vocação, a saber, a vocação de constituir uma ciência universal. Para ele a filosofia, carente de orientação fenomenológica, vive numa cegueira e numa ingenuidade crônicas, uma vez que ela parte de campos de fenômenos já constituídos, omitindo o processo de sua constituição. “Ela só traz para o seu círculo de pesquisa os polos constituídos do objeto, permanecendo cega perante o ser e a vida completa e concreta que transcendentalmente os constitui”¹⁹.

O que move a investigação fenomenológica, portanto, é o interesse de reparar essa omissão. Ela volta os olhos para a vida transcendental da consciência, ou seja, os vividos que atuam na doação de sentido ou constituição. Até o presente

¹⁹ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 144.

momento, o mundo tem sido considerado pela filosofia como um fenômeno dado, pronto, na sua objetividade. A filosofia chega tarde demais, uma vez que, quando ela aparece, todo o significado de objeto já foi constituído pela subjetividade. Para evitar esse atraso em relação à constituição, a fenomenologia deve fazer o retorno transcendental, colocando-se no ponto de vista mais originário e pondo-se a descrever os próprios atos de realização transcendental do conhecimento. Sua tarefa é a mais radical de todas. Ela deve ocupar-se em esclarecer: como os fenômenos adquirem o sentido que possuem, tornando-se objeto para um sujeito?

A primeira concepção de Husserl que permite entender o que significa esse retorno transcendental é a concepção de intencionalidade. Escolhemo-la, por isso, para dar início a esta exposição.

1.1 – A intencionalidade

A questão da intencionalidade abre nosso estudo dos quatro referenciais ontológicos de Husserl. A escolha não é arbitrária. Já era admitido pelo próprio Husserl que a intencionalidade constitui o “tema capital da fenomenologia”²⁰. Atende pelo nome de *intencionalidade* “esta propriedade que têm os vividos ‘de serem consciência de alguma coisa’²¹. Ou seja, *toda consciência é consciência de algo*, não existe ato de consciência que não seja referido a algum objeto.

A formulação que segue, porém, não é tranquila. Enfrentamos um problema, logo de saída, que é o de evitar as ambiguidades e os prejuízos da tradição. O termo “consciência” é perigoso, ele carrega uma plurivocidade e exige uma definição que o torne mais preciso, de acordo com o sentido fenomenológico. Husserl observa que três conceitos de “consciência” são pertinentes com o interesse de suas investigações:

- 1 . Consciência como a consistência fenomenológica real conjunta do eu empírico, enquanto entrelaçamento das vivências psíquicas na unidade da corrente de vivências. 2. Consciência como o interno dar-se conta das vivências psíquicas próprias. 3 . Consciência como designação global para todo e qualquer tipo de atos psíquicos ou “vivências intencionais”²².

²⁰ Como indica o título do § 84 das *Idées directrices pour une phénoménologie*: “L’Intentionnalité comme thème capital de la phénoménologie”.

²¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 283. “(...) cette propriété qu’ont les vécus ‘d’être conscience de quelque chose”.

²² HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 295.

As vivências, ou vividos, são os elementos fenomenológicos que integram a consciência, são os conteúdos ou atos cognoscentes que, por definição, possuem todos um teor de apreensão, um caráter posicional de algum objeto. O polo sujeito, na medida em que está dirigido ao polo objeto, situado no mundo, vivencia “os acontecimentos externos (...) é, ele próprio, um todo real que se compõe realmente de múltiplas partes, e cada uma destas partes é vivenciada”²³. Husserl diz encontrar a característica fundamental da intencionalidade já na formulação explícita do cogito cartesiano: “Quando um vivido intencional é atual e por conseguinte operado segundo o modo do cogito, nele o sujeito se ‘dirige’ sobre o objeto intencional (...) Isto significa (...) este poder, inerente à *essência* do cogito, (...) de ter alguma coisa sob o olhar do espírito”²⁴.

Todo vivido do cogito, portanto, refere-se a algo de que ele é consciente. “Em todo cogito atual um ‘olhar’ que irradia (austrahlender) do eu puro se dirige sobre ‘o objeto’ (Gegenstand) deste correlato de consciência, sobre a coisa, sobre o estado de coisa, etc.”²⁵. O cogito é a esfera de onde emanam os vividos da consciência e, nessa qualidade, apresenta-se como o centro de remissão das *cogitationes*, por exemplo, a percepção, a lembrança, a imaginação, o juízo, o desejo, o prazer, a dor, e assim por diante. Qualquer vivido desses se atualiza – é estado de consciência em ato – sempre por referência a alguma coisa, cada um tem sua própria “forma de se ocupar-atualmente-de-seu-objeto-correlato, de-ser-dirigido-para-ele”²⁶. Assim, na percepção, o eu percebe – seu correlato é o percebido enquanto tal; na imaginação, o eu imagina – seu correlato é o imaginado enquanto tal; e o mesmo em relação ao desejo, ao juízo, ao prazer, à lembrança, etc.

Husserl descreve a vida da consciência como uma corrente de vividos (*Erlebnisse*). Todos os atos desta corrente são familiares entre si – a mesma regra que vale para um ato se aplica sem modificações essenciais aos demais atos. A consciência pode, assim, multiplicar ao infinito seus modos de atingir algum objeto sem perder seu caráter intencional: ela pode visá-lo na percepção, figurá-lo numa fantasia, reapresentá-

²³ Idem, p. 295.

²⁴ “Quand un vécu intentionnel est actuel et par conséquent opéré selon le mode du cogito, en lui le sujet se ‘dirige’ sur l’objet intentionnel (...) Cela signifie (...) ce pouvoir, inhérent à l’*essence* du cogito, (...) de tenir quelque chose sous le regard de l’esprit” (idem, p. 118).

²⁵ “En tout cogito actuel un ‘regard’ qui rayonne (austrahlender) du moi pur se dirige sur ‘l’objet’ (Gegenstand) de ce corrélat de conscience, sur la chose, sur l’état de chose, etc.” (idem, p. 284).

²⁶ “(...) façon de s’occuper-actuellement-de-son-objet-corrélat, d’être-dirigé-vers-lui” (idem, p. 284).

lo na lembrança, desejá-lo ou avaliá-lo do ponto de vista estético, moral, dentre uma diversidade de modos possíveis de referência objetual. O cogito assume alguma de suas intenções para *posicionar* determinada coisa como objeto, para tê-la sob o raio imediato da atenção.

A consciência pode objetivar, por exemplo, a cadeira – do ponto de vista da percepção – e nesse caso tê-la localizada no espaço, *percebida* ali, próximo à mesa. Outras objetividades, porém, são igualmente possíveis. A percepção pode ser convertida numa avaliação sem comprometer nada do teor intencional que cada ato assume. No caso da cadeira avaliada – do ponto de vista axiológico – como útil, sofisticada, simples ou luxuosa, durável, cara ou fora de moda: a consciência objetiva o *valor em si* da cadeira. Assim, a avaliação possui seu correlato – o avaliado ou o valor enquanto tais:

no ato de avaliar (Wertens) nós estamos voltados para o valor, no ato da alegria para o que alegre, no ato de amar para o que é amado, no agir para a ação, *sem* no entanto apreender tudo isto. O objeto (Objekt) intencional, isto que é avaliado, alegre, amado, esperado enquanto tal, a ação enquanto ação torna-se um objeto (Gegenstand) que se apreende através de uma conversão original que “*o objetiva*”²⁷.

A correlação intencional, portanto, pertence aos *Erlebnisse* como uma propriedade que lhes é essencial. “O pensado está idealmente presente no pensamento. Essa forma do pensamento conter idealmente outra coisa sem ser ele (...) constitui a intencionalidade”²⁸. Logo, uma primeira regra para a ontologia é não perder de vista essa necessidade originária, ela se estabelece a partir da correlação. Como sabido, a ontologia estuda *o ser enquanto ser* – já era o que enunciava a expressão ὅν ἢ ὅς de Aristóteles. Mas, na medida em que se trata de uma ontologia fenomenológica, o ser não se distingue mais de suas aparições. Não há mais nenhum corte metafísico entre *fenômeno* e *coisa em si*. Husserl identifica ser e fenômeno – de onde segue-se o dado de que “ser” é algo indissociável daquilo que se fenomenaliza na consciência. O ser permanece sempre nos limites da correlação, sendo condicionado, por isso, pelos modos possíveis de acesso a ele (os atos intencionais).

²⁷ (...) dans l’acte d’évaluer (Wertens) nous sommes tournés vers la valeur, dans l’acte de la joie vers ce qui réjouit, dans l’acte d’aimer vers ce qui est aimé, dans l’agir vers l’action, *sans* pourtant saisir tout cela. L’objet (Objekt) intentionnel, ce qui est évalué, réjouissant, aimé, espéré en tant que tel, l’action en tant qu’action devient un objet (Gegenstand) que l’on saisit à la faveur d’une conversion originale qui “*l’objective*” (idem, p. 119).

²⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967, p. 29.

Pertence ao estilo geral do método fenomenológico este de sempre referir-se à *coisa mesma*. Como é ressaltado por Fink, quando se diz coisa mesma, temos em vista não “o ente tal qual é em si, e sim o ente que é essencialmente objeto (*Gegenstand*), isto é, o ente sendo para nós (*Seiendes für uns*)”, e isto, afinal, “decreta pura e simplesmente que o ente se equipara ao ‘fenômeno’”²⁹. Por isso, a ênfase posta na ideia de aparição, de aparecimento. A ontologia aqui pode ser dita uma ontologia do aparecente, ela se ocupa da fenomenicidade do fenômeno.

Uma coisa em si, subtraída por princípio ao aparecimento, não possuiria nenhum sentido (...) o que não é suscetível de mostrar-se como fenômeno não pode ser (*überhaupt*) (...) Que só o suscetível de mostrar-se “é”, e preenche plenamente a extensão de validade do conceito de “ente”³⁰.

Husserl insiste neste princípio que constitui o diferencial máximo da pesquisa fenomenológica: na percepção, a coisa comparece “em carne e osso” (*leibhaftiggeben*) diante da consciência, ela está presente “em pessoa” (*zur Selbstgegebenheit kommen*), logo, pode ser descrita tal como se oferece ao olhar. É a *ipseidade em carne em osso*, a *efetividade corpórea* dela que importa submeter à descrição. Temos, assim, duas considerações a ser feitas, antes de prosseguir, que são indispensáveis para a compreensão da ontologia husserliana:

1º - Do lado do mundo, o ser é o fenômeno, é justamente aquilo que aparece. O ser, porém, não destoa da modalidade do ato intencional que o apreende. Ele aparece em conformidade com o sentido do ato. Para a percepção, o que se mostra é um percebido; para a imaginação, a imagem; para o desejo, o desejado, e o mesmo vale para todos os tipos de ato.

2º - Do lado da subjetividade, a consciência é sempre consciência de si ao mesmo tempo em que *ostenta* o mundo em suas intenções. O caráter ostensivo constitui sua determinação fundamental. Isso faz da existência dela uma região especial do ser: ela não é propriamente um fenômeno dentre outros, mas a condição de aparecimento de todo fenômeno possível.

Um índice do estatuto ontológico que convém atribuir à subjetividade encontra-se no tríplice uso do termo “transcendência” por Husserl, que retoma o

²⁹ FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, pp. 53-86, p. 68.

³⁰ Idem, p. 70

conceito kantiano de transcendental. A subjetividade existe num campo *transcendental* puro. Desde que ela estabelece a correlação, porém, cada ato intencional logra conduzi-la na direção de algo *transcendente*. Ou seja, as coisas que existem como que representadas na posição oposta da correlação: o mundo natural, os objetos psíquicos, etc. A intencionalidade, por sua vez, designa o trajeto de *transcendência* dos atos. Dizer que a *consciência é sempre consciência de alguma coisa* significa, pois, que cada ato intencional surpreende a existência de algo que é *transcendente* em relação à subjetividade. O subjetivo *transcende-se* na direção do objetivo a fim de posicioná-lo, constituindo com ele uma tese.

Preparamos o terreno, pois, para introduzir agora a concepção de *região ontológica* que Husserl emprega para distinguir a consciência – que se caracteriza pela intencionalidade – dos outros seres que não portam nenhum atributo intencional:

na concepção husserliana da ontologia, há de particular o fato de que esta estrutura do ser, da qual se interessa a ontologia, não é para todos os seres a mesma: diferentes *regiões* de ser (*Seinsregionen*) têm uma constituição diferente e não podem ser pensadas com a ajuda das mesmas categorias³¹.

Região ontológica é a instância originária a que cada *ser* pertence – segundo sua *tipologia*, de acordo com sua *quididade*. A região da consciência difere daquela do mundo³². Assim, enquanto que a ontologia que se ocupa do objeto material opera com determinadas categorias – tempo, espaço, causalidade, substância, etc. – a ontologia dedicada ao estudo da consciência deve trabalhar com categorias apropriadas a esta. Uma das tarefas da fenomenologia é introduzir o conceito dessas categorias para poder descrever ontologicamente os modos de correlação intencional. Husserl divide a ontologia em *ontologias regionais*. Cada ontologia, sendo regional, deve aplicar-se no estudo de uma região específica *determinada* e *classificada* conforme o gênero de ser que a delimita. A tarefa que se impõe a todas as ontologias é exprimir apropriadamente

³¹ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 21. “(...) dans la conception husserlienne de l'ontologie, il y a ceci de particulier que cette structure de l'être, à laquelle s'intéresse l'ontologie, n'est pas partout la même: différentes *régions* d'être (*Seinsregionen*) ont une constitution différente et ne peuvent pas être pensées à l'aide des mêmes catégories”.

³² Ela difere não apenas em seu ser, mas possui modos de existir diferentes daqueles do mundo. Como observa Lévinas (idem, pp. 21-22) em seu estudo sobre Husserl: “(...) les régions de l'être diffèrent entre elles, non seulement dans leurs essences et dans les catégories qui délimitent leurs essences, mais encore dans leur *existence*”. Assim, a ontologia deve começar por questionar: “Quel est le mode d'exister des différentes *régions* de l'être?”

“a estrutura material (sachhaltige) do ser, que define a natureza como natureza e a consciência como consciência”³³.

Com embasamento nas teses acima, Husserl enceta um debate contra o naturalismo. As ciências reunidas sob a definição geral “naturalismo” são as ciências de orientação empírica – física, biologia, química, psicologia, etc. A fenomenologia entra em polêmica com elas, uma vez que todo naturalismo possui uma teoria de fundo sobre o ser. Husserl julga necessário contestar a ontologia assumida por estas ciências que tendem a aplicar ao *ser em geral* apenas as categorias *regionais* da física. Assim, o conjunto do ser é interpretado apenas sob o modelo da matéria. Devido a essa atitude, o naturalismo perde de vista a correlação entre consciência e mundo. Ele parte de um ideal de *objetivação do ser* e julga irrelevante todo conhecimento que corresponde à constituição do ser pela subjetividade³⁴. Tentaremos examinar os detalhes disso nos tópicos adiante.

1.2 – O conceito de intuição

Como caráter fundamental da consciência, a intencionalidade está em afinidade com o conceito de “intuição” que constitui uma peça-chave no sistema de Husserl. Neste ínterim da exposição, é interessante lembrar que o filósofo Lévinas empreendeu um estudo minucioso sobre o conceito de intuição, destacando o importante papel por ele desempenhado na fenomenologia husserliana.

A intencionalidade é a “presença originária da consciência diante do mundo”³⁵. A intuição, assim, constitui a janela privilegiada através da qual o olhar se insinua para fora. É a intuição sensível que permite o *encontro originário* com o objeto em sua efetividade carnal. A intuição abre o acesso ao ser ele-mesmo, por meio dela o ser se mostra enquanto correlativo intencional de uma série de atos. “O ser não é outra

³³ “(...) la structure matérielle (sachhaltige) de l'être, qui définissent la nature comme nature et la conscience comme conscience” (IDEM, p. 21).

³⁴ Como veremos logo em seguida, além de interpretar a região da consciência sob o padrão das categorias físicas, o naturalismo comete a decisão precipitada de recusar valor aos conhecimentos de essência pura. “Si nous sommes contraints à ce débat, c'est parce que l'empirisme récuse les 'idées', les 'essences', la 'connaissance éidétique’” (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 62).

³⁵ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 139. “(...) la présence originarie de la conscience devant le monde”.

coisa que o correlativo de nossa vida intuitiva”³⁶. A intuição, portanto, pode ser compreendida como o ato intencional por excelência. A consciência, por causa dela, é um “ser que, na medida em que existe, se encontra já em presença do mundo, e é isso o que constitui seu ser mesmo”³⁷. O significado intrínseco dessa intuição “consiste em atingir seu objeto e em tê-lo como existente diante dela”³⁸.

A palavra *atingir*, contudo, traz consigo toda a problemática referente à ideia de *verdade*. Com efeito, Husserl deve operar uma transformação radical na noção de verdade para torná-la conciliável com as teses acima. Nessa ocasião, ele propõe que a essência da verdade não consiste em uma *adaequatio intellectus et rei*. Sua concepção, pois, rivaliza com a tradicional pelo fato de aceitar a ideia de “adequação” apenas como derivada, e que *verdade* designa antes, em sentido último e originário, a “*presença da consciência diante dos objetos*”³⁹.

Não se trata, portanto, de *igualar* o juízo emitido sobre a coisa com a coisa em si mesma. O juízo se relaciona ao objeto de maneira análoga à percepção. A verdade não se acha na adequação entre eles, mas, em vista do fato de que tanto juízo quanto percepção fazem sua respectiva remissão ao ser, cada um deles é *verdadeiro* também, a seu modo. Estar face a face com o ser, mediante a intuição, é o fenômeno original da verdade que torna possível, num momento posterior, falar de correspondência entre juízo e coisa, entre a coisa e o intelecto que a pensa.

Se o juízo pode ser verdadeiro, não é enquanto ele é juízo, enquanto ele afirma uma coisa de outra, mas, enquanto ele é intuição, enquanto que seu correlativo, o *Sachverhalt*, está diante dele, como a coisa da percepção se encontra diante da intuição sensível. Não é com o juízo que a verdade torna-se possível, mas, bem ao contrário, o juízo pressupõe este fenômeno primeiro da verdade, que consiste em se encontrar diante do ser. O fato ele-mesmo de emitir um juízo sobre o objeto não é senão um novo modo de estar diante dele.⁴⁰

³⁶ HUSSERL, 1950 *apud* LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 138. “L’être n’est autre chose que le corrélatif de notre vie intuitive”.

³⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 133. “Le sujet est un être qui, dans la mesure où il existe, se trouve déjà en présence du monde, et c’est cela qui constitue son être même”.

³⁸ “(...) consiste à atteindre son objet et à l’avoir comme existant devant elle” (idem, 1994, p. 127).

³⁹ “(...) *présence de la conscience devant les objets*” (idem, p. 133). Notar o impacto que essa ideia deve ter tido na elaboração heideggeriana da concepção de *alétheia*.

⁴⁰ “Si le jugement peut être vrai, ce n’est pas en tant qu’il est jugement, en tant qu’il affirme une chose d’une autre, mais, en tant qu’il est intuition, en tant que son corrélatif, le *Sachverhalt*, est devant lui, comme la chose de la perception se trouve devant l’intuition sensible. Ce n’est pas avec le jugement que vérité devient possible, mais, bien au contraire, le jugement présuppose ce phénomène premier de la vérité, qui consiste à se trouver devant l’être. Le fait lui-même de porter un jugement sur l’objet, n’est qu’un nouveau mode d’être devant lui” (idem, p. 133).

Para sustentar sua ideia de “verdade”, porém, Husserl deve primeiro desembaraçar-se de uma concepção bem conhecida, entre os homens de ciência, segundo a qual há uma distinção entre qualidades *primárias* e *secundárias*. Essa concepção, pois, estabelece que o conhecimento real só se efetua sobre as qualidades físico-matemáticas do objeto, e não sobre as qualidades sensíveis. Com isso está pressuposto que as qualidades físicas são a estrutura primeira e originária do ser, quer dizer, “as qualidades sensíveis específicas devem ser ‘puramente subjetivas’ e apenas as qualidades físico-geométricas ‘objetivas’ (Objectiv)”⁴¹. O resultado disso é crer que as propriedades olfativas, gustativas, táteis, a visão, a audição, constituem uma simples *aparência* da coisa sem valor algum de objetividade. Essa tese conclui, assim, que, ao despir o invólucro sensível de algo, ficamos com a coisa tal como ela é *verdadeiramente*. Ou seja: somente com seu esqueleto lógico.

As qualidades sensíveis são “simples resultado” da interação entre consciência e mundo, não são propriedades que a coisa contém em si mesma. Elas não passam, portanto, de um revestimento que esconde o aspecto real do ser. O modelo da física, abstraindo o sensível, apresenta a matéria em termos de átomos, íons, aceleração, força, energia, etc. A determinação dela passa a ser de ordem geométrico-matemática. Quer dizer: uma ordem imutável e absoluta, ao passo que a experiência é relegada ao domínio do contingente, do incerto. Podemos separar, portanto, todas as qualidades sensíveis do objeto que não passam de signos, que não seriam *reais* no sentido pleno da palavra. É nesse paradigma que culmina o projeto científico de objetivação do mundo natural.

Husserl consente em que, de fato, a experiência singular não oferece matéria para uma asserção objetivamente justificável de valor universal. Como o objeto, na experiência, se mostra apenas parcialmente, por lados, por aparições, o ser experienciado só é determinável por recurso a uma ideia que reside no infinito. O modelo de verdade construído acerca desse ser é regulado de acordo com tal ideia, a qual não é propriamente uma ideia exata, fixa, pois, como diz Husserl, posto “que cada experiência pode *a priori* conter elementos de discordância, que são eliminados na

⁴¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 128. “(...) les qualités sensibles spécifiques doivent être ‘purement subjectives’ et seules les qualités géométrico-physiques ‘objectives’ (Objectiv)”.

experiência mais ampla e na sua síntese, a determinação da ideia a alcançar a partir da experiência pode não só ser unilateral mas também em parte falsa”⁴².

Cada ideia assim não passa de um esboço provisório. Quer dizer, não se fornece de imediato uma ideia última, definitiva, mas tão-só “um primeiro traço, uma exposição, de certo modo, da ideia que reside no infinito e é inalcançável, da qual só a forma é dada, como norma absoluta para toda a construção desses primeiros traços”⁴³. O método científico natural consiste em buscar ponderações dessa ideia pura, a fim de submeter a ela então todos os dados da experiência. “Isto acontece pelo método de tornar exatos os *continua*, da transformação das causalidades sensíveis em causalidades matemáticas, etc. Só então se pode tomar em atenção o psicofisicamente anômalo”⁴⁴.

As anomalias da percepção são, desse modo, suprimidas sob a reputação de ilusões, de aparências. Logo, a experiência é considerada um signo, ela é simplesmente subjetiva e *indica* um substrato objetivo por detrás dela.

*A coisa propriamente experimentada fornece o puro “isto”, isto é, um X por ele-mesmo vazio, que torna-se o portador tanto de determinações matemáticas quanto de fórmulas matemáticas correspondentes; e este X não existe no espaço da percepção, mas em um “espaço objetivo” do qual o primeiro é simplesmente o “signo”, a saber, uma multiplicidade euclidiana tridimensional de que não se pode ter senão uma representação puramente simbólica*⁴⁵.

Husserl não pode concordar com a posição do *X* suporte cuja consequência é reduzir a coisa física à condição de “pura aparência’ (...) um simulacro ou uma imagem-retrato (Bild) errônea da ‘verdadeira coisa’ física”⁴⁶. A tendência da ciência natural, porém, é eleger as qualidades primárias para a posição de “causa desconhecida” do mundo sensível. Sua hipótese consiste em que a realidade secundária é o efeito de “uma realidade totalmente desconhecida que seria em relação a tais

⁴² HUSSERL, Edmund. A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 224.

⁴³ Idem, p. 224

⁴⁴ Idem, p. 225

⁴⁵ “La chose proprement expérimentée fournit le pur “ceci”, c’est-à-dire un X par lui-même vide, qui devient le porteur de déterminations mathématiques ainsi que de formules mathématiques correspondantes; et cet X n’existe pas dans l’espace de la perception, mais dans un “espace objectif” dont le premier est simplement le “signe”, à savoir une multiplicité euclidienne à trois dimensions dont on ne peut avoir qu’une représentation purement symbolique” (idem, p. 129).

⁴⁶ “(...) pure appearance’ (...) un simulacre ou une image-portrait (Bild) erronée de la ‘vraie chose’ physique” (idem, pp. 170-171).

aparências uma *causa* escondida que se poderia somente caracterizar de forma indireta e analógica pelo viés de conceitos matemáticos”⁴⁷.

O argumento, porém, é inválido, pois, na medida em que a “coisa” só pode ser dada de forma sensível, submetida ao modo de aparecer sensível, por princípio, essa causa desconhecida deveria ser percebida também numa experiência possível, “se não para nós, pelo menos para outros eus dotados de uma visão melhor e mais ampla”⁴⁸. Além disso, é necessário que a percepção, ao surpreender a causa desconhecida, venha fazê-lo também por intermédio das *aparências*; assim, por princípio, seríamos obrigados a perguntar por uma nova causa desconhecida de tais aparências, enredando-nos numa regressão ao infinito.

Husserl recusa admitir, em absoluto, que as determinações sensíveis são um simples sinal da estrutura matemática, que elas revestem tal estrutura dissimulando-a do olhar da experiência. Para ele, a coisa física não serve de sinal para outra coisa. “Ao contrário, a coisa física não é estranha a isto que aparece corporalmente aos sentidos; ela se anuncia nessa aparência, e mesmo a priori (por razões eidéticas irrecusáveis) não se anuncia de forma originária senão nela”⁴⁹. Ela não serve, pois, senão de sinal para si mesma.

O filósofo condena como absurda⁵⁰ a tentativa de estabelecer relações de dependência causal entre o primário e o secundário. A própria ideia de seriação “primeiro-segundo” induz a erro. Com efeito, tendo em conta a intencionalidade dos atos, vemos que os modos de intuição são equivalentes entre si. Da mesma maneira como subsiste uma intuição voltada para as determinações sensíveis do objeto, segue-se, pois, uma voltada para as determinações de ordem matemática. Toda hierarquização aqui em termos de causalidade soa, no mínimo, ilusória: “é somente na medida em que

⁴⁷ “(...) une réalité totalement inconnue qui serait à l’égard de ces apparences une *cause* cachée qu’on pourrait seulement caractériser de façon indirecte et analogique par le biais de concepts mathématiques” (idem, p. 171).

⁴⁸ “(...) sinon pour nous, du moins pour d’autres moi dotés d’une vision meilleure et plus ample” (idem, p. 172).

⁴⁹ “Au contraire la chose physique n’est pas étrangère à ce qui apparaît corporellement aux sens; elle s’annonce dans cette apparence, et même à priori (pour des raisons éidétiques irrecusables) ne s’annonce de façon originarie *qu’en elle*” (idem, p. 173).

⁵⁰ “(...) il est absurde de rattacher les choses sensibles et les choses physiques par un lien de causalité. (...) Par principe la causalité est immanente au système de rapports du monde intentionnel une fois constitué et n’a de sens qu’à l’intérieur de ce système; or on commence par en faire un lien mythique entre l’être physique ‘objectif’ et l’être ‘subjectif’ tel qu’il apparaît dans l’expérience immédiate – c’est-à-dire la chose sensible ‘purement subjective’ avec ses ‘qualités secondes’; – mais surtout, par le passage illégitime de cet être ‘subjectif’ à la conscience qui le constitue, on fait de la causalité un lien entre l’être physique et la conscience absolue et spécialement les vécus purs de la conscience empirique” (idem, p. 176).

este X é o sujeito das determinações sensíveis que ele é também o sujeito das determinações físicas, as quais de seu lado *se anunciam* nas determinações sensíveis”⁵¹. Sem contar, além disso, que o pensamento só pode determinar logicamente seu objeto físico na medida em que já está “sobre o alicerce da experiência natural”⁵². É sobre a experiência, pois, que ele se edifica.

Pelas razões levantadas acima, e a fim de incluir ambos os modos de intuição, Husserl utiliza dois termos, na língua alemã, para se referir a objeto: *Objekt* e *Gegenstand*. O primeiro deles – *Objekt* – é alusivo ao objeto do conhecimento matemático-experimental. Em oposição a ele, *Gegenstand*, por sua vez, irá corresponder ao objeto da percepção ou da representação empírica. O que importa ainda acrescentar, sobre o motivo de tal diferenciação, é que o primeiro conceito, *Objekt*, possui uma estrutura “muito rígida para exprimir o conteúdo da vida”, isso pelo fato de pressupor o objeto “sempre sobre o mesmo tipo e sobre o mesmo plano”⁵³, sem admitir níveis, variações e modos de existir diferentes. A escolha de *Gegenstand* ou *Gegenständlichkeit* (objetividade), portanto, não é casual, ela vem atender à necessidade de exprimir a objetividade de maneira mais maleável, de modo a incluir a multiplicidade dos sentidos de ser, os modos efetivos ou eidéticos de existência, o estado de coisas (*Sachverhalt*). É desse objeto, em sentido *mais vago*, que se ocupa a análise fenomenológica.

Assim, por conseguinte, temos visto que a intuição em Husserl, conforme a interpretação de Lévinas, é antes de tudo um ato teórico. O acesso ao ser é dado na *representação* que constitui o “fundamento de todos os atos”⁵⁴. Na formulação do conceito de intencionalidade, prevalecem os atos de caráter teórico. Tida em conta essa leitura, considera-se que, na fenomenologia husserliana, “a atitude primeira e fundamental, em face do real, é uma atitude desinteressada, uma pura contemplação (...) que considera as coisas como ‘simplesmente coisas’”⁵⁵. O primado do teórico se anuncia

⁵¹ “(...) c’est seulement dans la mesure où cet X est le sujet des déterminations sensibles qu’il est aussi le sujet des déterminations physiques, lesquelles de leur côté *s’annoncent* dans les déterminations sensibles” (idem, p. 174).

⁵² “(...) sur le soubassement de l’expérience naturelle” (idem, p. 175).

⁵³ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 123. “(...) trop rigide pour exprimer le contenu da la vie (...) toujours sur le même type et sur le même plan”.

⁵⁴ “La représentation demeurera toujours le fondement de tous les actes” (idem, p. 99).

⁵⁵ “(...) l’attitude première et fondamentale en face du réel, est une attitude désintéressé, une pure contemplation (...) qui envisage les choses comme ‘simples choses’” (idem, p. 184).

assim nas noções que Lévinas⁵⁶ lista como: *representação*, *atos objetivantes*, *Sachverhalt*, *intuição categorial* e *intuição eidética*.

1 – Representação: é compreendida como *matéria* ou como o “*sentido*” que entra na apreensão do objeto intencional. Veremos ainda a concepção de “sentido” na seção consagrada ao estudo da relação entre noeses e noema⁵⁷. Por ora, basta nos referirmos à representação como um *ato nominal* que Husserl identifica com o conceito de *ato objetivante*.

2 – Atos objetivantes: eles residem no interior da classe dos nomes e juízos. O juízo, como ato nominal e predicativo, é por isso um ato objetivante, na medida em que permite “conceituar”, e assim, colaborar na constituição da objetividade do objeto. O juízo atua na formalização categorial que empresta significado à palavra e faz com que ela seja referente a algo na percepção. Isso permite que o som verbal, emitido numa conversa, contenha um *sentido* suscetível de ser transmitido de um interlocutor para outro. O que remete, logo, à noção de *ato significativo*. Este é o ato que visa determinado objeto sem tê-lo presente numa intuição direta. Trata-se, por isso, de um ato vazio. *Visar* alguma coisa, portanto, é um ato significativo, ao passo que *atingir* tal coisa em si mesma é privilégio da intuição. Como a intuição permite atingir o objeto em carne e osso, dizemos que ela atualiza ou preenche o simples ato significativo que o visava. Significar, pois, é ainda um puro pensamento sem haver a plenitude do contato corporal com o objeto da percepção⁵⁸. A atualização, pela percepção, pode tanto confirmar o que foi visado na significação insatisfeita, ou pode infirmá-lo, por exemplo, numa decepção, numa desilusão, etc. Os atos objetivantes significativos abrangem todo o domínio da representação mencionada acima.

3 – *Sachverhalt* (estado de coisas): a definição sumária desse conceito é a de “correlativo do juízo”. Nas ocasiões em que o ato de consciência dirige-se ao juízo enquanto tal: *S é P*, convertendo-o no seu correlato imediato. Ou também, quando toma esse último como primeiro termo de uma asserção hipotética: *se S é P, então Q é R*⁵⁹. O

⁵⁶ Mais adiante estaremos em condições de objetar a Lévinas a tese de que há na fenomenologia de Husserl um primado do teórico. Conferir a última seção deste capítulo.

⁵⁷ “Le *sens*, considéré dans l’ensemble de ses modes d’être conscient forme ce que Husserl appelle le ‘noème complet’ (Das volle Noema). Comme la distinction du noème et de la noèse n’a pas encore été explicitement faite dans les ‘Logische Untersuchungen’, c’est surtout le corrélatif *noétique* du *sens* que Husserl y a étudié sous le titre de *matière*” (idem, p. 90).

⁵⁸ “L’intention significative est vide, non réalisée pour ainsi dire (...) Dire que l’intuition actualise la pure et simple intention qui vise son objet, c’est dire que c’est dans l’intuition que nous nous rapportons directement à l’objet, que nous l’atteignons. Il y a là toute la différence entre viser quelque chose et l’atteindre. L’intention significative ne possède rien de son objet: elle le pense seulement” (idem, p. 103).

⁵⁹ Para mais detalhes, ver LÉVINAS, 1994, pp. 94-95.

Sachverhalt é componente de uma estrutura categorial e formal. O juízo que se pronuncia sobre ele o nomeia segundo modos sintéticos como aqueles da conjunção, da disjunção, da predicação, etc. Temos, logo, no juízo “a árvore é verde” dois elementos que são ligados pela cópula “é”. O conjunto desses elementos constitui o *Sachverhalt* que a consciência apreende de uma só vez – tendo-o como objeto. Além da cópula “é”, a síntese judicatória poderia ser realizada igualmente por outras partículas includentes ou excludentes, substantivas, alternativas, adjetivas, plurais – tais como *e, ou, um, algum, com, sem, certos, que, o qual, os quais*, etc.

4 – Intuição categorial: a intuição que capta o *Sachverhalt*, ao mesmo tempo em que identifica o conjunto de determinações dele – o *estado de coisas* – é a intuição categorial. Trata-se de uma espécie de intuição intelectual que apreende as formas lógicas contidas em todo ato significativo. A intuição categorial é a captação dos elementos categoriais da significação na exata medida em que a percepção é a captação dos elementos sensíveis. A primeira dessas se funda na intuição sensível, naturalmente. Mas a intuição categorial permite que se exerça uma apreensão partitiva do conteúdo perceptivo, por exemplo, da árvore e do predicado que está contido na árvore como parte constituinte dela⁶⁰. Ela é a intuição da relação entre a parte e o todo e, da maneira supracitada, permite a conexão entre sensibilidade e entendimento.

Mas interessa ainda destacar o papel da intuição categorial na possibilidade da ontologia husserliana. Para Borges-Duarte, a “intuição categorial” é aquela pela qual a forma categorial, o ‘ideal’, se deixa ‘ver’⁶¹. Ocorre com o olhar, desse modo, efetuar a passagem da intuição sensível de um papel branco, por exemplo, para o *ser-branco* do papel. A categoria referente ao ser-cor, ou então, ao ser-folha de papel é percebida “em conjunto com os dados sensíveis e ao mesmo tempo que a intuição desses dados”⁶². A captação do ser está incluída na passagem entre intuição sensível e categorial. A intuição categorial constitui um momento ideal na percepção

⁶⁰ “Admettons une perception sensible A, et une autre perception sensible qui se dirige sur *a*, partie de *A*. Aussi longtemps que nous restons sur le plan de la perception sensible, nous ne pouvons concevoir *a* ‘en tant que partie de *A*’. Il faudrait une nouvelle intention de pensée, qui laisserait précisément apercevoir ‘*a*’ en tant que partie du *A*. Cet acte, dirigé sur le caractère partitif de *a*, présuppose la perception de *A* et de *a*, et prête à leur unité un nouveau sens. C’est un acte categorial, ayant justement pour objet ce rapport de partie à tout” (idem, p. 122).

⁶¹ BORGES-DUARTE, Irene. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia*. Lisboa: *Phainomenon* Revista de Fenomenologia, nº 7, 2003, pp. 87-103, p. 97.

⁶² idem, p. 97

sensível. Ela integra a percepção, e permite que o ente “seja captado *no seu ser* de tal ou tal maneira”⁶³.

Vamos interromper as considerações aqui, entretanto. Haja vista a importância do conceito de *intuição eidética*, escolhemos reservar um tópico à parte para tratar dele.

1.3 – A intuição das essências

Como vimos, a noção de intuição em Husserl é mais geral e abrange todos os atos intencionais mencionados acima. A intuição, além disso, quando visa alguma coisa, apreende ao mesmo tempo a *essência* dela. Husserl denomina *intuição eidética* o tipo de conversão do olhar que permite à consciência apreender a essência do objeto individual. A terminologia husserliana, de maneira geral, possui origem grega. Por isso – intuição *eidética* – do étimo εἶδος, que significa “ideia”, “forma”. O ver já inclui a captação da “forma”, não há visão que já não esteja inscrita numa esfera de inteligibilidade. Os verbos gregos de origem constituem um índice disso: ὁράω (ver) tem o seu radical aoristo em ἴδ e conjuga-se como εἶδον no pretérito. O ἴδ remete a ἰδέα, ao passo que εἶδον remete a εἶδος. Novamente, o radical ἴδ aparece em οἶδα (eu sei). Ver, portanto, para os gregos, já é entender a forma, a ideia, já é saber (οἶδα).

Assim, a consciência efetua um ato de ideação – que passa da intuição sensível à intuição puramente formal. Husserl alarga o termo *intuição* para incluir também a visão intelectual. Sua proposta é que a captação de alguma coisa inclui a *essência* como um de seus momentos fundamentais. Não há descompasso sequer de tempo: a percepção se transfere do indivíduo à essência imediatamente, numa *conversão original* do olhar que ela dirige ao objeto.

De *início* a palavra “essência” designou isto que, no ser o mais íntimo de um indivíduo, se apresenta como seu “*Quid*” (sein Was). Ora, esse Quid pode sempre ser “*posto em ideia*”. A *intuição empírica* (*erfahrende*) ou a *intuição do indivíduo* pode ser convertida em *visão de essência* (Wesens-Schauung) (*em ideação*) – essa possibilidade devendo ser entendida não como possibilidade empírica mas como possibilidade sobre o plano das essências⁶⁴.

⁶³ idem, p. 97

⁶⁴ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 19. “D’abord le mot “essence” a désigné ce qui dans l’être le plus intime d’un individu se présente comme son “*Quid*” (sein Was). Or ce Quid peut toujours être “*posé en idée*”. L’intuition empirique (*erfahrende*) ou l’intuition de l’individu peut être convertie en vision d’essence (Wesens-Schauung) (*en idéation*) – cette possibilité devant être entendue non comme possibilité empirique mais comme possibilité sur le plan des essences”.

Com isso se afirma haver uma solidariedade originária entre intuição sensível e intuição eidética. Ambas seriam similares e inseparáveis. Husserl está interessado, sobretudo, em eliminar a cisão entre *essência* e *existência*. Postulando a *existência em si* das essências, atribui a elas um *ser* análogo ao do objeto físico e independente deste. Ele busca mostrar que as essências *existem*, sob o modo de idealidades lógicas, e podem ser tomadas a qualquer hora como *objeto* de uma ciência pura. A essência possui em comum com o mundo natural uma existência que admite ser submetida igualmente ao olhar da intuição⁶⁵.

O filósofo apresenta-o da seguinte forma: “*A essência (Eidos) é um objeto (Gegenstand) de um novo tipo. Do mesmo modo como na intuição do indivíduo ou intuição empírica o dado é um objeto individual, o dado da intuição eidética é uma essência pura*”⁶⁶. A intuição eidética, portanto, “nos revela uma nova dimensão do ser (...) a noção husserliana da existência nos permite dizer que as essências, e o mundo ideal em geral, existem”⁶⁷. Assim, como *objeto* dessa intuição, a essência de algo, uma vez exposta à análise, admite ser confirmada, inquirida, descrita, adjetivada, comparada, etc.; tal como o objeto concreto das ciências naturais.

É outro, porém, o ponto de vista ontológico que é geralmente acolhido pelas ciências naturais. A despeito de toda aquisição no campo teórico puro, por parte da filosofia, da lógica, da matemática, vê-se do lado das ciências empíricas uma atitude de franca hostilidade em relação às essências. O naturalismo tende a negar credibilidade científica ao conhecimento eidético. Ele se sente incomodado com o caráter apriorístico deste e, sob influência do empirismo cético, tende a rejeitá-lo sob a alegação de que *todo* conhecimento, sem exceção, começa pela experiência.

⁶⁵ Tal proposição não exclui, porém, que *essência* e *objeto físico* sejam diferentes por principio. O modo de existir das essências é o da idealidade. Logo, a ideia é irreduzível aos fatos e difere destes pelos caracteres de abstração, lógica, necessidade e universalidade que lhe são inerentes. “(...) l’essence existe autrement qu’un objet individuel. Elle n’a pas individuée dans le temps, de sorte qu’elle ne naît ni périt. En cela consiste son idéalité. Et, cette idéalité de l’essence et du général, loin d’être négligeable et indéterminée, admet des subdivisions, des différences descriptives” (HUSSERL, 1959 *apud* LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 152).

⁶⁶ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 21. “L’essence (Eidos) est un objet (Gegenstand) d’un nouveau type. De même que dans l’intuition de l’individu ou intuition empirique le donné est un objet individuel, de même le donné de l’intuition eidétique est une essence pure”.

⁶⁷ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 152. “(...) nous révèle une nouvelle dimension de l’être (...) la notion husserlienne de l’existence nous permet de dire que les essences, et le monde idéal en général, existent”.

Para Husserl, o naturalismo se enreda em óbvios contrassensos ao defender tal hipótese. Visto que assume sem crítica os pressupostos da tradição cética, ele incorre em contradições que não pode contornar. Um dos seus absurdos, por exemplo, é confundir ciência em geral com ciência empírica. Assim, ao acreditar que “todo pensamento válido se funda na experiência, única intuição que dá o objeto”, o naturalismo esquece que a percepção imediata “não fornece senão casos singulares e nada de geral”⁶⁸.

Evidentemente, o naturalista tenta desembaraçar-se disso quando alega que, por meio da indução, o pensamento infere noções gerais a partir do singular. Husserl, porém, busca corrigi-lo nesse ponto ao observar que o critério da indução, evocado aqui, já implica princípios lógicos e categóricos como o silogismo, os axiomas, os princípios demonstrativos – que são de natureza formal e não podem ser inferidos da experiência. Com efeito, nenhuma consciência pode atingir noções abstratas gerais mediante os fatos particulares que lhe são fornecidos empiricamente. Se o naturalismo quer que a inteligência esteja sempre condicionada à experiência, deve concluir também que o pensamento nunca deduz nada de generalidades – o que é algo insustentável.

Husserl admite a legitimidade das pretensões positivistas do naturalismo, quando ele se arroga no direito de descartar todo saber oriundo de crenças, mitos, ídolos, prejuízos, superstições, para basear seu conhecimento somente nos fatos. Mas a exigência de um “retorno às coisas mesmas” não pode servir de justificação à recusa das *essências* como se elas não passassem de “entidades escolásticas e fantasmas metafísicos”⁶⁹. O naturalismo não se dá conta de que, ao rejeitar as essências, ele rejeita toda a lógica e a matemática puras junto com elas. E, sem a lógica, ele se vê desprovido dos próprios fundamentos que tornam possível a edificação das ciências, e inclusive, no conjunto destas, a possibilidade das próprias ciências empíricas.

Para o naturalismo cético, vale então aquele mesmo gênero de “prova dialética por refutação” que Aristóteles menciona no quarto livro da *Metafísica* – prova que é dirigida contra o raciocínio de alguém que tenta invalidar os princípios supremos da lógica, mas que se vê obrigado a aplicar tais princípios justamente na tentativa de invalidação. A atitude, pois, de quem se aproveita do princípio exatamente no

⁶⁸ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 68. “(...) toute pensée valable se fonde dans l’expérience, unique intuition qui donne l’objet’ (...) ne fournit que des cas singuliers et rien de général”.

⁶⁹ “En face des faits, que pourraient être les ‘idées’ et les ‘essences’, sinon des entités scolastiques, des fantômes métaphysiques?” (idem, p. 64).

argumento que o nega⁷⁰. Isso costuma ocorrer com o ceticismo tradicional, que cai no contrassenso de usar implicitamente na negação justamente os “conhecimentos de essência” que ele tenta recusar, explicitamente, em suas demonstrações⁷¹.

Assim, pelo visto, o naturalismo não faz senão repetir o mesmo erro. Ele quer fazer derivar da indução o conhecimento em geral, e negar a existência de qualquer dado *a priori*. Mas, a fim de articular os argumentos a favor de sua tese, mobiliza precisamente as próprias essências lógicas que tenta rejeitar. Não pode dispensá-las, naturalmente, porque a consistência lógica é uma exigência básica para toda teoria que se preze. Ao propor como válida a ideia de que o “fundamento do saber repousa na experiência”, o naturalismo já está atribuindo implicitamente um valor cognitivo à lógica que pretende negar (ele reflete eideticamente ao arguir contra ela) – e se embrulha dessa maneira em evidentes contradições consigo mesmo.

Outro absurdo que se mostra inevitável, no caso de admitirmos os pressupostos do naturalismo, é acreditar na possibilidade de *discernir o fato sem a essência*, de captá-lo, simplesmente, sem a intervenção de nenhuma ideia *a priori*. Opondo-se à concepção acima, Husserl assevera haver uma inseparabilidade fundamental entre fato e essência. Ora, assim que verificamos que todo fato é contingente por princípio, já na definição do fato como contingente entra a essência “contingência” que determina necessariamente o modo de ser dele. Não é possível, portanto, infringir o princípio da inseparabilidade.

As ciências empíricas são *obrigadas* a levar em conta a contingência que faz parte da índole de todo objeto da experiência. Este aparece sob determinações acidentais –isso pertence à sua natureza mesmo. Na mesma medida, pois, em que ele se apresenta agora sob tal configuração, poderia eventualmente mostrar-se *diferente do*

⁷⁰ Husserl faz menção a tais princípios supremos no Apêndice aos parágrafos 25 e 26 do livro I de suas *Investigações Lógicas*: “L’empirisme extrême, en tant que théorie de la connaissance, n’est pas moins absurde que l’extrême scepticisme. Il supprime la possibilité d’une justification rationnelle de la connaissance médiate et supprime par là même sa propre possibilité, en tant que celle d’une théorie scientifiquement fondée. (...) Il est donc évident (*evident*) que le postulat d’une justification de principe pour toute connaissance médiate ne peut avoir un sens possible que si nous sommes capables de connaître avec évidence (*einsichtig*) et immédiatement certains principes ultimes sur lesquels repose, en dernière analyse, toute foundation. Tous les principes justificateurs de fondation possibles doivent, par conséquent, pouvoir se ramener, par voie de déduction, à certains principes ultimes immédiatement évidents (*evidente*), et cela de telle manière que les principes de *cette* déduction doivent eux-mêmes être tous sans exception subsumés par ces principes” (HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure. Traduit de l’allemand par Hubert Elie. (Epiméthée) Presses Universitaires de France, Paris, 1959, pp. 94-95).

⁷¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 263. “Toute scepticisme authentique, quel que soit son type ou son orientation, se signale par l’absurdité que voici qui l’atteint dans son principe: au cours de son argumentation, il présuppose implicitement, à titre de condition de possibilité, cela même qu’il nie dans ses thèses”.

ponto de vista da qualidade. Admitimo-lo, portanto, sem demais complicações e sem contrariar nenhuma exigência lógica. Importa a Husserl observar que nenhum objeto físico pode ser subtraído da contingência que constitui seu caráter essencial⁷². E a ciência que se volta para os fatos não obtém contornar tal inseparabilidade entre fato e essência, não pode omitir a alusão à essência porque é ela justamente que permite efetuar o conhecimento – não importando, aliás, se se trata do conhecimento formal ou empírico.

É fácil constatar, portanto, que toda ciência depende do fundamento lógico proporcionado pelas essências⁷³. Mas, se o naturalismo recorre necessariamente à lógica para fundamentar suas teses, o mesmo não acontece do lado oposto. A independência da lógica em relação às ciências empíricas é diretamente proporcional à dependência destas com relação à primeira. Husserl assinala sobre isto:

Ora, se toda ciência eidética é por princípio independente de toda ciência de fato, é o inverso pelo contrário que é verdadeiro para as *ciências de fato*. Não há nenhuma que, tendo atingido *seu pleno desenvolvimento de ciência*, possa permanecer pura de todo conhecimento eidético e *portanto independente das ciências eidéticas formais ou materiais*⁷⁴.

⁷² “Or, par son sens même cette contingence, qui s’appelle alors facticité (Tatsächlichkeit), a sa limite: elle a un corrélat auquel elle est liée, la *nécessité*; mais cette nécessité ne désigne pas la simple permanence (Bestand) de fait d’une règle valable de coordination entre des faits spatio-temporels; elle présente tous les caractères de la *nécessité eidétique* et ainsi a rapport avec la généralité eidétique. Quand nous disions: chaque fait, ‘en vertu de sa propre essence’ pourrait être autre, nous exprimions déjà *que, par son sens, tout ce qui est contingent implique précisément la possession d’une essence, et donc la possession d’un Eidos qu’il importe de saisir dans sa pureté*, et qui à son tour se subordonne à des *vérités d’essences de différents degrés de généralité*. Un objet individuel n’est pas seulement quelque chose d’individuel, un ‘ceci là’ (ein Dies da!), quelque chose d’unique; du fait qu’il a ‘*en soi-même*’ telle ou telle constitution, il a sa *spécificité* (Eigenart), son faisceau permanent (seinen Bestand) de prédicats *essentiels* qui lui surviennent nécessairement (en tant qu’il est tel qu’en soi-même il est), de telle sorte que d’autres déterminations, celles-là secondaires et relatives, puissent lui échoir” (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 17-18).

⁷³ Toda teoria científica, na medida em que deve dispor de conceitos, proposições e enunciados para se estabelecer como tal, recorre necessariamente à lógica para efetuar o encadeamento desses num sistema. Faz recurso, além disso, ao “princípio de identidade” para assegurar-se da constância absoluta do significado de seus conceitos. A unidade conceitual lhe é garantida pela lógica pura sem a intromissão de qualquer dado empírico. Husserl destaca, a propósito disso: “La faculté d’appréhender par idéation (*ideierend*) le général dans le singulier, en intuitionnant (*schauend*) le concept dans la représentation empirique, et de nous assurer, dans la représentation réitérée, de l’identité de l’intention conceptuelle, est la condition préalable de la possibilité de la connaissance” (HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure. (Epiméthée) Presses universitaires de France, Paris, 1959, pp. 111-112).

⁷⁴ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 34. “Or si toute science eidétique est par principe indépendante de toute science de fait, c’est l’inverse par contre qui est vrai pour les sciences de fait. Il n’en aucune qui, ayant atteint son plein développement de science, puisse rester pure de toute connaissance eidétique et donc indépendant des sciences eidétiques formelles ou matérielles”.

O naturalismo incide no erro de só admitir como válido aquele saber que tomba sob o olhar da experiência. Com essa atitude, se dispensa de considerar as essências puras para deter-se apenas nos fatos. A psicologia, por seu turno, acha-se também no rol destas ciências naturais que relutam em admitir o estatuto ontológico das essências e deturpam o sentido próprio pertencente a elas. Husserl se refere às ciências psicológicas pela designação geral de “psicologismo” (mas, como ele próprio avisa de antemão, esse termo não contém nenhum teor pejorativo).

A psicologia, na época de Husserl, era muito considerada e prestigiada entre os homens de ciência. Desse modo, ela reivindicava para si a tarefa de tratar alguns problemas filosóficos clássicos como aqueles da teoria do conhecimento e da lógica. A tendência que se assumia, então, era tirar tais questões do âmbito da filosofia e analisá-las em termos puramente psicológicos ou empíricos, pretendendo fornecer assim a chave para sua solução. Contudo, o psicologismo toma como modelo teórico a física, anulando a subjetividade. Quer dizer, ele assume a concepção naturalista na qual a subjetividade é considerada apenas um tipo de processo orgânico-fisiológico cuja ocorrência emana do sistema nervoso, não passando de um produto “natural” gerado por um determinismo físico idêntico ao que atua no mundo externo.

Husserl observa que a psicologia empírica e o sensualismo fazem uma equiparação ingênua dos dados da experiência psicológica com os dados da experiência corpórea, conduzindo a uma reificação da mente:

o permanente olhar para a ciência da natureza modelar conduz à apreensão dos dados da experiência como átomos mentais, ou complexos de átomos, e à paralelização das tarefas em ambos os lados. As faculdades mentais ou, como se preferirá dizer mais tarde, as disposições psíquicas, tornam-se análogas das forças físicas, títulos para propriedades meramente causais da mente, sejam as que lhes pertencem como propriamente essenciais, sejam as surgidas da ligação causal com o corpo somático – em qualquer caso, dos dois lados numa apreensão semelhante de realidade e causalidade⁷⁵.

Desse modo, as essências passam a ser consideradas “produtos” do funcionamento causal da mente. Segundo Husserl, a psicologia pretende dar às essências da lógica um fundamento empírico, isto é, ela pretende *naturalizar* as essências, apresentando-as como resultado de uma causalidade eficiente atuante no cérebro. As leis da lógica não passariam assim de generalizações de “fatos” tirados da

⁷⁵ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 187.

vida psíquica, sua gênese estaria nos próprios processos mentais. A escola psicologista, desse modo, se acha imbuída do mesmo espírito adverso ao conhecimento eidético. Ela confunde “as pressuposições ou os ingredientes psicológicos da *afirmação* de uma lei com os momentos (*Momente*) lógicos de seu *conteúdo*”⁷⁶. Julgando então que a lógica está para o pensamento assim como o efeito está para sua causa, emerge nessa escola a tendência de *psicologizar* as ideias lógicas como se fossem *construtos naturais* do pensamento.

Para Husserl, reside aí um puro contrassenso. O que é chamado de essência consiste numa unidade ideal de significação. O investigador científico sabe que a significação ideal-idêntica, que constitui o essencial, não se reduz às contingências do pensamento ou da expressão.

Ele sabe também que não *cria* a validade objetiva dos pensamentos e conexões de pensamento, a dos conceitos e verdades, como se se tratassem de contingências do seu espírito ou do espírito humano em geral, mas, sim, que *as vê intelectualmente, as descobre*⁷⁷.

O psicologismo estuda os fatos da vida psicológica, o comportamento, os afetos, as experiências, etc. Seu objeto de estudo, portanto, é contingente por definição. A lógica, a matemática, cujas leis são universais e necessárias *a priori*, devem ser estudadas por ciências normativas puras, para elas deve ser reservada uma cientificidade não-empírica, uma cuja especialidade seja o campo das idealidades puras. O objeto de pesquisa da psicologia não possui a precisão e a exatidão que só pertencem à natureza dos objetos lógico-matemáticos.

Toda verdade científica, para ser necessária, universal e apodítica, deve estar apoiada na idealidade das significações lógicas. O psicologismo propõe o contrário: ele sugere que as regras lógicas são *produzidas* pelas leis do pensamento. O problema reside então no fato de o psicologismo confundir o ato de *visar* com o de *produzir*. Ele não se dá conta de que o pensamento visa as leis lógicas no ato de ideação, posicionando-as como objeto. Sua concepção compromete a própria noção de verdade, a qual deixa de ser vista como necessária e universal para ser considerada um “construto” contingente e individual do pensamento.

⁷⁶ HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Tome premier: *Prolégomènes à la logique pure*. (Epiméthée) Presses universitaires de France, Paris, 1959, p. 79. “Il faut se garder de confondre les présuppositions ou les composants psychologiques de l’*affirmation* d’une loi avec les moments (*Momente*) logiques de son *contenu*”.

⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 78.

Uma das tarefas da fenomenologia é legitimar a investigação filosófica no tratamento das questões lógicas. Trata-se de encontrar um fundamento filosófico, e não psicológico para as mesmas. A tese psicologista se vê tolhida pela intencionalidade que exige que o objeto da consciência seja *transcendente* ao ato que o pensa. Para Husserl, a intencionalidade autoriza conceber a lei lógica como um *objeto* do ponto de vista da consciência que é consciência dela. Ele busca reivindicar para os fenômenos eidéticos a condição de *existentes*, interessa-lhe, por esse motivo, mostrar que as leis da lógica possuem uma idealidade irreduzível aos conteúdos psicológicos, que elas não são simples construtos mentais. O objeto ideal é um correlato da consciência, e isso obriga a concebê-lo como transcendente a ela.

Há uma profunda distinção entre lei ou necessidade real – que rege o curso do pensamento – e lei ou necessidade lógica – que se trata do conteúdo formal *visado* pelo pensamento no ato da reflexão.

Ora, eu lhe pergunto: estas leis naturais e estas leis lógicas, (...) seriam elas idênticas? A resposta deve evidentemente ser negativa. As leis causais segundo as quais o pensamento deve proceder de forma a satisfazer às normas ideais da lógica, e essas normas elas mesmas, não são, em absoluto, porém, a mesma coisa⁷⁸.

Enquanto que a lei natural do pensamento caracteriza os eventos psíquicos, aqueles da cognição, da memória, do raciocínio, a lei lógica se refere à *lei ideal* cuja evidente necessidade é inassimilável à contingência dos processos de pensamento. Obtemos, com isso, divisar o corte entre *lei real*, de um lado, e *lei ideal*, do outro, ou *regulação causal* versus *regulação normativa*, *necessidade real* versus *necessidade lógica*. Contudo, em vez de conceber as leis lógicas como “leis *a priori* e absolutamente exatas de natureza puramente conceitual”, o psicologismo decide tomá-las de preferência como “probabilidades mais ou menos vagas, fundadas pela experiência ou pela indução, concernindo certas factuaisidades da vida psíquica do homem”⁷⁹.

Com essa atitude, ocorre ao psicologismo ignorar o caráter de evidência intelectual pertencente às leis universais da lógica. A consciência não pode determinar-

⁷⁸ “Or, je le demande: ces lois naturelles et ces lois logiques, (...) seraient-elles identiques? La réponse doit évidemment être négative. Des lois causales d’après lesquelles la pensée doit procéder de façon à satisfaire aux normes idéales de la logique, et ces normes elles-mêmes, ce n’est pourtant pas du tout la même chose” (idem, p. 75).

⁷⁹ “(...) au lieu d’être des lois *a priori* et absolument exactes de nature purement conceptuelle seraient plutôt des probabilités plus ou moins vagues, fondées par l’expérience ou l’induction, concernant certaines facticités de la vie psychique de l’homme” (idem, p. 88).

se a pensar a verdade lógica como *outra* sem que a necessidade dela se imponha, proibindo tal. Não é concebível, portanto, uma lógica *redutível* à facticidade da vida psíquica, ela não é um produto contingente do pensamento. O nexos das proposições lógicas é decorrente da ideia pura, não das leis funcionais do intelecto que atuam na sua apreensão. Husserl entende ser preciso evitar a confusão entre as leis enquanto conteúdo lógico e o ato de ordenar o juízo em torno dessas leis. A título de ilustração, ele recorre ao exemplo do aparelho de calcular cujo *funcionamento mecânico* não se confunde com as *leis aritméticas* ali computadas⁸⁰.

Desse excerto crítico sobressai, afinal, a possibilidade de restituir os direitos e a dignidade própria ao conhecimento das essências puras. Tal a tarefa que, de início, se coloca a fenomenologia. A generalidade das leis lógicas é irreduzível à individualidade da consciência. Husserl reclama para os fenômenos eidéticos um direito ontológico, as leis lógicas ajudam-no, por sua vez, a ilustrar a independência das ideias em relação aos fatos psíquicos, já que a lógica apela para leis necessárias, universais, de cuja verdade a consciência se vê garantida por não poder concebê-las sob outra forma sem que seu pensamento incida em absurdo. A soma disso tudo, então, inverte os pressupostos da psicologia empirista e obsta sua tentativa de fundamentar a lógica.

Preside ao conjunto de todas as colocações acima a pretensão também de mostrar que as essências não são ficções produzidas psiquicamente à maneira de imagens. Vemos que a experiência não é o único ato que dá as coisas, não é ponto pacífico para Husserl que *todas* as coisas sejam efetividades “naturais”. O filósofo ressalta haver um *ato doador originário* que abre o acesso às essências como *objetos* do pensamento puro.

O erro de princípio, por parte do naturalismo, consiste em identificar a “consciência de essência” com a própria “essência”, como se elas fossem uma coisa só. A consciência não se identifica com o objeto que ela visa, seu olhar está dirigido sempre para algo transcendente. A intencionalidade exige que a consciência seja sempre uma *consciência de*. Ao imaginar, a consciência se dirige intencionalmente para um *imaginado* que lhe é transcendente por definição. A essência não se confunde com a consciência, mas a consciência, na invenção espontânea, é consciência de uma essência.

⁸⁰ “L'exemple de la machine à calculer fait pleinement comprendre cette différence. La disposition et l'enchaînement des chiffres qui viennent s'inscrire sont réglés par une loi naturelle, de la manière dont l'exigent pour leurs significations les propositions arithmétiques. Mais personne n'invoquera pour expliquer le fonctionnement physique de la machine les lois de l'arithmétique, au lieu de celles de la mécanique” (idem, p. 76).

O centauro tocando flauta, como Husserl sublinha, é a essência “centauro tocando flauta” que a consciência apreende na doação eidética originária, na pura ideação.

O centauro ele mesmo não é naturalmente psíquico, ele não existe nem na alma nem na consciência, nem em parte alguma; ele não é nada, de fato; ele é inteiramente “ficção”; ou mais exatamente: o vivido-de-ficção é simples ato de imaginação, não se trata senão da ficção *de* um centauro. Nessa medida, pode-se perfeitamente dizer que o “centauro visado”, o “centauro imaginado” pertencem ao vivido ele mesmo. Mas também não se deve confundir justamente esse vivido-de-ficção com o objeto que nele é fantasiado enquanto tal. Assim, também na abstração espontânea, não é a essência, mas a consciência *dela* que é produzida pelo espírito⁸¹.

A livre invenção constitui uma clara comprovação da “transcendência” da essência em relação à consciência que *a imagina*. Husserl pode, com esse exemplo, mostrar que o “nada fictício” do centauro é inassimilável à esfera da consciência. Além disso, como Paul Ricœur comenta⁸² a esse respeito: tal passo é decisivo para o idealismo fenomenológico das *Ideen* escapar às objeções e acusações de “hipóstase platonizante” com referência à região das essências. Husserl, com efeito, concebe a região eidética sem conotação metafísica e num sentido totalmente distinto daquele de Platão.

Em termos ontológicos, é oportuno dizer que a intuição eidética nos descortina uma nova região do ser. Husserl discrimina os pormenores dessa região conforme suas características centrais. A apreensão das essências, para ele, assemelha-se à dos objetos físicos sob vários aspectos. Até certo ponto, ela “admite a distinção entre verdadeiro e falso”⁸³ tal como ocorre, por exemplo, nas proposições sobre essências geométricas. Mas existem distinções fundamentais. Lévinas, analisando o problema à luz das descrições de Husserl, diz que o modo de existir das essências difere fundamentalmente daquele das coisas naturais, e isso se deve ao fato de a essência remeter a uma generalidade irreduzível à individualidade da consciência que a capta.

⁸¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 76. “Le centaure lui-même n’est naturellement psychique; il n’a d’existence ni dans l’âme, ni dans la conscience, ni nulle part; il n’est rien du tout; il est tout entier ‘fiction’; ou plus exactement, le vécu de la fiction est l’acte de feindre, la fiction *du* centaure. Dans cette mesure on peut bien dire que le ‘centaure-visé’, le centaure-imaginé appartient au vécu lui-même. Mais qu’on n’aille pas en outre confondre ce vécu même de la fiction avec l’objet qui y est feint en tant qu’objet feint. De même dans l’acte spontané d’abstraire, ce n’est pas l’essence mais la conscience *de* l’essence qui est un produit de l’esprit”.

⁸² O comentário encontra-se no próprio exemplar das *Ideen* utilizado para esta pesquisa (idem, p. 76). A saber, Paul Ricœur traduz e comenta em notas parágrafo por parágrafo desse livro.

⁸³ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 154. “Comme l’objet individuel, l’être idéal, l’essence admet la distinction du vrai et du faux”.

O sentido dessa generalidade, porém, é peculiar e não exclui certa relação com a existência individual do objeto. A independência da essência é relativa e envolve igualmente uma dependência, pois é certo que o objeto individual fornece “uma base *indispensável* à percepção da essência. O modo de existência do objeto ideal nos remete, de qualquer modo, ao objeto individual, implica uma relação com ele”⁸⁴. O vermelho percebido, por exemplo, comporta uma remissão ao vermelho universal, e são ambos solidários um do outro. O individual traz consigo uma referência ao geral, na mesma medida em que o geral ao individual, reciprocamente.

Mas cumpre esclarecer esse assunto cuidadosamente, caso contrário, podemos ocasionar uma série de equívocos. Lévinas faz alusão a um problema de capital importância no sistema de Husserl e que toca a questão do conhecimento *a priori*. Reside nessa questão certa ambiguidade que Husserl não conseguiu evitar, ao descrever as essências, e que suscita dúvidas como: a noção de essência pura referir-se-ia a um universal *a priori*? Estaria aí um bom candidato a resolver o problema da generalidade que acompanha a “palavra” e lhe confere um caráter conceitual?

Lévinas apressa-se a responder que não, pois Husserl não identifica essência pura e generalidade. Não basta eleger o conceito de universal para esgotar o tema referente ao domínio eidético, o qual inclui em si o geral, mas apenas a título de uma modalidade de essência dentre outras. A essência material, por exemplo, possui em sua estrutura a participação num gênero universal, o que é fácil de constatar caso tomemos uma cor, um triângulo, um homem, etc. Lévinas recorre ao exemplo do gênero “vermelho” para explicitá-lo quanto ao ato de ideação da essência:

mas se eu dirijo meu olhar, não sobre o objeto individual, mas sobre o vermelho em geral, do qual o vermelho individual não é senão um exemplo. Eu abandono totalmente a intenção, que se dirige para o objeto sensível, para pensar um objeto ideal. Esse último pensamento, desde então, pode bem ser uma intuição, pois o objeto ideal, considerado em seu exemplo, pode nos ser dado “em pessoa”⁸⁵.

Aqui cabe a ressalva de que a essência, traduzida apenas nos termos materiais, poderia valer a Husserl sérias objeções caso ele não distinguisse uma modalidade de *essências puras* dos objetos que são indutivamente generalizáveis. A

⁸⁴ “(...) une base *indispensable* à la perception de l’essence. Le mode d’existence de l’objet idéal, nous renvoie, en quelque façon, à l’objet individuel, implique un rapport à celui-ci” (idem, p. 156).

⁸⁵ “(...) mais je dirige mon regard, non pas sur l’objet individuel, mais sur le rouge en général, dont le rouge individuel n’est pas qu’un exemple. J’abandonne totalement l’intention, qui se dirige sur l’objet sensible, pour penser un objet idéal. Cette dernière pensée, dès lors, peut bien être une intuition, car l’objet idéal, considéré dans son exemple, peut nous être donné ‘en personne’” (idem, p. 155).

doutrina husserliana não é ingênua a esse ponto, afirma Lévinas, pois se sustentasse a identidade absoluta entre essência e generalidade, prestar-se-ia a incoerências como a de supor algum tipo de essência como “cisne branco” que, elevada ao estatuto de conceito universal, incidiria na proposição “todos os cisnes são brancos”, o que conflitaria, em absoluto, com a realidade. Husserl escapa a tais objeções já na distinção que faz entre essências empíricas e essências puras. Ele parte, com efeito, destas últimas para tratar da questão do *a priori*.

A diferença fundamental reside, pois, no fato de que o *a priori* mostra-se ser um conteúdo independente, ao passo que as essências abstratas generalizáveis acham-se numa relação de dependência de outro conteúdo capaz de lhes fornecer uma base fundadora. A saber, tal se passa com a cor, que, por ser um conteúdo abstrato, depende da extensão para se manifestar. Ou seja: a cor não aparece senão como qualidade de um objeto extenso. Lévinas lembra haver uma oposição entre conteúdos dependentes, abstratos, e conteúdos independentes, que Husserl chama de concretos. Como acabamos de enfatizar, a essência pura, *a priori*, é independente em relação aos demais conteúdos. Assim, não basta generalizar um objeto individual com todas as suas determinações para apreendê-la. Segundo Lévinas, a “ essência (a priori) do objeto é então sua estrutura necessária: é isto que faz dele o que ele é, isto que, antes de toda característica empírica do objeto, torna-o possível e compreensível”⁸⁶.

Se pensarmos em termos de hierarquia, há uma determinação primeira que torna possíveis as demais determinações. Há uma necessidade eidética, por trás de cada objeto, que estrutura seu ser, que regulariza seus modos de existir possíveis. A essência designa, acima de tudo, essa estrutura, é o conjunto dos predicados que a coisa deve possuir primeiro para que na sequência outras determinações afins lhe possam ser adicionadas. Desse modo, o exemplo do cisne não procede, pois a brancura é uma determinação derivada e accidental dele, não pertence à sua estrutura de ser originária.

Na imaginação, poderíamos variar ao infinito a figura do cisne, no entanto, há uma “forma” que impõe limites à nossa imaginação e que não pode ser mudada sem que o cisne deixe de ser cisne⁸⁷. Essa forma é o conteúdo independente que

⁸⁶ “L’essence de l’objet, c’est donc sa structure nécessaire; ce qui fait de lui ce qu’il est, ce qui, avant toute caractéristique empirique de l’objet, rend possible et compréhensible celle-ci, bref, son principe” (idem, p. 159).

⁸⁷ Husserl faz questão de acentuar o papel da imaginação espontânea na intuição eidética: “Le géomètre, au cours de ses recherches, recourt incomparablement plus à l’imagination qu’à la perception quand il considère une figure ou un modèle (...) sur le plan de l’imagination, il a l’incomparable liberté de pouvoir changer arbitrairement la forme de ses figures fictives, de parcourir toutes les configurations

não reclama outros conteúdos e que se mantém idêntico, intacto, enquanto as demais determinações, que lhe são acrescentadas, variam ao infinito. Trata-se de uma forma estrutural sem a qual o objeto não seria sequer concebível. Atingir a essência significa apreender as próprias condições de possibilidade do ser. Lévinas dá-nos disso uma descrição completa, a qual dispensa demais considerações:

Ora, é a essência do objeto independente que determina os limites entre os quais podem variar os conteúdos do objeto. Uma variação que ultrapassasse esse limite imposto pela essência, removeria do objeto seu caráter concreto, sua independência, isto é, sua possibilidade de existir. A essência do objeto parece, assim, traduzir as condições que devem ser realizadas para que a existência do objeto seja possível. Os predicados do objeto podem variar sem que a possibilidade do objeto seja colocada em jogo; somente os predicados essenciais não poderiam sofrer nenhuma variação. Além disso, sua constância somente é que permite a variação dos outros predicados: toda variação supõe, com efeito, alguma coisa de constante que a torna possível (...) a essência é constituída por um conjunto de predicados que a coisa deve realizar para que outros predicados possam lhe pertencer (...) essa definição mostra que não se trata de elevar à generalidade todos os caracteres de um objeto individual, mas que alguns dentre eles, apenas, desempenham esse papel privilegiado: eles são a condição mesma de possibilidade do objeto⁸⁸.

Como, então, há por trás dos fenômenos uma estrutura essencial, Husserl sugere a adoção de um método denominado *Redução Eidética* para captá-la. O método propicia restabelecer o sentido do mundo a partir da consideração das essências puras. Assim, o desenlace do problema das ideias em Husserl é metodológico: a Redução

possibles au gré des modifications incessantes qu'il leur impose, bref de forger une infinité de nouvelles figures; et cette liberté lui donne plus que tout accès au champ immense des possibilités éidétiques ainsi qu'aux connaissances éidétiques qui leur font un horizon infini (...) Le phénoménologue qui traite de vécus (...) n'est pas dans une situation différente pour l'essentiel. Sur le plan phénoménologique les configurations éidétiques sont également en nombre infini. Il ne peut non plus faire qu'un usage limité des ressources offertes par les donnés originaires. Tous les types principaux de perceptions et de présentifications sont bien à sa libre disposition avec le prestige du donné originaire" (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 225-226). Paul Ricœur (idem, p. 24), por sua vez, comenta em nota sobre isso: "*La fonction d'illustration de l'imagination* n'est pas négligeable: la fiction est le véritable révélateur de l'essence; (...) la fiction permet d'essayer des variations illimitées qui délivrent l'invariant éidétique".

⁸⁸ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 164. "Or, c'est l'essence de l'objet indépendant qui détermine les limites entre lesquelles peuvent varier les contenus de l'objet. Une variation qui dépasserait cette limite imposée par l'essence, enlèverait à l'objet son caractère concret, son indépendance, c'est-à-dire, pour lui, la possibilité d'exister. L'essence de l'objet semble, ainsi, traduire les conditions qui doivent être réalisées pour que l'existence de l'objet soit possible. Les prédicats de l'objet peuvent varier, sans que la possibilité de l'objet soit mise en jeu; les prédicats *essentiels*, seuls, ne sauraient souffrir une variation. Bien plus, leur constance permet seule la variation des autres prédicats: toute variation suppose, en effet, quelque chose de constant, qui la rend possible. (...) l'essence est constituée par un ensemble de prédicats que la chose doit réaliser, pour que d'autres prédicats puissent lui appartenir. (...) cette définition montre qu'il ne s'agit pas d'élever à la généralité tous les caractères d'un objet individuel, mais que certains d'entre eux, seuls, jouent ce rôle privilégié: ils sont la condition de la possibilité même de l'objet".

Eidética abre a via de acesso à essência de todos os fenômenos. Haverá oportunidade, no entanto, de discutir e tratar com mais segurança disso na seção três desta exposição.

Alguns pontos, no entanto, restam ainda por considerar aqui. Vemos que Husserl estabelece importantes distinções em relação ao conhecimento produzido pelas ciências. Pois bem, vamos retomar essas distinções aqui, a título de conclusão provisória:

1º Em primeiro lugar, a distinção entre as ciências que se ocupam dos fatos, e cujo objeto é contingente, e as ciências que se ocupam das essências, cujo objeto é necessário e universal.

2º A distinção acima implica, em seguida, uma relação de dependência e independência. A correlação que há entre ciências de fato e ciências de essência, com efeito, não é bilateral. As ciências factuais são dependentes em relação às ciências eidéticas, mas o contrário não pode ser dito, ou, em outras palavras, as ciências eidéticas são inteiramente independentes em relação às ciências de fato. Assim, no que diz respeito ao conhecimento dos estados de essências, a ciência pode dispensar-se inteiramente de considerar qualquer matéria de fato.

3º De acordo com Alves, Husserl faz, desse modo, a “divisão do conhecimento universal em um conjunto de ontologias materiais regionais, relacionadas aos diversos domínios do ser, como a natureza, a psique, a cultura, a sociedade etc., e uma região formal vazia, relacionada à forma ‘objeto enquanto tal’”⁸⁹. Essa divisão permite estabelecer uma demarcação entre ontologia material e ontologia formal.

4º A divisão do tópico anterior assinala ainda para o fato de “que há um conhecimento *a priori* material, que é sintético, relacionado ao sistema de ontologias regionais”⁹⁰, assim como, do lado da ontologia formal, “há um conhecimento puramente analítico, abrangendo a lógica, a matemática formal, a teoria dos conjuntos e a teoria das multiplicidades sob o conceito envolvente de uma *mathesis universalis*”⁹¹.

A partir dessas distinções básicas, Husserl separa o campo das ciências: entre ciências empíricas e ciências puras. As primeiras tratam de matérias de fato (*matters of fact*), ao passo que as segundas tratam de idealidades que são absolutamente *a priori*. O psicologismo se enquadra no campo das ciências que operam com fatos: os conteúdos psicológicos do pensamento. A lógica e a matemática, pelo contrário, operam

⁸⁹ ALVES, Pedro M. S. *Ontologia e Epistemologia nas Ideen-I de Husserl e mais além*. Revista Ética e Filosofia Política – Número XVI – Volume II – dezembro de 2013, p. 8.

⁹⁰ Idem, p. 8

⁹¹ Idem, p. 8

com idealidades ou essências puras, elas não precisam recorrer, enquanto tais, a nenhum dado da experiência.

Outra distinção feita pelo filósofo é entre ciências exatas e ciências rigorosas. As exatas possuem este caráter porque elas fundamentam a verdade de seu objeto através de processos empíricos como medição, experimentação, etc. As segundas, por seu turno, possuem o caráter de rigorosas devido a seus princípios básicos, que são necessários e universais. As ciências rigorosas, entretanto, não conseguem por si mesmas encontrar o fundamento dos seus princípios. Para isso, elas precisam recorrer a outra ciência que seja absolutamente rigorosa, e é aí que entra a fenomenologia, segundo Husserl. A fenomenologia vem distinguir-se das ciências exatas e das rigorosas porque ela se autofundamenta e, ao mesmo tempo, fornece a fundamentação filosófica de todos os conceitos científicos. Ela deve, portanto, ser a base fundadora para os princípios-base de todas as ciências, sejam puras, exatas ou empíricas.

Seção 2

2º Referencial: imanência e transcendência

2.1 – Percepção imanente e percepção transcendente

Com a análise realizada na seção anterior, vimos que *fato* e *essência* são inseparáveis por princípio, na medida em que a intencionalidade implica uma intuição que se dirige diretamente ao fato e, ao mesmo tempo, outra que se dirige à essência do fato. Com isso, deixamos entrever já que Husserl reserva um lugar destacado em sua doutrina para tratar da distinção entre dados imanentes e transcendentos. É importante entender essa distinção aqui, uma vez que ela está na base do segundo referencial ontológico.

Todo cogito é consciente de algo intencional externo. Quando ele, porém, vive em suas intenções, comporta igualmente a possibilidade de voltar o olhar reflexivo para sua *cogitatio* da mesma de maneira a convertê-la em objeto. Trata-se da mudança da percepção transcendente para a imanente. O cogito, assim, assume a forma de uma nova *cogitatio* que se dirige sobre a primeira de modo a tê-la como alvo direto da apreensão. Aí se trata de uma percepção do cogito sobre si mesmo – que Husserl poderia chamar bem de percepção interna, mas que ele prefere designar de “imanente” a fim de evitar ambiguidades.

Nessa percepção, ocorre algo de muito particular: “*a percepção e o percebido formam por essência uma unidade sem mediação, a unidade de uma única cogitatio concreta*”⁹². Isso significa, então, que a consciência e seu objeto coincidem no mesmo fluxo de vividos, ou que as intenções, por essência, levam seu correlato incluso nelas mesmas. Tal percepção consiste, portanto, num tipo de inclusão real (*reellen*) do objeto no vivido, como pertencente por essência a ele. Esse é o traço distintivo da percepção imanente.

A percepção transcendente, por sua vez, é aquela em que o objeto está *excluído* por essência do vivido. Assim, o vivido está obrigado a transcender-se para alcançá-lo adiante, no mundo. Nesse caso, consciência e objeto não formam uma

⁹² HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 123. “(...) *la perception et le perçu forment par essence une unité sans médiation, l’unité d’une cogitatio concrète unique*”.

unidade. O fato de o objeto ser “transcendente” exige que a percepção esteja direcionada para fora. Por isso, dizemos que o objeto é outro em relação à consciência, que ele pertence à natureza real (*reale*) e não se encontra no encadeamento do vivido. E assim, “não somente a percepção da coisa não contém em si, em sua composição real (reelen), a coisa ela mesma, mas está mesmo *excluído que ela forme com a coisa uma unidade essencial*”⁹³.

A correlação intencional é de ordem eidética e faz com que todo imanente se refira a um transcendente. Nem por isso, entretanto, há unidade entre ambos. A percepção e a coisa percebida continuam heterogêneas por princípio. Assim acontece, portanto, quando se trata da *transcendência* da coisa. Husserl propõe examinar de perto o modo como, na percepção, “o transcendente se comporta em relação à consciência que o conhece”⁹⁴. Para isso, ele recorre a um exemplo simples: a percepção de uma mesa.

Esta última ocupa uma posição no espaço, junto à mobília da casa. Para reparar em todos os detalhes dela, somos obrigados a percorrê-la com o olhar, sempre mudando os pontos de vista possíveis. Assim, damos a volta em torno da mesma, vemo-la por baixo, por cima, à direita, à esquerda, etc. Sob determinada perspectiva, a superfície da mesa aparece no formato de uma elipse; quando a olhamos do alto, porém, constatamos que seu formato, na verdade, é circular. Só podemos enxergar a mesa nos colocando em determinado ponto de vista. Husserl observa que a mesa aparece sempre por esboços, por perfis sucessivos de aparição. Está claro, porém, que nenhum esboço mostra a mesa por inteiro. Ela é simplesmente *pressuposta* em cada um deles.

Husserl usa o termo *Abschattungen* para se referir a tal modo de aparição por esboços. O que chamamos de “mesa”, afinal, não passa da soma de uma infinidade de aspectos que o olhar apreende, embora esteja excluída a possibilidade de todas as silhuetas possíveis dela aparecerem de uma só vez. Na *Abschattungen*, a visão do objeto é lacunar, ela se atualiza no tempo sem nunca chegar a se completar por inteiro. Assim, o objeto não cessa de reaparecer “diferente” dependendo do ponto de vista que tomamos sobre ele. A consciência, porém, efetua a ligação sintética entre as aparições. O objeto está em série diante de mim, e “eu tomo consciência de sua identidade na consciência sintética que relaciona a nova percepção à lembrança (...) o agora da percepção não

⁹³ “(...) non seulement la perception de la chose ne contient pas en soi dans sa composition réelle (reelen) la chose elle-même, mais il est même *exclu qu'elle forme avec la chose une unité essentielle*” (idem, p. 124).

⁹⁴ “(...) *le transcendant se comporte à l'égard de la conscience qui le connaît*” (idem, p. 131).

cessa de se converter em uma nova consciência que se encadeia com a precedente”⁹⁵. Para Husserl, não é algo meramente contingente o fato de a coisa espacial aparecer sob tais condições. Está inscrito na natureza mesmo dela.

*Em virtude de uma necessidade eidética, uma consciência empírica da mesma coisa percebida sob “todas suas faces”, e que se confirma continuamente nela mesma de maneira a não formar senão uma única percepção, comporta um sistema complexo formado por um diverso ininterrupto de aparências e de esboços; nesse diverso, vêm se esboçar eles mesmos (sich abschatten), através de uma continuidade determinada, todos os momentos do objeto que se oferecem na percepção com o caráter do que se dá ele-mesmo corporalmente*⁹⁶.

E quando ele se refere acima aos “momentos do objeto”, inclui as qualidades sensíveis que se esboçam junto com este. A cor, o odor, o liso, o macio, o áspero, os contornos do objeto, todos se dão igualmente por *Abschattungen*. Isso se torna claro, por exemplo, na cor da mesa, que ao longo da série também não cessa de variar de intensidade. Se se trata de uma mesa “marrom”, o dado de sensação “marrom” exerce a função figurativa da mesa sob uma multiplicidade de nuances. A consciência, porém, opera uma síntese de identificação pela qual ela é consciência de uma única cor “marrom”, não obstante as diversas gradações desta que se oferecem à percepção.

Husserl nomeia-o de “momento hylético” do vivido, este que figura o objeto transcendente através dos *data de sensação*. Teremos, mais tarde, ocasião de aprofundar esse ponto. Mas, por ora, deixamos adiantado que a concepção de hylé é fundamental para se entender a possibilidade de relação entre vivido imanente e objeto transcendente. E não só de relação, mas igualmente de distinção entre eles. Paul Ricœur diz a respeito: “A dualidade do momento hylético do vivido e do momento transcendente da coisa é finalmente a base da exclusão mútua do ser como consciência e do ser como coisa real”⁹⁷. A seu tempo, iremos ver melhor a questão da relação. Por ora, vamos nos deter nas diferenças mencionadas acima.

⁹⁵ “(...) je prends conscience de son identité dans la conscience synthétique qui rattache la nouvelle perception au souvenir (...) le maintenant de la perception ne cesse de se convertir en une nouvelle conscience qui s’enchaîne à la précédente”⁹⁵ (idem, pp. 131-132).

⁹⁶ “En vertu d’une nécessité eidétique, une conscience empirique de la même chose perçue sous ‘toutes ses faces’, et qui se confirme continuellement en elle-même de manière à ne former qu’une unique perception, comporte un système complexe formé par un divers ininterrompu d’apparences et d’esquisses; dans ces divers viennent s’esquisser eux-mêmes (sich abschatten), à travers une continuité déterminée, tous les moments de l’objet qui s’offrent dans la perception avec le caractère de se donner soi-même corporellement”⁹⁶ (idem, p. 133).

⁹⁷ “La dualité du moment hylétique du vécu et du moment transcendant de la chose est finalement la base de l’exclusion mutuelle de l’être comme conscience et de l’être comme chose réelle” (idem, p. 134).

Subsistem importantes implicações na *exclusão mútua* de que fala Ricœur. Enquanto que a percepção transcendente só exhibe seu objeto por perfis, o mesmo não acontece do lado da percepção imanente. Husserl parte da constatação: “Um vivido não se dá por esboços”⁹⁸ para começar a traçar a distinção entre elas. A última afirmação significa, pois, que o imanente não se perfila, que seu modo de doação possui outro caráter que não o da aparição por *Abschattungen*. Ele não se esboça na medida em que sua existência já está *inserida* no vivido, como momento integrante dele.

Mas convém acentuar que a distinção se deve, particularmente, ao *modo de doação* do objeto. Eis-nos, então, diante de um dos conceitos fundamentais da fenomenologia: a doação de sentido.

Percepção imanente e transcendente não se distinguem somente nisto que o objeto intencional, oferecido em sua ipseidade intencional, é tanto realmente (reell) imanente ao perceber, tanto não; a distinção se deve antes à forma com a qual o objeto é dado⁹⁹.

De um lado, o modo de doação do transcendente determina que não possamos atingi-lo senão por intermédio da síntese entre um diverso de aparições. Ou seja: através das *faces* dele que sucedem no tempo. Por outro lado, não faz sentido falar do imanente que ele aparece, que ele se esboça: “a essência da cogitatio, do vivido em geral, nos ensina que o vivido exclui essa forma de ser dado”¹⁰⁰.

Não procede, portanto, dizer do imanente que ele é visto sob uma série de diferentes pontos de vista. Isso vale apenas para o objeto da percepção transcendente. Nesse caso, a consciência dá seu objeto de forma “concordante” enquanto avançam as diferentes orientações do olhar. A “concordância” significa, por sua vez, que as orientações futuras são sistematicamente prefiguradas na orientação presente. É possível, além disso, mudar indefinidamente de perspectiva sem que a coisa esgote sua abundância de detalhes. O objeto nunca chega a se integrar numa percepção completa sem que volte a anunciar outros lados inaparentes. Por essência, ele comporta “a possibilidade ideal de se desdobrar em um diverso ininterrupto de percepções

⁹⁸ “*Un vécu ne se donne pas par esquisses*” (idem, p. 137).

⁹⁹ “Perception immanente et transcendante ne se distinguent pas seulement en ce que l’objet intentionnel, offert dans son ipséité corporelle, est tantôt réellement (reell) immanent au percevoir, tantôt non; la distinction tient plutôt à la façon dont l’objet est donné” (idem, p. 136).

¹⁰⁰ “(...) l’essence de la cogitatio, du vécu en général, nous enseigne que le vécu exclut cette façon d’être donné” (idem, p. 137).

submetidas à uma ordem determinada e suscetíveis de continuar indefinidamente, sem jamais, por conseguinte, apresentar uma conclusão”¹⁰¹.

2.2 – Que o ser transcendente é fenomênico e relativo

A figuração por meio de esboços, própria do transcendente, implica certa inadequação ou imperfeição por parte da coisa esboçada. Husserl salienta que a inadequação reside na essência do modo de doação por perfis – isso porque tal modo, na medida em que apresenta a coisa renovando os aspectos dela, ou bem repetindo os aspectos antigos, inclui sempre uma “zona mais ou menos vaga de indeterminação”¹⁰². Queremos dizer, pois, que o objeto é meramente “concordante” ao longo da passagem de suas aparências, e nada garante, afinal de contas, que a fase futura delas irá sempre anuir com a fase precedente.

A contingência, portanto, entra no modo de ser do transcendente. Uma vez que a percepção da coisa progride, ela admite a possibilidade de ser contradita por uma aparição posterior. Por exemplo, quando julgamos ver de longe uma coisa, e nos deparamos com outra. A percepção está sempre sujeita a errar. Seu objeto, afinal, pode revelar-se um sonho, uma miragem, uma alucinação, uma ilusão de ótica. O mundo da percepção implica, pois, “um conjunto aberto e infinito de possibilidades indeterminadas”¹⁰³. Não é devido, porém, ao mero acaso que isso seja assim. Faz parte da constituição mesmo de todo objeto inscrito no espaço. “Por princípio, subsiste sempre um horizonte de indeterminação suscetível de ser determinado, quão longe avancemos no curso da experiência”¹⁰⁴.

Isso compromete a possibilidade de conhecer o mundo adequadamente. O conhecimento será sempre suscetível de ser confirmado ou invalidado por uma experiência futura. O encadeamento entre as percepções não é de ordem lógica e necessária. Sempre falta, pois, uma garantia de que ele irá se efetuar realmente. O transcendente constitui um dado fenomênico e relativo. Fenomênico – porque só se deixa apreender de maneira parcial. Ele está assim, de início, imerso num halo de

¹⁰¹ “(...) la possibilité idéale de se déployer dans un divers ininterrompu de perceptions soumises à un ordre déterminé et susceptibles de se poursuivre indéfiniment, sans jamais par conséquent présenter une conclusion” (idem, p. 138).

¹⁰² “(...) zone plus ou moins vague d’indétermination” (idem, p. 141).

¹⁰³ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 20. “(...) un ensemble ouvert et infini de possibilités indéterminées”.

¹⁰⁴ “Par principe, il subsiste toujours un horizon d’indétermination susceptible d’être déterminé, aussi loin que nous avançons dans le cours de l’expérience” (idem, p. 142).

obscuridade, ele emerge das sombras na medida em que aparece. Sua contingência implica, então, que, na continuidade das aparições, um dos lados dele pode tanto atestar quanto infirmar sua existência. Relativo – porque se trata de um objeto indeterminado, o qual solicita um sujeito para constituí-lo, para outorgar a ele seu sentido e sua identidade. É sob a ótica específica da questão do *conhecimento* que Husserl afirma que o transcendente é *relativo* ao imanente.

Logo, o conhecimento empírico não pode pretender ser evidente e absoluto em si, em vista da insuficiência da percepção. Ele possui, portanto, o caráter do dubitável – *daquilo de que é possível duvidar*. Descartes, aliás, já havia tratado disso. Uma vez que o mundo está submetido à concordância das percepções, não há nenhuma *razão necessária* que determine que as experiências subsequentes sejam condizentes com a experiência atual. Elas requerem ser preenchidas por uma intuição correspondente que pode simplesmente falhar. Um único dado pode rescindir da série, e romper todo o encadeamento dela.

Embora esteja presente à percepção de maneira incontestável, o mundo não possui por si mesmo o caráter de evidente, ele não é um dado absoluto e necessário a priori. Ele é condicionado pelos limites impostos ao conhecimento sensível. De onde surge sua dependência em relação ao cogito. “Tudo o que o ‘mundo’ é, todo ser espacial e temporal existe para mim, isto é, vale para mim (...) Todo seu sentido universal e particular, toda sua validade existencial, ele os tira exclusivamente”¹⁰⁵ de minhas *cogitationes*. Assim, a existência que temos na percepção transcendente é de segunda ordem, pois “pressupõe, como uma existência em si anterior, aquela do ego puro e de suas *cogitationes*”¹⁰⁶.

2.3 – Que o ser imanente é absoluto e indubitável

Husserl reserva, então, para o ser imanente, o caráter de absoluto e indubitável. O requisito que permite concluí-lo é o de que a consciência é uma absoluta presença a si. Sua presença, pois, é tão íntima a si que exclui a característica da aparição

¹⁰⁵ “Tout ce qui est ‘monde’, tout être spatial et temporal existe pour moi, c’est-à-dire vaut pour moi (...) Tout son sens universel et particulier, toute sa validité existentielle, il les tire exclusivement de telles *cogitationes*” (idem, p. 18).

¹⁰⁶ “(...) présuppose, comme une existence en soi antérieure, celle de l’ego pur et de ses *cogitationes*” (idem, p. 18).

por *Abschattungen*. Dessa maneira, não há perfis que possam vir comprometer sua existência.

Entre o transcendente e o imanente, pois, impera um contraste fundamental: enquanto que o transcendente aparece por sombreados, por espectros, por jogos de luz, o imanente não se dá por figuração. O que ele é, é absolutamente, pois se revela sempre enquanto tal. Uma afeição, por exemplo, se mostra ao olhar como incluída no vivido mesmo, sendo oportuno, então, dizer que ela não está separada da consciência para poder surgir diante desta num desfile de esboços. Não há lados sombrios no imanente, daí, não é possível duvidar dele. Ele não compromete sua existência na medida em que é indivisível a lados aparentes e inaparentes. Se eu considero o júbilo ou a melancolia, tenho sob a percepção imanente uma totalidade que não se oferece por meio de faces. “Pelo pensamento eu posso formar a seu propósito uma ideia verdadeira ou falsa, mas isto que se oferece ao olhar da intuição está aí absolutamente com suas qualidades, sua intensidade, etc”¹⁰⁷.

É absurdo, portanto, presumir que o imanente partilhe com o transcendente um idêntico modo de existir. Ele é irreduzível ao tipo de doação por perfis. O transcendente comporta sempre uma inadequação, porque, do lado dos perfis que efetivamente se mostram, permanecem lados inteiros na penumbra, megulhados em obscuridade. Em um desses perfis o objeto pode revelar-se, inclusive, um inexistente.

Nós temos então por assegurado o princípio seguinte: a essência de tudo isto que se dá por meio de aparências implica que nenhuma destas aqui dá a coisa como um “absoluto”; ela a dá em uma figuração unilateral; por outro lado, a essência dos dados imanentes implica que esses dão um absoluto que não pode de maneira alguma se figurar e se esboçar por faces sucessivas¹⁰⁸.

A ideia de que o mundo da experiência não existe é sempre “concebível”, podemos perfeitamente *pensá-lo* como um nada. Daí o sentido do termo duvidar, do latim *dubitare*, que implica uma divisão entre ser *ou* não-ser. Por mais que a percepção da coisa pareça certa, ela se deixa comprometer pela possibilidade de tal divisão. Confiar no curso ulterior da experiência, portanto, é um ato de crença, visto que nada exclui a possibilidade de que tal curso, em algum momento, seja divergente em relação

¹⁰⁷ “Par la pensée je puis former à son propos une pensée vraie ou fausse, mais ce qui s’offre au regard de l’intuition est là absolument avec ses qualités, son intensité, etc” (idem, p. 143).

¹⁰⁸ “Nous tenons donc pour assuré le principe suivant: l’essence de tout ce qui se donne par le moyen d’apparences, implique qu’aucune de celles-ci ne donne la chose comme un ‘absolu’; elle la donne dans une figuration unilatérale; par contre l’essence des données immanentes implique qu’elles donnent un absolu qui ne peut nullement se figurer et s’esquisser par faces sucessives” (idem, p. 144).

ao esperado e nos “obrigue a abandonar o que anteriormente foi posto *sob a autoridade da experiência*”¹⁰⁹.

No caso da percepção imanente, isso não acontece: sua existência é necessária porque não admite nenhuma possibilidade de dúvida. Sua evidência é uma evidência apodítica e primeira em si. Até mesmo porque o *eu duvido* já supõe o *eu sou*. Como Descartes já havia descoberto, o “*eu sou, eu existo*” é necessariamente verdadeiro toda vez que proferido ou concebido pela mente¹¹⁰. A consciência é necessariamente ela mesma na doação e, ao possuir uma existência certa, evidente, ela repete a indubitabilidade do cogito cartesiano.

Convém observar, porém, que entre Husserl e Descartes há uma importante diferença de demonstração da dúvida. Descartes deixa sob suspeição a existência do mundo externo admitindo a possibilidade de que a percepção seja um sonho, uma imagem, um delírio, etc. Posto que os sentidos já nos enganaram alguma vez, nada garante que eles não estejam a nos enganar sempre. Husserl inova em relação a tal tese o princípio da discordância, que supõe que o encadeamento entre as percepções pode simplesmente malograr, revelando o objeto como um puro não-ser.

O transcendente não pode pretender, portanto, constituir matéria de um conhecimento apodítico. O apodítico não deixa subsistir o mínimo ensejo para dúvida. O único dado, pois, que merece essa designação é aquele para o qual é inconcebível a própria concepção de sua inexistência. Não há uma dúvida sequer imaginável nesse caso. Para Husserl, o cogito preenche tal requisito, na medida em que entra na sua apreensão

a certeza absoluta que este ser existe, certeza que exclui desde então toda possibilidade de duvidar (...) uma *evidência apodítica* possui esta particularidade de não ser somente, de uma maneira geral, certeza da existência das coisas ou “fatos” evidentes; ela se revela ao mesmo tempo à reflexão crítica como inconcebibilidade absoluta de sua não-existência e, portanto, exclui de início toda dúvida imaginável como desprovida de sentido¹¹¹.

¹⁰⁹ “(...) contraigne d’abandonner ce qui antérieurement a été posé *sous l’autorité de l’expérience*” (idem, p. 150).

¹¹⁰ “(...) Ego sum, ego existo, quoties a me profertur, vel mente concipitur, necessario esse verum” *Meditationes de prima philosophia* / Descartes; disponível em: <http://www.thelatinlibrary.com/descartes/des.med2.shtml>.

¹¹¹ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 13. “(...) avec la certitude absolue que cet être existe, certitude qui exclut dès lors toute possibilité de douter (...) une *évidence apodictique* a cette particularité de n’être pas seulement, d’une manière générale, certitude de l’existence des choses ou “faits” évidents; elle se révèle en même temps à la réflexion critique comme inconcevabilité absolue de leur non-existence et, partant, exclut d’avance tout doute imaginable comme dépourvu de sens”.

Seção 3

3º Referencial: a Redução Fenomenológica

Conforme vimos no início, o estudo das essências testemunha a favor da existência de uma nova região do ser: a região eidética. Esta região pode ser objeto de uma detalhada descrição fenomenológica. Contudo, para obter acesso adequado a ela, surge a necessidade de um método de investigação que Husserl denomina *Redução Fenomenológica*. Já fizemos menção a este método na primeira seção sob o título de Redução Eidética. No entanto, esta última constitui apenas *um* dos momentos da Redução. O método inteiro envolve, na verdade, três momentos constitutivos que San Martin enumera da seguinte forma: “a *epoché*, a *redução eidética* e a *redução fenomenológica ou transcendental*”¹¹². A redução é dividida, pois, nessas três etapas. Agora, sim, a ocasião que temos de explicitá-la nas suas linhas gerais.

A fenomenologia se incumba da tarefa de descrição dos fenômenos. Ela leva em conta a essência como um elemento inseparável disto que se oferece ao olhar da intuição. Como diz Husserl: “a fenomenologia pura ou transcendental não será erigida referindo-se aos fatos, mas às essências”¹¹³. A redução fenomenológica entra no processo na medida em que permite revelar o *eidos* da coisa, e sua constituição integral pela subjetividade. O método se faz necessário pelo fato de que a ciência – as ciências da natureza – tendem a relegar ao esquecimento o domínio do saber eidético. A ciência natural acredita poder dispensar-se de recorrer a este domínio na sua tentativa de explicação do mundo. Sua decisão é ficar apenas com os dados de fato, e rebaixar o conhecimento de essência à posição de mera *ilusão metafísica* – do ponto de vista do positivismo ou do empirismo cético. Foi mostrado, porém, que essa atitude é, no mínimo, contraditória, para não dizer absurda.

A insatisfação e a preocupação centrais de Husserl, na sua época, é com a falta de uma base sólida e segura para o conhecimento científico. Consideramos isso já na seção que abre este capítulo: Husserl protesta contra o naturalismo devido à sua pretensão de desconsiderar as essências. Um dos papéis da fenomenologia, portanto, é mostrar a independência das idealidades puras em relação ao psíquico – mostrar, pois, a

¹¹² SAN MARTIN, 1986 *apud* GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 75.

¹¹³ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 7. “(...) la phénoménologie pure ou transcendente ne sera érigée portant sur des faits, mais portant sur des essences”.

existência de uma região pura das essências – de maneira a fundamentar o saber científico do ponto de vista eidético. Para isso, será preciso se orientar pela máxima de volta “às coisas mesmas” (*zu den Sachen selbst*).

Husserl estabelece isto que constitui o princípio dos princípios da fenomenologia: a necessidade de encaminhar a intuição para os *dados últimos e mais originários* do conhecimento;

*toda intuição doadora originária é uma fonte de direito para o conhecimento; tudo isto que se oferece a nós na “intuição” de forma originária (em sua realidade corporal, por assim dizer) deve ser simplesmente recebido tal como se dá, mas sem mais ultrapassar os limites nos quais ele então se dá. É preciso, antes, ver que uma teoria não poderia, por sua vez, tirar sua verdade senão dos dados originários*¹¹⁴.

O sentido da redução é, portanto, propiciar o acesso a tais dados, fornecer subsídios para a fundamentação das ciências naturais permitindo-lhes o recebimento adequado dos *dados originários* mencionados acima. Ela deve conduzir o olhar na direção das coisas mesmas sem permitir nenhuma distorção de sentido. É justamente o que exprime a ideia de *doação*: tomar o objeto no modo mesmo como ele se dá, captar o essencial – aquilo que constitui o sentido fundamental dele. Marion mostra a relação que há entre esse princípio e a prescrição de ir diretamente às coisas:

Seguramente, este princípio dispensa a fenomenalidade da exigência metafísica de um fundamento: nenhum outro direito além da intuição é doravante requerido de um fenômeno para que ele apareça; por exemplo, o direito de aparecer não depende mais de uma razão suficiente, que lhe decretasse pertencer a certos fenômenos “bem fundados”, e lhe recusasse pertencer a outros. Seguramente também, esse princípio liberta a fenomenalidade do quadro e dos limites da analítica kantiana, não lhe impondo nenhum *a priori* conceitual, nem mesmo alguma forma pura à intuição¹¹⁵.

Desse princípio, além disso, surge a necessidade de atingir uma nova região do ser – a região eidética – que, na verdade, nunca antes foi colocada em

¹¹⁴ “(...) toute intuition donatrice originnaire est une source de droit pour la connaissance; tout ce qui s’offre à nous dans ‘l’intuition’ de façon originnaire (dans sa réalité corporelle pour ainsi dire) doit être simplement reçu pour ce qu’il se donne, mais sans non plus outrepasser les limites dans lesquelles il se donne alors. Il faut bien voir qu’une théorie ne pourrait à son tour tirer sa vérité que des données originnaires” (idem, p. 79).

¹¹⁵ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 21. “Assurément, ce principe libère la phénoménalité de l’exigence métaphysique d’un fondement: aucun autre droit que l’intuition n’est plus désormais requis d’un phénomène pour qu’il apparaisse; par exemple, le droit d’apparaître ne dépend plus d’une raison suffisante, qui le décernerait à certains phénomènes ‘bien fondés’, et le refuserait à d’autres. Assurément aussi, ce principe affranchit la phénoménalité du cadre et des limites de l’analytique kantienne, en n’imposant aucun *a priori* conceptuel, ni même aucune forme pure à l’intuition”.

evidência detalhadamente. A conquista dessa região não se dá de maneira eventual ou aleatória, pois, para ser efetuada apropriadamente, ela reclama um método condizente com a proposta de retorno às coisas mesmas. Husserl coloca, portanto, a seguinte meta que deve ser alcançada através da Redução:

triumfar dos obstáculos ao conhecimento inerentes a todo modo de investigação voltado para a natureza, alargar o estreito campo de visão que comporta este modo natural, até que nós tenhamos enfim descoberto o livre horizonte dos fenômenos considerados em sua pureza “transcendental”¹¹⁶

Aqui, o acento é na expressão “pureza transcendental”. Vê-se, por ela, que a fenomenologia ocupa-se da tarefa de *purificação* dos fenômenos do conhecimento. Deixemo-nos orientar de início por este termo “purificação”: ele significa, grosso modo, que os fenômenos são *reconsiderados* do ponto de vista da consciência transcendental pura. Sob que razões, porém, se firma a necessidade de purificar tais fenômenos? Será pelo fato de que tudo está de pronto imerso em funda obscuridade? Aliás, que fenômenos são estes que a Redução deve purificar? Tentaremos responder tais perguntas ao longo de nosso desenvolvimento.

Para facilitar a exposição, vamos dividir esta seção também em três tópicos de acordo com a proposta de San Martin. Cada um deles dedicado ao exame de um momento em particular da Redução Fenomenológica.

3.1 – A *epoché*

Epoché (ἐποχή) é uma expressão de origem estóica e significa, basicamente, “suspender o juízo”¹¹⁷. Trata-se, pois, de uma suspensão de toda crença

¹¹⁶ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 6. “(...) triompher des obstacles à la connaissance inhérents à tout mode de recherche tourné vers la nature, et à élargir l’étroit champ de vision que comporte ce mode naturel, jusqu’à ce que enfin nous ayons découvert le libre horizon des phénomènes considérés dans leur pureté ‘transcendentale’”.

¹¹⁷ Consta na *História da Filosofia*, de Reale e Antiseri: “Se as coisas são indiferentes, incomensuráveis e indiscerníveis e se, em consequência, os sentidos e a razão não podem dizer nem o verdadeiro nem o falso, a única atitude concreta que o homem pode ter é a de não ter nenhuma fé, nem nos sentidos nem na razão, mas permanecer ‘*adóxatos*’, quer dizer, permanecer ‘sem opinião’, ou seja, ‘*abster-se de julgar*’ (o opinar é sempre um julgar) e, em consequência, permanecer ‘sem nenhuma inclinação’ (não se inclinar mais em direção a uma coisa do que em direção a outra) e permanecer ‘sem agitação’, ou seja, não se deixar comover por algo, isto é, ‘permanecer indiferente’. Esta ‘abstenção de juízo’ se expressaria posteriormente com o termo ‘*epoché*’, que é de derivação estóica. Como foi bem destacado recentemente, Zenão afirmava para o sábio a necessidade de não dar assentimento, ou seja, de ‘suspender o juízo’ (*epoché*) em face do que é incompreensível (e de dar assentimento só ao que é evidente); Arcesilau e Carnéades (como veremos), em polêmica com os estóicos, sustentam que o sábio ‘deve suspender o juízo’

referida ao mundo natural. A Redução deve começar justamente por esta *abstenção*, a qual, doravante, interdiz ao fenomenólogo que a pratica recorrer a qualquer pressuposto dado sobre a realidade. Para entendê-la, porém, devemos antes estar assegurados do significado do conceito *atitude natural* que Husserl emprega para referir-se à tese de existência do mundo.

Husserl reúne na definição de “atitude natural” o conjunto de fatos da vida concreta: esta designa todos os fenômenos da percepção sensível e a totalidade da experiência que se refere ao mundo circundante (*Umwelt*). Logo, isso inclui os hábitos, valores, sociedade, cultura, história, política, arte, natureza, objeto. Afinal, é uma soma de elementos que aumenta em círculos e se estende a tudo aquilo que integra o *universo antropológico* em todas as épocas e lugares. Esse quadro da atitude natural constitui o tema de estudo das ciências positivas. Assim cada uma destas ciências delimita o campo empírico que lhe é próprio: a psicologia considera os fenômenos psíquicos, a biologia os fenômenos da vida, a história a civilização, etc.

Mas o que importa a Husserl destacar, com relação a isso, é que a atitude natural implica uma ingênua convicção no conhecimento obtido na experiência deste universo. A atitude natural é uma tese de existência. No interior dela, prevalece a crença dogmática de que o mundo reside em si simplesmente, de que ele, afetado globalmente pelo índice “aí”, não cessa de estar “presente” à percepção e nós julgamos apreendê-lo tal como ele é. O conhecimento, nesse sentido, nunca se torna um problema.

A vida cotidiana é ingênua. Viver, assim, é se engajar no mundo que nos é dado pela experiência, pelo pensamento; é agir, é emitir juízos de valor. Todas estas funções intencionais da experiência, graças às quais os objetos estão simplesmente presentes, se realizam de uma maneira impessoal: o sujeito não sabe nada delas¹¹⁸.

A consciência vive na atitude natural sem a preocupação de questionar seus conhecimentos. Sentindo ou querendo ou julgando, ela é sempre receptiva e acolhe esses últimos, sem jamais submetê-los ao crivo da dúvida. A posição geral de existência

sobre todas as coisas, porque nada é evidente. O termo ‘*epoché*’ foi retomado até pelo neopirronista Enesidemo para expressar o conceito da *abstenção de juízo*, tornando-se um termo técnico referido também a Pirro. Parece correto, pois, concluir que Pirro falava de ‘abstenção de juízo’ ou ‘ausência de juízo’ (...) e que o termo *epoché* é posterior, mas expressa o mesmo conceito” (REALE, Giovanni, ANTISERI, Dario. *História da filosofia: Antiguidade e idade média*. São Paulo: Paulus, 1990, p. 270).

¹¹⁸ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 130. “La vie quotidienne est naïve. Vivre ainsi, c’est s’engager dans le monde qui nous est donné par l’expérience, par la pensée; c’est agir, c’est porter des jugements de valeur. Toutes ces fonctions intentionnelles de l’expérience, grâce auxquelles les objets sont simplement présents, s’accomplissent d’une manière impersonnelle: le sujet ne sait rien d’elles”.

que eu adoto, por exemplo, se alimenta desta atitude natural que “me permite descobrir um mundo de coisas existentes como fazendo face à consciência, de me atribuir um corpo situado nesse mundo e de incluir-me eu mesmo nele”¹¹⁹. É uma atitude de crença e de aceitação passiva. Como Husserl afirma: “*A atitude de espírito natural* não tem ainda nenhuma preocupação de uma crítica do conhecimento”¹²⁰. Ela prefere, ao invés, manter seus pressupostos sem nunca colocá-los em questão.

O método de redução tem de particular a necessidade de suspender o juízo a propósito de tudo isso. Ele demanda uma *alteração radical* da tese. Nós dispomos, para a tarefa, de uma completa liberdade. Segundo Husserl, dessa liberdade podemos nos aproveitar para colocar a existência do mundo “entre parênteses”, para deixá-la “fora de circuito”. Assim, excluímos qualquer tese, crença, opinião, colocamos-las fora de jogo. Dessa maneira, pondo os objetos da atitude natural entre parênteses, nós lhe fazemos sofrer “uma conversão de valor (umwertet) ela-mesma original” que se opõe “a todas as tomadas de posição adotadas pelo pensamento”¹²¹. A decisão é se abster de todo juízo sobre a realidade.

A nossa *epoché*, destarte, “vedou-nos qualquer vida natural no mundo com os seus interesses mundanos (...) qualquer interesse teórico (...) qualquer interesse prático no sentido corrente”¹²². Nenhuma verdade objetiva, por sua vez, é doravante admitida, quer como premissa, quer como conclusão. A tentativa de dúvida universal, feita outrora por Descartes, é uma das modalidades dessa suspensão. Sua finalidade era mostrar que o mundo inteiro é dúbio, incerto, para depois “fazer aparecer um plano ontológico absolutamente subtraído à dúvida”¹²³. O método de Husserl não se identifica com isso senão acessoriamente. “É igualmente claro que a *tentativa* de duvidar de algum objeto de consciência *enquanto presente tem necessariamente por efeito*

¹¹⁹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 126. “(...) me permet de découvrir un monde de choses existantes comme faisant face à la conscience, de m’attribuer un corps situé dans ce monde et de m’inclure moi-même dans ce monde”.

¹²⁰ HUSSERL, Edmund. *L’idée de la Phénoménologie: Cinq leçons*. Traduit de l’allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 37. “*L’attitude d’esprit naturelle* n’a encore aucun souci d’une critique de la connaissance”.

¹²¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 99. “(...) une conversion de valeur (umwertet) elle-même originale (...) à toutes les prises de positions adoptées par la pensée (Denkstellungnahmen)”.

¹²² HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 143.

¹²³ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 97. “(...) faire apparaître un plan ontologique absolument soustrait au doute”.

suspendre (Aufhebung) a ‘tese’¹²⁴. Mas o interesse de Husserl se detém apenas na suspensão, e não na dúvida propriamente dita.

Lícito dizer da *epoché*, pois, que não se trata de uma tentativa de dúvida universal à maneira de Descartes. Esse último se manteve, de preferência, na suposição de que o mundo não existe. “Em Descartes o acento é colocado com tal força sobre essa suposição que pode-se dizer que sua tentativa de dúvida universal é propriamente uma tentativa de negação universal”¹²⁵. Husserl deseja extrair simplesmente daí a liberdade de praticar a *epoché*, exilando os objetos, enquanto tais, no interior dos parênteses. Não entra nisso nenhuma negação, nenhuma suposição de inexistência. A suspensão não modifica em nada a tese, essa permanece aliás o que ela é, sendo apenas convertida numa tese que está fora de circuito e da qual não fazemos mais nenhum uso.

Nós não abandonamos a tese que nós operamos, nós não modificamos em nada nossa convicção que em si-mesma permanece isto que ela é, enquanto nós não fazemos intervir novos motivos de juízo: é isso que precisamente nós não fazemos. E no entanto a tese sofre uma modificação. (...) Ela está ainda aí, como está aí o parêntese em que nós a encerramos, e como está aí, fora das conexões do circuito, isso que nós excluimos dela. A tese, pode-se mesmo dizer, é ainda um vivido, mas nós não fazemos dela “nenhum uso”¹²⁶.

A *epoché*, portanto, não é dúvida, ela não exerce sobre o mundo um poder de ordem negativa. Ela consiste apenas numa *suspensão* de todas as crenças e prejuízos da atitude natural. Daqui, não nos servimos mais da autoridade de nenhuma experiência, uma vez que seu valor foi inibido. Junto com a experiência, cancelamos também a adesão a todos os preconceitos, opiniões e teorias, a todas as posições prévias de valor e existência. Observe-se, porém, que não se trata de *negar* tais teses, simplesmente renunciamos à cumplicidade com elas, não somos mais coniventes com nenhum juízo existencial.

O que nós colocamos fora de jogo é a tese geral que está na essência da atitude natural; nós colocamos entre parênteses absolutamente tudo o que ela abraça na ordem ôntica: por conseguinte, todo este mundo natural que está constantemente “aí para nós”, “presente”, e que não cessa de estar aí a título de “realidade” (...) Quando eu

¹²⁴ “Il est également clair que la *tentative* de douter de quelque objet de conscience en tant que présent a nécessairement pour effet de suspendre (Aufhebung) la ‘thèse’ (idem, p. 98).

¹²⁵ “Chez Descartes l’accent est mis avec une telle force sur cette supposition qu’on peut dire que sa tentative de doute universel est proprement une tentative d’universelle négation” (idem, p. 100).

¹²⁶ “Nous n’abandonnons pas la thèse que nous avons opérée, nous ne changeons rien à notre conviction qui en soi-même demeure ce qu’elle est, tant que nous ne faisons pas intervenir de nouveaux motifs de jugement: ce que précisément nous ne faisons pas. Et pourtant la thèse subit une modification. (...) Elle est encore là, comme est encore là dans la parenthèse ce que nous y enfermons, et comme est là, hors des connexions du circuit, ce que nous en excluons. La thèse, peut-on même dire, est encore un vécu, mais nous n’en faisons ‘aucun usage’ (idem, pp. 98-99).

procedo assim, eu não *nego* então este “mundo”, como se eu fosse sofista; *eu não coloco sua existência em dúvida*, como se eu fosse cético; eu opero, porém, a *ἐποχή* “fenomenológica” *que me proíbe absolutamente todo juízo referente à existência espaço-temporal. Por conseguinte, todas as ciências que se referem a esse mundo natural (...) eu as ponho fora de circuito*, eu não faço *absolutamente nenhum uso de sua validade*; *eu não faço minha nenhuma proposição que daí saia, mesmo que tivessem elas uma evidência perfeita*; *eu não apoio nenhuma, nenhuma me dá um fundamento*¹²⁷.

É possível notar, portanto, o caráter essencialmente distinto da *epoché* em relação ao ensaio cartesiano de dúvida universal. Em vez de negar, ela simplesmente suspende tanto a negação quanto a afirmação, ela deixa suspenso nosso comércio cotidiano com o mundo. Destarte, Husserl reivindica seu direito de não utilizar o saber das ciências naturais, de não se servir de “nenhuma modalização da tese” e assumir “a liberdade do pensamento em relação a toda tese, liberdade que lhe deixa toda latitude de fazer ou não fazer uso delas”¹²⁸. Absolutamente, nós não decidimos nada sobre a existência ou não-existência do mundo.

A *epoché* é o primeiro passo na *purificação* dos fenômenos. Ela significa, pois, uma total ausência de pressupostos¹²⁹. Devemos saltar fora da marcha histórica do pensamento filosófico e metafísico. Husserl proclama fazer um voto de pobreza em matéria de conhecimento para recomeçar, praticamente, do zero. Esse recomeço radical exige que se elimine, primeiro, todo conjunto de crenças, prejuízos, superstições, enfim, tudo isso que encobre a coisa impedindo-a de revelar-se ao olhar. Sua motivação é

¹²⁷ “*Ce que nous mettons hors de jeu, c’est la thèse générale qui tient à l’essence de l’attitude naturelle; nous mettons entre parenthèses absolument tout ce qu’elle embrasse dans l’ordre ontique: par conséquent tout ce monde naturel qui est constamment ‘là pour nous’, ‘présent’, et ne cesse de rester là à titre de ‘réalité’ (...)* Quand je procède ainsi, je ne *nie* donc *pas* ce ‘monde’, comme si j’étais sophiste; *je ne mets pas son existence en doute*, comme si j’étais sceptique; mais j’opère l’*ἐποχή* ‘phénoménologique’ *qui m’interdit absolument tout jugement portant sur l’existence spatio-temporelle. Par conséquent toutes les sciences qui se rapportent à ce monde naturel (...) je les mets hors circuit, je ne fais absolument aucun usage de leur validité; je ne fais mienne aucune des propositions qui y ressortissent, fussent-elles d’une évidence parfaite; je n’en accueille aucune, aucune ne me donne un fondement*” (idem, pp. 102-103).

¹²⁸ Jan Patočka, *Epoché und Reduktion.*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Époché et réduction*, in Jan Patočka, *Qu’est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 221. “(...) aucune modalisation de la thèse (...) la liberté de la pensée à l’égard de toute thèse, liberté qui lui laisse toute latitude d’en faire ou non usage”

¹²⁹ Cabe a ressalva, porém, de que nem toda região do conhecimento tomba sob a suspensão, nem toda ciência é interdita. A extensão da redução fenomenológica se limita às teses sobre a realidade natural. Todas as transcendências, nesse sentido, devem permanecer fora de circuito, inclusive a transcendência de Deus e do ego empírico. Mas Husserl, de sua parte, adverte que algumas ciências devem ainda ser evocadas, por exemplo, as disciplinas eidéticas como aquelas da lógica pura enquanto *Mathesis Universalis*. É evidente que não podemos dispensar tais disciplinas, sob o risco de comprometer nossa própria tentativa de estabelecer uma ciência fenomenológica. Como Husserl salienta: “La purification transcendente ne peut signifier l’exclusion de toutes les transcendances, sinon il resterait bien une conscience pure mais non plus la possibilité d’une science de la conscience pure” (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 193). Para mais detalhes sobre o alcance da redução, consultar o capítulo IV das *Ideen I* em que se fala de reduções – no plural.

evitar toda espécie de obstruções à evidência. O método fenomenológico inclui a *epoché*, portanto, como um momento puro de “suspensão ou supressão de tudo aquilo que nos impede de *ver a coisa mesma*”¹³⁰.

O fim é não se deixar iludir mais por qualquer pressuposição oriunda da atitude natural. Providenciar isso – significa inibir o valor existencial da tese de que está imbuída tal atitude, significa excluir as noções prévias, os prejuízos, as ideias, os conceitos, os postulados, etc. É preciso, antes, atingir uma condição de *pureza transcendental* para descrever o objeto tal como ele é. É preciso, antes, em nos “abstendo de todas as atitudes afirmativas de existência, criarmos logo de início uma atitude de absoluta independência de toda pré-concepção”¹³¹.

A partir do parágrafo 103 das *Ideen*: “*Caracteres de crença e caracteres de ser*”, Husserl irá mostrar que todo objeto comporta caracteres referentes ao ser: ser-verdadeiro, ser-duvidoso, verossímil, provável, etc. E também que, do lado dos vividos da consciência, residem os caracteres de crença: a certeza, a dúvida, a conjectura, a suposição, etc. Para Husserl, portanto, a tese do mundo possui um caráter dóxico. Estar certo, duvidar, conjecturar, supor, e todas as demais modificações, constituem posições de crença tomadas pelo cogito. A *epoché* será então uma modificação de neutralidade, uma neutralização da atitude de crença, ela se abstém de assumir uma posição existencial, deixa em suspenso toda e qualquer modalidade dóxica.

Qual a motivação de se praticar a *epoché*? Não havíamos dito, antes, que a consciência permanece cega para a vida transcendental, isto é, que ela assume os conhecimentos naturais, simplesmente, sem prestar atenção nos atos que transcendentalmente operam na sua constituição? Pois bem, a mudança da atitude natural para a atitude da *epoché* é requerida para a tomada de consciência de que todas as validades do mundo se dão como correlatos essencialmente subjetivos, uma vez que são constituídos subjetivamente:

que a vida natural objetiva do mundo é somente uma maneira particular da vida permanentemente constitutiva do mundo, da vida transcendental, de tal modo que a subjetividade transcendental, imersa de tal maneira no viver, não se torna consciente do horizonte constitutivo e não o pode jamais advertir. Ela vive, por assim dizer, “perdidamente” nos polos de unidade, sem advertir as multiplicidades

¹³⁰ GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 76.

¹³¹ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 30. “(...) s’abstenant de toutes les attitudes affirmatives d’existence, se créer tout d’abord une attitude d’absolue indépendance de toute pré-conception”.

a eles pertencentes essencialmente constitutivas, para o que seria necessária uma completa mudança de atitude e reflexão¹³².

A *epoché*, portanto, nada mais do que é do que o primeiro passo na radicalização de um princípio repetido, por diversas vezes, na história da filosofia. Aquele expresso, por exemplo, pelo oráculo délfico: γνῶθι σεαυτόν (conhece a ti mesmo), ou, então, por Santo Agostinho: *Noli foras ire, in te redi, in interiori homine habitat veritas* (não queiras ir para fora, retorna a ti mesmo, no interior do homem habita a verdade). A ciência natural perdeu seu caminho, assim, “é preciso de início perder o mundo pela ἐποχή, para reencontrá-lo em seguida numa tomada de consciência universal de si-mesmo”¹³³.

3.2 – A Redução Eidética

Depois que logramos dissipar as ilusões comuns à atitude natural, negando ceder-lhe, assim, nosso assentimento, o próximo passo da purificação é a redução do objeto à essência. Perdemos o mundo da atitude natural para recuperá-lo, então, como puro *eidōs*. Qual a finalidade desse procedimento? Como vimos, Husserl não se satisfaz com o alcance das evidências levantadas pelas ciências empíricas – isso na medida em que elas deixam sem solução o problema do sentido da existência do mundo, ou, quando tentam resolvê-lo, recaem em crises, paradoxos, ininteligibilidade. Suas noções apresentam-se inadequadas, insuficientes, mal definidas, etc. Para Husserl, a ciência atravessa uma grave crise de sentido, ela perde de vista a significação última da vida humana e carece de fundamentos sólidos para a edificação de um conhecimento evidente e válido.

Tal crise é a expressão da falta de uma reflexão radical sobre a própria origem do sentido. O homem, na atitude natural, vive ingenuamente. “Essa ingenuidade consiste em aceitar os objetos como alguma coisa de existente e de dado, sem se perguntar qual sentido tem essa existência, esse ‘fato de ser dado’”¹³⁴. As ciências

¹³² HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 143.

¹³³ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 134. “Il faut d’abord perdre le monde par l’ἐποχή, pour le retrouver ensuite dans une prise de conscience universelle de soi-même”.

¹³⁴ LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l’Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 176. “Cette naïveté consiste à accepter les objets comme quelque

divididas em ontologias regionais, portanto, deixam escapar a dimensão do significado da existência de seu objeto. Elas caem na armadilha, assim, de teorias mal fundadas que padecem da ausência de evidência rigorosa.

Resulta daqui, pois, a necessidade já falada de um retorno aos dados originários. A opção de Husserl é “dar a primeira e a última palavra às ‘próprias coisas’, resguardando-as da trama das ‘interpretações açodadas’ que as encobrem”¹³⁵. É a *coisa mesma* que protagoniza, portanto, a investigação proposta. Mas, para conceder-lhe a voz, será preciso, antes, desembaraçá-la das teorias prévias, “a ‘coisa mesma’ tem de ser resgatada através da remoção da cobertura de sentido com que a teoria científica a reveste”¹³⁶. Isso requer, pois, armar-se de toda desconfiança com relação à terminologia tradicional: conceitos, palavras, proposições, etc. Será preciso “despir as coisas da sua habitual indumentária linguística, a fim de que se ponham pela primeira vez à nossa vista ‘logicamente nuas’”¹³⁷.

A consciência deve ver-se, primeiramente, desprovida de *saber* para lançar-se na captação pura dos dados originários. É preciso aliviar a intuição de todas as suposições tácitas a priori para tornar-lhe manifesta a coisa em si mesma tal como ela se mostra. Cabe o alerta, porém, de que “coisa” aqui não se identifica com os “fatos” do empirismo. Husserl faz absoluta restrição quanto a isto: “Não devemos, *em nenhum momento*, abandonar a atitude de ausência radical de prejuízos”¹³⁸. Só desse modo, alcançamos converter a intuição numa intuição verdadeiramente eidética. Na medida em que a intuição tira “diretamente sua validade das *intuições doadoras originárias*”¹³⁹, ela se converte numa pura visão de essência (*Wesenschau*).

Como Husserl gostaria, pois, de assinalar: “É a ‘visão’ (Sehen) *imediate*, não unicamente a visão sensível, empírica, mas a *visão em geral, enquanto consciência doadora originária sob todas as suas formas*, que é a fonte última de direito para toda

chose d’existant et de donné, sans se demander quel sens a cette existence, ce ‘fait d’être donné’.

¹³⁵ FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Brower, 1952, Paris, pp. 53-86, p. 56.

¹³⁶ Idem, p. 62

¹³⁷ Idem, p. 62

¹³⁸ “*A aucun moment*, on ne doit abandonner l’attitude d’absence radicale de préjugés” (Hua. XXV, p. 61; tr. Fr., p. 85 *apud* MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1997, p. 20).

¹³⁹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 65. “(...) directement leur validité des *intuitions donatrices originaires*”.

afirmação racional”¹⁴⁰. Convém repetir, então, que o método fenomenológico é o processo que torna possível essa conversão radical do olhar, “sua função culmina em uma remoção dos obstáculos à manifestação”¹⁴¹. Trata-se de uma filtragem dos dados de aparição que permite ao essencial se manifestar no objeto. Sobre isso, Marion se pronuncia ao esclarecer que “a redução permite manifestar-se isso que é de direito, ela não usa de sua força de suspensão senão contra as violências teóricas ilegítimas”¹⁴².

É nesse sentido que o papel da redução é o da mostração. Seu interesse é *mostrar* o modo de ser do objeto. Importa-lhe deixar ver, pois, o modo como a coisa se *doa* à intuição sem distorcer seu sentido. Para Marion, há entre metafísica e fenomenologia uma passagem do regime de demonstração para o de mostração. A fenomenologia possui de singular em relação àquela o fato de que deve mostrar seu objeto, ao passo que nas demais ciências se trata de demonstrar. Mostrar, por sua vez, “implica deixar a aparência aparecer de tal maneira que ela cumpra sua plena aparição, a fim de que possamos recebê-la exatamente como ela se dá”¹⁴³.

A questão do mostrar se coaduna então com a dos princípios da fenomenologia. Husserl deixa implícita a informação, nas suas teses, de que a redução deve orientar-se por três princípios fundamentais. Temo-los visto já ao longo da exposição: 1º - tanto de aparecer, quanto de ser (Autant d'apparaître, autant d'être); 2º - ir às coisas mesmas (Droit aux choses mêmes); 3º - tomar os fenômenos como eles se dão (il faut prendre les phénomènes comme ils se donnent)¹⁴⁴.

Marion inclui ainda nisso uma quarta formulação de princípio: “Autant plus de réduction, autant de donation”¹⁴⁵, a qual liga o conceito de redução ao de

¹⁴⁰ “C’est la ‘vision’ (Sehen) *immédiate*, non pas uniquement la vision sensible, empirique, mais la *vision en général*, en tant que *conscience donatrice originaire sous toutes ses formes*, qui est l’ultime source de droit pour toute affirmation rationnelle” (idem, p. 66).

¹⁴¹ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 16. “(...) sa fonction culmine dans un dégagement des obstacles à la manifestation”.

¹⁴² “(...) la réduction laisse se manifester ce qui en a le droit, n’usant de sa force de suspension que contre des violences théoriques illégitimes” (idem, p. 16).

¹⁴³ “(...) implique de laisser l’apparence apparaître de telle manière qu’elle accomplisse sa pleine apparition, afin de la recevoir exactement comme elle se donne” (idem, p. 13).

¹⁴⁴ Essa listagem foi retirada de Jean-Luc Marion (idem, pp. 18 a 23), que, por sua vez, a credita ao comentário de Michel Henry: “*Les quatre principes de la phénoménologie*”. O quarto princípio será introduzido pelo próprio Marion. O terceiro deles é o princípio de todos os princípios da fenomenologia que Husserl estabelece no § 24 das *Idées Directrices* e em *La philosophie comme science rigoureuse* (Hua. XXV, p. 31; tr. fr., p. 47) na qual consta a proposição referida acima.

¹⁴⁵ A conversão dessa formulação para o português é um pouco problemática. Ao pé da letra, ficaria “tanto mais de redução, quanto mais de doação”. Como deve ter ficado claro desde o início, “doação” não possui aqui qualquer conotação ética, o conceito exprime simplesmente “dação”, o ato de “dar”, de “oferecer”, o modo como o objeto se entrega à intuição. É esse o sentido do termo francês “donation”, o qual não possui a mesma ambiguidade do seu correspondente em português “doação”.

doação. Ela significa, pois, que a eficácia da redução se mede pelo *tanto* de doação que ela permite manifestar-se no objeto. A qualidade ou o grau de intensidade da doação do objeto é o fator mais determinante, é com eles que aumenta, proporcionalmente, a intuição do sentido. A filtragem feita pela redução consiste em separar o que aparece do que não aparece, impedindo a assunção, no aparecer, de todos os índices fraudulentos, as ambivalências, as obscuridades, “a objetivação não controlada, as teorias absurdas”¹⁴⁶. Ela permite receber adequadamente, pois, a doação, banindo o que se ajunta ilegitimamente ao aparecer como seu parasita e se “limitando estritamente a isto que ela dá a ver”¹⁴⁷. A redução, referindo-se de imediato aos modos de doação, impede possíveis adulterações de sentido.

Na leitura de Marion, Husserl ele mesmo já houvera prescrito a união entre redução e doação na *L'idée de la phénoménologie*, onde ele esboça pela primeira vez o método fenomenológico. Nesse texto, Husserl afirma: “*Assim a todo vivido psíquico corresponde, sobre a via da redução fenomenológica, um fenômeno puro, que revela sua essência imanente (tomada individualmente) como um dado absoluto*”¹⁴⁸. Atingir esse *dado* absoluto só é possível mediante a redução. É no fenômeno reduzido, com efeito, que a essência se deixa apreender. O caráter *absoluto*, além disso, é acrescentado a tal na medida em que a redução progride.

Marion, evocando passagem das cinco lições da *L'idée*, busca corroborá-lo, de fato: “O que valida fenomenologicamente um fenômeno como um dado absolutamente não é então seu simples aparecer, mas seu caráter reduzido: somente a redução faz aceder à doação absoluta e não tem outra finalidade senão ela”¹⁴⁹. Assim, ele se permite concluir que: “A ligação entre redução e doação se acha então estabelecida, e firmemente, pelo próprio Husserl. Um fenômeno não se torna absolutamente dado senão na medida em que ele foi reduzido”¹⁵⁰.

¹⁴⁶ “(...) l’objectivation non contrôlée, les théories absurdes” (idem, p. 27).

¹⁴⁷ “(...) bornant strictement à ce qu’il donne à voir” (idem, p. 27).

¹⁴⁸ HUSSERL, Edmund. *L'idée de la Phénoménologie: Cinq leçons*. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 69. “*Ainsi à tout vécu psychique correspond, sur la voie de la réduction phénoménologique, un phénomène pur, qui révèle son essence immanente (prise individuellement) comme un donné absolu*”.

¹⁴⁹ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 24. “Ce qui valide phénoménologiquement un phénomène comme un donné absolument n’est donc pas son simple apparaître, mais son caractère réduit: seule la réduction fait accéder à la donation absolue et n’a pas d’autre but qu’elle”.

¹⁵⁰ “Le lien entre réduction et donation se trouve donc établi, et fermement, par Husserl lui-même. Un phénomène ne devient absolument donné qu’à la mesure où il a été réduit” (idem, p. 24).

Mas convém observar aqui que o comentário de Marion, a propósito do conceito de *doação* de Husserl, é um comentário teórico e não estritamente histórico. Quer dizer: Marion interpreta Husserl em função de sua própria teoria, a qual apresenta o *privilégio da doação* de maneira mais radical que o próprio Husserl¹⁵¹. Marion define a fenomenalidade *a partir da* doação fenomenológica. Para ele, doação não se reduz a ser uma doação de objetividade nem de entidade, se trata antes de um ato que faz colocar em cena todo fenômeno como dado – mesmo o nada, mesmo a morte¹⁵².

3.3 – A redução fenomenológica ou transcendental

Mencionamos, lá atrás, que os fenômenos devem ser *reconsiderados* do ponto de vista da consciência transcendental pura. Agora a ocasião que temos de precisar, pois, o que significa essa *reconsideração*. Como vimos na seção anterior, o imanente se distingue do transcendente pelo fato de não poder duvidar de si. Idêntica regra se aplica à *epoché*: o eu permanece intacto mesmo depois de excluída toda tese referente à atitude natural. A posição que o cogito ocupa, com efeito, acha-se subtraída à possibilidade de ser posta entre parênteses. Após efetuada a suspensão, o cogito sobrevive como resíduo fenomenológico da aniquilação total do mundo.

Husserl gostaria, portanto, de sublinhá-lo nos seguintes termos: é perfeitamente pensável ocorrer um conflito ou uma dissipação do encadeamento das percepções, isto é, que o quadro coerente de experiências que chamamos “mundo”, subitamente, desabasse diante de nós, e tudo se revelasse de repente um nada. *Tal suposição é perfeitamente concebível*. Nada disso, porém, altera o fato de que a consciência, embora modificada diante dos escombros desse mundo, “*não seria*

¹⁵¹ Trata-se da regra máxima para Marion, como podemos conferir: “La donation appartient moins à la phénoménologie, que la phénoménologie ne relève tout entière de la donation. En effet, la donation n’offre pas seulement à la phénoménologie un concept parmi d’autres, ni même l’acte privilégié pour accéder à elle-même, elle lui ouvre aussi tout le champ de la phénoménalité. Car rien n’apparaît qu’en se donnant au regard pur; et donc le concept du phénomène équivaut exactement à celui d’une donation de soi en personne; la mise en scène du phénomène se joue comme la remise d’un don. Lorsqu’il s’agit de phénoménalité, tout se décide, en dernière instance, par donation et à partir de la donation absolue, ‘terme ultime’” (idem, pp. 42-43).

¹⁵² A doação é um *ato*: “(...) il faut donc toujours l’entendre comme un acte. Elle advient et s’accomplit, arrive e passe, s’avance et se retire, surgit et s’engloutit. Elle ne subsiste pas, ne persiste pas, ne se montre pas, ne se fait voir. Elle fait, mais elle fait l’événement sans se faire elle-même un événement. Plus encore: cet acte ne doit à son tour surtout pas s’entendre comme un ‘acte pur’, acteur éventuellement hypostasié d’un spectacle qu’il contrôlerait et précéderait. Car il s’agit purement et uniquement d’un acte phénoménologique – au sens où la réduction, dont elle ne peut se séparer puisqu’elle en offre l’autre face, a rang d’acte par excellence pour Husserl. A condition seulement de ‘... maintenir précisément distingué ce concept d’acte’, nous pourrions reconnaître sans ambiguïté le privilège de donation” (idem, p. 90).

atingida em sua própria existência”¹⁵³. A questão, assim, é conduzida à conclusão de que: “O ser imanente é então indubitavelmente um ser absoluto, neste sentido que, por princípio, nulla ‘re’ indiget ad existendum”¹⁵⁴.

A colocação fora de circuito não é total, ela “deixa subsistir alguma coisa, a saber, todo o campo da consciência absoluta”¹⁵⁵. No entanto, nada é decidido a respeito do ser ou não-ser do transcendente. Na *epoché*, a consciência limita-se a recusar seu consentimento à fê dogmática da atitude natural. Depois de repelir essa última, ela deve fazer o retorno sobre si mesma independentemente de haver ou não um mundo. De fato, trata-se de um procedimento de recuo, de distanciamento epistemológico. Qual é, porém, a sua motivação real? Por que tal distância é requerida?

Para fazer o retorno à consciência que doa sentido aos seus objetos, e descrevê-la apropriadamente enquanto tal. Depois que a *epoché* cumpriu a função de purificação, a redução torna os fenômenos acessíveis a uma descrição pura do ponto de vista da *doação*. A redução fenomenológica deve revelar a subjetividade como estrutura fundante e constituinte do sentido de todo fenômeno. Ela é suscetível de realizar isso desde que seu significado literal é recondução (*zurückführung*). Reduzir significa, pois, reconduzir. O método torna possível a recepção adequada dos dados, na medida em que lhes conduz de volta ao campo da subjetividade originária. Como diz Marion: “A redução é o único método que permite *reconduzir* à instância que recebe a doação”¹⁵⁶. Ela permite, desse modo, a aquisição do fenômeno como dado absoluto.

Será preciso reconsiderar, portanto, o conjunto dos fenômenos sob o ponto de vista da consciência transcendental pura. Só assim, podemos “ver as coisas como nos aparecem em seu pleno sentido”¹⁵⁷. Obtemos aí acesso a um novo campo de experiência. Husserl esclarece: “A *ἐποχή* fenomenológica libera uma *esfera nova e infinita de existência* que pode atingir uma experiência nova, a experiência

¹⁵³ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 161. “(...) ne serait pas atteint dans sa propre existence”. Trata-se aqui do controverso parágrafo 49 das *Ideen*.

¹⁵⁴ “L’être immanent est donc indubitablement un être absolu, en ce sens que par principe nulla ‘re’ indiget ad existendum” (idem, p. 162).

¹⁵⁵ “(...) laisse subsister quelque chose, à savoir tout le champ de la conscience absolue” (idem, p. 165).

¹⁵⁶ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 26, Grifo nosso. “La réduction permet seule de *reconduire* à l’instance qui reçoit la donation”.

¹⁵⁷ GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008, p. 74.

transcendental”¹⁵⁸. Para Husserl, a descoberta de Descartes permanece estéril desde que não foi capaz de atingir essa experiência. Com efeito, depois de descobrir o cogito, “Descartes não lhe apreendeu o sentido próprio, aquele da subjetividade transcendental. Ele não cruzou o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira”¹⁵⁹.

É essa filosofia transcendental que importa estabelecer, em primeiro lugar, para tornar possível um estudo apropriado do ser. A redução constitui, nessa acepção, um requisito indispensável ao estabelecimento da ontologia, na medida em que libera a experiência transcendental como pertencente a um ser distinto em relação ao mundo.

A redução desemboca em uma ontologia que se funda no modo de acesso a dois modos de existir diferentes. O modo de aparecer de uma maneira de ser decide sobre a modalidade fundamental de seu caráter ontológico. A consciência (o vivido, a subjetividade) aparece imediatamente a ela-mesma e faz aparecer todo o resto. O real não aparece a partir de si-mesmo, ele não pode se apresentar senão por intermédio do vivido¹⁶⁰.

A redução permite descrever a *dependência* do transcendente em relação ao imanente, e assim, revela a correlação como um *a priori* absoluto. Patočka assinala sobre esse assunto:

A epoché conduzida à sua conclusão de maneira consequente não conduz a um ente infinito, mas a um *a priori* que não pode de nenhuma forma ser considerado como ente, e do qual a função se desdobra nisto: ele torna possível a relação a si, estrutura ontológica sem a qual nenhum aparecer seria possível¹⁶¹.

Mas convém ainda, por último, deixar claro que não se trata aqui de psicologia descritiva. Husserl intitula o parágrafo 15 das *Meditações Cartesianas de Reflexão Natural e Reflexão Transcendental*, justamente, para esclarecer esse ponto. A

¹⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 23. “L’ἐποχή phénoménologique dégage une *sphère nouvelle et infinie d’existence* que peut atteindre une expérience nouvelle, l’expérience transcendente”.

¹⁵⁹ “Descartes n’en saisit pas le sens propre, celui de la subjectivité transcendente. Il ne franchit pas le portique qui mène à la philosophie transcendente véritable” (idem, p. 21).

¹⁶⁰ Jan Patočka, Epoché und Reduktion., in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: Epoché et réduction, in Jan Patočka, *Qu’est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 224. “La réduction débouche ainsi sur une ontologie qui se fonde dans le mode d’accès à un étant de deux espèces différentes. La manière d’apparaître d’une manière d’être décide de la modalité fondamentale de son caractère ontologique. La conscience (le vécu, la subjectivité) apparaît immédiatement à elle-même et fait apparaître tout le reste. Le réel n’apparaît pas de soi-même, mais ne peut se présenter que par l’intermédiaire du vécu”.

¹⁶¹ “La epoché menée à sa conclusion de manière conséquente ne conduit pas à un étant infini, mais à un *a priori* qui ne peut en aucune façon être considéré comme étant, dont la fonction se déploie en ceci qu’il rend possible le rapport à soi, structure ontologique sans laquelle aucun apparaître ne serait possible” (idem, p. 224).

reflexão natural, oriunda do eu empírico, é abandonada em proveito da reflexão transcendental. Isso significa, portanto, que depois da *epoché* não resta nenhum traço do ego psicofísico que não tenha sido banido. A purificação fenomenológica expulsa o eu psicológico para colocar-se no ponto de vista do ego transcendental.

Isso acontece, pois, quando a consciência deixa o estado natural para recuar sobre ele, tomando-o como objeto. Na percepção espontânea de uma casa, por exemplo, ela está dirigida sobre a casa, mas pode, através desse recuo, dirigir sua atenção sobre o próprio estado perceptivo da casa. Husserl observa que, nesse caso, “um estado essencialmente diferente vem substituir assim, é verdade, o estado primitivo, e pode-se dizer nesse sentido que a reflexão altera o estado primitivo”¹⁶². A reflexão transcendental, uma vez exercida, retrata de novo o estado primitivo de maneira a tê-lo como objeto de explicitação. A passagem de uma reflexão para outra faz nascer um segundo estado intencional que possui a propriedade singular de se referir ao estado precedente. Tudo isso pode ser descrito como segue:

Se nós dizemos do eu que (...) vive naturalmente, que ele está *interessado no mundo*, então nós teremos, na atitude fenomenologicamente modificada, um *desdobramento do eu*; acima do eu ingenuamente interessado no mundo se estabelecerá como espectador desinteressado o eu fenomenológico. Esse desdobramento do eu é por sua vez acessível a uma reflexão nova, reflexão que, enquanto transcendental, exigirá ainda uma vez a atitude “desinteressada do espectador”, preocupado somente em ver e descrever de maneira adequada¹⁶³.

A fenomenologia de Husserl, assim, converte-se em uma egologia, na medida em que propõe descrever a constituição do sentido do mundo de um ponto de vista puramente imanente. A imanência, para encarregar-se dessa constituição, conta com uma estrutura teleológica pertencente à forma dos vividos. A fenomenologia só se desenvolve na medida em que é capaz de reconhecer e descrever o *a priori* teleológico que comanda os processos de constituição. Husserl, referindo-se a essa teleologia sob o título de estrutura universal e apodítica, obtém estender-lhe o caráter da apoditicidade. Daí a novidade de sua tese em relação à do cogito cartesiano.

¹⁶² HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 29. “Un état essentiellement différent vient remplacer ainsi, il est vrai, l’état primitif, et on peut dire en ce sens que la réflexion altère l’état primitif”.

¹⁶³ “Si nous disons du moi qui (...) vit tout naturellement, qu’il est *intéressé au monde*, alors nous aurons, dans l’attitude phénoménologiquement modifiée, un *dédoublement du moi*; au-dessus du moi naïvement intéressé au monde s’établira en spectateur desintéressé le moi phénoménologique. Ce dédoublement du moi est à son tour accessible à une réflexion nouvelle, réflexion qui, en tant que transcendente, exigera encore une fois l’attitude ‘desintéressé du spectateur’, préoccupé seulement de voir et de décrire de manière adéquate” (idem, p. 30).

O conteúdo absolutamente certo que nos é dado na experiência interna transcendental não se reduz unicamente à identidade do “eu sou”. Através de todos os dados singulares da experiência interna real e possível – embora eles não sejam absolutamente certos em detalhe – se estende uma *estrutura universal e apodítica da experiência do eu*, assim, por exemplo, a forma temporal imanente da corrente da consciência¹⁶⁴.

Depois de redimensionar a visão e nos colocarmos assim no ponto de vista do sujeito transcendental, podemos apreender com evidência o funcionamento teleológico dos vividos puros. Podemos conferir o modo como o conhecimento procede desses vividos. Sua forma teleológica contém em essência o conjunto dos mundos possíveis como encadeamento entre os polos noético e noemático. Nossa tarefa é descrevê-la enquanto tal. Nos encarregaremos disso, porém, abrindo na sequência uma nova seção.

¹⁶⁴ “Le contenu absolument certain qui nous est donné dans la expérience interne transcendental ne se réduit pas uniquement à l’identité du ‘je suis’. A travers toutes les données singulières de l’expérience interne réelle et possible – quoiqu’elles ne soient pas absolument certaines dans le détail – s’étend une *structure universelle et apodictique de l’expérience du moi*, ainsi, par exemple, la forme temporelle immanente du courant de la conscience” (idem, p. 24).

Seção 4

4º Referencial: estrutura teleológica

Passemos agora, pois, ao estudo do último dos quatro referenciais que designamos pelo nome de “estrutura teleológica”. Vamos procurar definir as estruturas teleológicas da consciência que atuam na constituição dos fenômenos. De acordo com o que foi prescrito pelo método de Redução Fenomenológica, “todos os fenômenos, a fim de serem esclarecidos no seu sentido, devem ser reconduzidos à origem da sua manifestação, isto é, à subjetividade transcendental enquanto origem do sentido”¹⁶⁵. Para Husserl, tratar da *origem do sentido* requer levar para o âmbito de análise a operação teleológica que está enraizada na subjetividade transcendental. A teleologia é a forma do ser da subjetividade na medida em que esta conta com o concurso dos pensamentos imanes cuja orientação é determinada para a formação dos fenômenos e para a doação de sentido a eles. O processo gnosiológico obedece a um *telos* já inerente a tais operações de constituição da consciência.

A principal implicação dessa estrutura é o problema do tempo e sua relação direta com a possibilidade de um conhecimento empírico. O tempo parece impedir que seja possível estabelecer tal conhecimento com segurança uma vez que as coisas acham-se em estado de perpétua mudança e movimento. A incessante transformação delas intimida já o pensamento quando ele se propõe constituir suas ciências da natureza. A filosofia grega, por exemplo, se via em sérios embaraços diante dessa questão e começou por renunciar ao desafio de resolvê-la. Daí a decisão dos pré-socráticos em condenar o *devenir* como ilusório e apegar-se à ideia de uma realidade inteligível *que não está no tempo*. E esse espírito viria animar a atitude de toda a filosofia ocidental posteriormente.

Como o *devenir* choca os hábitos do pensamento e dificilmente se insere nos moldes da linguagem, declararam-no irreal. No movimento espacial e na mudança em geral viram apenas ilusão. Podia atenuar-se esta conclusão sem mudar as premissas; dizer que a realidade muda, mas que *não deveria* mudar. A experiência coloca-nos em presença de um *devenir*: é esta a realidade sensível. Mas a realidade inteligível, aquela que devia existir, é ainda mais real, e essa, dir-se-á, não muda. Por detrás do *devenir* qualitativo, do *devenir* evolutivo, do *devenir* extensivo,

¹⁶⁵ KORELC, Martina. *Teleologia e Vontade segundo Husserl*. Uberlândia: Educação e Filosofia, v. 27, n. 53, pp. 343-382, jan./jun. 2013, p. 344.

o espírito deve procurar aquilo que é refratário à mudança: a qualidade definível, a forma ou essência, o fim¹⁶⁶.

Platão, ao assumir tal espírito, fez a opção radical de só admitir uma ciência possível nos domínios da matemática e da geometria que operam com essências lógicas eternas e imutáveis. O conhecimento válido, na sua visão, seria aquele que possui a precisão, a exatidão e a imutabilidade do εἶδος matemático. Segundo Wolff, a ciência, para Platão, “é um conjunto unificado de conhecimentos verdadeiros e racionalmente justificados”¹⁶⁷. Ela, portanto, deve ocupar-se com aqueles conhecimentos que podem ser rigorosamente verificados e demonstrados, ou seja, aqueles que se enquadram no modelo de racionalidade matemática que opera apenas com formas abstratas. A partir dessa definição, exclui-se então da classe das ciências todos os conhecimentos que surgem da experiência porque eles estão sujeitos à ação do devir: “aparecem, desaparecem, transformam-se (a água torna-se gelo ou evapora), nascem e morrem (tanto as flores como os homens)”¹⁶⁸.

Para elaborar sua ideia de ciência, Platão apoia-se na realidade inteligível que é a única refratária à mudança que o tempo imprime no mundo sensível. O conhecimento científico, no seu ponto de vista, deve ocupar-se do necessário e não do contingente, ele tem um caráter lógico e não empírico. Sua doutrina, assim, aceita a existência de apenas cinco disciplinas científicas verdadeiras: a Aritmética, a Geometria das Grandezas, a Geometria Espacial, a Astronomia e a Harmonia. As três primeiras de orientação puramente matemática, as outras duas ligadas à experiência, mas que deviam ajustar-se o mais possível ao modelo matemático das primeiras, segundo Wolff. A ciência que Platão concebe busca estudar a realidade inteligível, eterna e imutável, e não a realidade sensível, porque esta é ilusória e nossa razão aconselha não confiar no testemunho precário dos nossos sentidos. Tudo isso leva Platão a concluir que “não há ciência da natureza”¹⁶⁹.

¹⁶⁶ BERGSON, Henry. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera mundi, 1971, p. 306. O motivo de fazermos essa referência a Bergson, de modo aqui um tanto imprevisto e abrupto, ficará claro na sequência da exposição.

¹⁶⁷ WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 2012, p. 164.

¹⁶⁸ Idem, p. 165

¹⁶⁹ Idem, p. 167. Convém ressaltar aqui, no entanto, que, nessa interpretação, Wolff parece estar se valendo de uma leitura aristotélica de Platão, a qual é exposta no livro alfa da *Metafísica*. Aristóteles, como sabemos, se apropria das teses de Platão a partir de uma leitura não estritamente histórica, mas de uma leitura teórica em função de sua própria elaboração. Nesse sentido, Aristóteles é melhor filósofo do que historiador da filosofia. Diz ele na *Metafísica* A 5/6, 987 a27 – b10: “Platão, com efeito, tendo sido desde jovem amigo de Crátilo e seguidor das doutrinas heraclitianas, segundo as quais todas as coisas

Tal a posição radical assumida diante do problema do tempo, o qual parece insolúvel na medida em que movimento e mudança opõem-se firmemente ao princípio das ciências que é buscar verdades eternas e universais. Daqui, estamos sempre a um passo de rejeitar o tempo como ilusão e ficar apenas com as essências lógicas e matemáticas. A outra opção seria atribuir à instância temporal a própria substância real do mundo: a verdade está no devir, na própria transformação do ser.

Alguns filósofos decidiram acolher a ideia. Bergson, por exemplo, coloca-se no ponto de vista diametralmente oposto ao de Platão e busca constituir uma filosofia do devir (*devient*), da duração. O tempo é um *continuum* de evolução que abrange todo o universo e engendra formas sempre novas e imprevisíveis. O homem, nessa evolução, fora obrigado a operar com a matéria inerte para sobreviver e teria assim adaptado seu pensamento aos processos mecânicos do trabalho. Sua inteligência evoluiu ajustando-se à matéria imóvel e ao mecanicismo da vida prática. Ele tanto habituou-se a manejar o fixo que só entende algo em termos de inércia e não de movimento. Por conseguinte, a mente humana cria uma imagem desfigurada do mundo porque passa a representá-lo de acordo com as exigências do trabalho. O mundo é uma oficina: daí as origens psicológicas da física matemática.

O dilema que Bergson levanta é menos quanto à possibilidade do conhecimento *no tempo* do que à possibilidade deste conhecimento, uma vez instituído, *deformar* o aspecto real do mundo e ir na contramão da meta que se punha de início de tentar explicá-lo. Isso porque a inteligência, na evolução, haveria contraído um hábito cinematográfico de pensar, de modo que todo o seu saber é constituído por meio da *fixação* de momentos privilegiados da duração em “formas”, em “conceitos”, os quais são repousos e paragens possíveis do devir. Ela tira instantâneos de *momentos* ao longo da continuidade, e acomodando-se a tal, já não se torna capaz de pensar a continuidade em si.

Para Bergson, a duração é indecomponível aos seus momentos, ela é irredutível às formas que o pensamento fixa. Não é possível reconstituir o devir, que está fazendo-se continuamente, com momentos já feitos compilados a partir de “pausas”

sensíveis estão em contínuo fluxo e das quais não se pode fazer ciência, manteve posteriormente essas convicções. Por sua vez, Sócrates ocupava-se de questões éticas e não da natureza em sua totalidade, mas buscava o universal no âmbito daquelas questões, tendo sido o primeiro a fixar a atenção nas definições. Ora, Platão aceitou essa doutrina socrática, mas acreditou, por causa da convicção acolhida dos heraclitanos, que as definições se referissem a outras realidades e não às realidades sensíveis. De fato, ele considerava impossível que a definição universal se referisse a algum dos objetos sensíveis, por estarem sujeitos a contínua mudança”. ARISTÓTELES, *Metafísica*. Ensaio introdutório, texto grego com tradução e comentário de Giovanni Reale. Tradução de Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

da realidade movente. A filosofia, no entanto, decide instalar-se no imutável, por isso, busca nas formas inteligíveis “a visão estável da instabilidade”¹⁷⁰. A estas ela prefere qualificar de reais, ao passo que para o devir reserva o título de irreal, de projeções na “parede da caverna”. A suposição é de que Platão teria se abandonado aos hábitos naturais da inteligência, ao “instinto cinematográfico” do pensamento, daí seu projeto de ciência prescinde do estudo da natureza porque “o domínio físico é o domínio lógico estragado”, e porque o tempo, a “imagem móvel da eternidade”, seria uma oscilação indefinida, uma degradação das *Ideias Puras* que constituiriam o “equilíbrio teórico do ser”¹⁷¹.

A essa altura, começamos a avistar já os difíceis problemas que Husserl encontra pela frente. O tempo parece constituir o enigma dos enigmas. Haverá uma conciliação possível entre tempo e conhecimento, ou a filosofia ver-se-á sempre constrangida a escolher entre dois extremos – entre o *essencialismo* e o *devir*? Como vimos, Husserl designa a fenomenologia de ciência eidética, ele busca redimir as essências e a lógica pura contra o naturalismo. A redução fenomenológica, como vimos, inclui a redução eidética como uma de suas etapas. É possível, porém, conciliar tal ciência eidética com o fato do tempo e da duração? Como, então, reabilitar o conhecimento das essências sem recair no idealismo platônico? Como, então, contornar o impasse em que a teoria de Bergson deixa a filosofia das ideias? O tempo não seria, de fato, um obstáculo ao conhecimento? Como é dado conhecer o que não cessa de mudar?

São algumas das questões que surgem logo de saída. Mas veremos que a fenomenologia se comporta em relação a elas de forma original sem decidir-se a favor de qualquer dos dois extremos: idealismo ou realismo. O projeto de ciência eidética, primeiramente, não é incompatível com a realidade factual do tempo, não precisa recorrer à ideia de um *ὑπερουράνιος τόπος* para tentar solucionar o problema. Husserl não propõe idealizar *um momento* do fenômeno em detrimento dos outros. Seu método de *ideação* não é dessa natureza. Bergson exagera ao afirmar que o pensamento é inteiramente mecânico e só se apodera conceitualmente de formas inertes. Para Husserl, a intuição da essência de qualquer objeto é inseparável da percepção dele no mundo e, destarte, essa essência incorpora mesmo as qualidades individuais, assimétricas, inexatas, dadas na experiência sensível.

¹⁷⁰ BERGSON, Henry. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera mundi, 1971, p. 306.

¹⁷¹ Idem, pp. 308-311

A crítica que Bergson dirige ao essencialismo não se aplica a Husserl, portanto, porque estava nos planos deste último distinguir as *essências morfológicas* daquelas físico-geométricas. Enquanto que a exatidão, a perfeição, o rigor, pertencem à essência geométrica, a essência morfológica refere-se ao objeto da percepção, por isso, ela inclui as qualidades sensíveis dele com toda a margem de indeterminação que lhes é inerente. O objeto temporal móvel, mutável, possui assim mesmo uma essência aproximativa e vaga que consegue exprimi-lo. Vemo-lo frequentemente em biologia ou geologia: o objeto chanfrado, sinuoso, lenticular, escantilhado, rugoso, etc. Fazemos uso de tais noções quando precisamos descrever algo na percepção. Husserl denomina tais conceitos de morfológicos, pois eles permitem certa margem de imprecisão, são flexíveis de acordo com a experiência.

A geometria analisa um espaço idealizado composto de figuras perfeitas: triângulos, retângulos, círculos, retas, curvas, etc. O espaço da vida concreta, porém, só se deixa representar pelas essências morfológicas. Estas incluem os predicados inexatos tais como gradações de cor, de grandeza, de temperatura, elas possuem a plasticidade exigida para retratar as qualidades indeterminadas do objeto que, como tais, são assimiladas ao *Eidos morfológico* dele. Como diz Lévinas: “O pensamento essencial de Husserl consiste em afirmar o primado das essências inexatas, morfológicas, sobre as essências exatas, matemáticas”¹⁷². Ou seja, a essência de caráter geométrico, criticada por Bergson, é uma essência derivada. O objetivo de Husserl é determinar sua ciência eidética a partir das *essências originárias* que estão na base de todo conhecimento possível.

A partir dessa conquista primeira sobre o idealismo platônico, veremos, daqui em diante, como a tese fenomenológica das essências se comporta em relação ao problema da temporalidade.

4.1 – A temporalidade imanente

Husserl enfrenta o problema do tempo em termos diferentes daqueles da tradição filosófica. Como diz Alves, “a questão da *consciência do tempo* será

¹⁷² LÉVINAS, Emmanuel. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994, p. 172. “La pensée essentielle de Husserl consiste à affirmer le primat des essences inexactes, morphologiques, sur les essences exactes, mathématiques”.

reconvertida na questão da *temporalidade da consciência*¹⁷³, a qual está relacionada com o problema da possibilidade do conhecimento e solicita uma “inquirição gnosiológica (*eine erkenntnistheoretische Frage*) sobre a experiência subjetiva do tempo, enquanto lugar da sua constituição originária”. Husserl se empenha na busca pela origem do tempo – isso implica a necessidade de clarificar o modo de auto-constituição temporal da subjetividade e o modo como, a partir dela, se constitui o tempo objetivo e o sentido dos objetos distribuídos temporalmente.

Trata-se de encontrar os fundamentos transcendentais constitutivos do *tempo do mundo*. Mas, como a objetivação do tempo se dá a partir do subjetivo, tudo isso equivale a tentar compreender também “a constituição da corrente de consciência e das vivências como objetos temporais imanentes, a intencionalidade ‘longitudinal’ do fluxo em que a corrente de consciência se constitui”¹⁷⁴. Quanto a isso, o trabalho que se impõe, desde o início, é o de rever a questão da intencionalidade enquanto *vivido temporal* da consciência. Husserl irá ocupar-se no estudo da consciência que *se temporaliza* enquanto consciência de alguma coisa. E, para ele, importa distinguir entre “a consciência do tempo e o tempo ele-mesmo (...) *o estado de consciência* intra-temporal (respectivamente sua *forma temporal*) e seus *modos temporais de aparição*, enquanto ‘multiplicidades’ correspondentes”¹⁷⁵.

Entram em consideração, portanto, três modalidades de visada intencional que Alves enumera da seguinte forma:

1º as vivências pelas quais o tempo é visado (os caracteres de ato e os conteúdos primários da apreensão de tempo), 2º as formas em que o temporal aparece, ou seja, é intuitivamente dado (o fenômeno da “fluência”, as modalidades temporais do presente, passado e futuro), 3º a constituição de um tempo objetivo uno enquanto *Naturzeit* e *Weltzeit* (os processos de idealização que conduzem à posição de um tempo do mundo)¹⁷⁶.

Deve-se ter em conta, na sequência desta exposição, que Husserl considera a temporalidade um vivido, é como se fosse a própria materialidade da consciência. E isso importa na questão do conhecimento, por sua vez, na medida em que

¹⁷³ ALVES, Pedro M. S. *Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Investigaciones Fenomenologicas 6, 2008, p. 163, grifo nosso.

¹⁷⁴ Idem, p. 163

¹⁷⁵ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 37. “(...) la conscience du temps et le temps lui-même (...) *l'état de conscience* intra-temporel (respectivement sa *forme temporelle*) et ses *modes temporels d'apparition*, en tant que ‘multiplicités’ correspondantes”.

¹⁷⁶ ALVES, Pedro M. S. *Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Investigaciones Fenomenologicas 6, 2008, p. 154.

radicaliza a noção de evidência. Na concepção de Descartes, por exemplo, a clareza e a distinção estão contidas na imediatidade do presente, a evidência do cogito reduz-se ao instante, ela é sempre pontual. É na atualidade que o cogito empresta ao conhecimento seu caráter apodítico. Husserl almeja, porém, ampliar a temporalidade dessa evidência. Seu esforço é alargar o campo da apoditicidade, estendendo-o até o passado e o futuro.

Ele debruça-se sobre essa matéria nas *Lições para uma Fenomenologia da consciência interna do tempo*, depois, retoma-a em outros trabalhos como *Ideias e Meditações Cartesianas*. No primeiro destes, Husserl parte de uma seção preliminar crítica dedicada à tese de Brentano sobre as *associações originárias*. Veremos que, na visão de Brentano, a temporalidade nasce das associações feitas pela imaginação. O último sugere a ideia de “representações mnêmicas” que seriam responsáveis pela conexão entre os dados sensoriais ao longo do decurso das percepções. Brentano acredita ter encontrado a solução para o enigma da temporalidade a partir desta ideia de “nascimento das representações mnêmicas (*Gedächtnisvorstellung*) imediatas: que são aquelas que se conectam sem intermediário com cada uma das representações perceptivas”¹⁷⁷. Assim, a imaginação duplica a percepção anterior em representações sucessivas, voltando a reproduzi-la junto ao conteúdo perceptivo atual.

A temporalidade, então, seria constituída pela imaginação que associa os dados consecutivos, conferindo-lhes o caráter de *passado* ou *futuro* conforme a constante alteração que lhes é impressa no *seu próprio conteúdo*. A ideia de alteração é crucial para a teoria de Brentano. Quando ouvimos uma melodia, por exemplo, mantemos a “fantasia” de cada acorde já passado para associá-la com o acorde atual. O som que acabou de soar, porém, reaparece modificado e vem ligar-se à cadeia contínua das demais representações da música. Pois se os sons “permanecessem sem modificação, teríamos nós então, em vez de uma melodia, (...) uma amálgama desarmônica de sons, tal como a obteríamos se todos os sons já soados tocassem simultaneamente”¹⁷⁸.

Isso nos induz a pensar na intuição alargada do tempo como resultando da imaginação que opera uma agregação dos momentos anteriores aos posteriores: as representações passadas se misturam e se entrelaçam com as percepções presentes. Daí, a imaginação constituiria uma espécie de “saber relacional” que toma tais

¹⁷⁷ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 45.

¹⁷⁸ Idem, p. 46

representações em conjunto. “Para a captação de uma sequência de representações (*a* e *b*, por exemplo), é necessário que estas sejam os objetos inteiramente simultâneos de um saber relacional, o qual, totalmente indiviso, as toma em conjunto num ato único e indivisível”¹⁷⁹.

Brentano vê-se obrigado a concluir, enfim, que passado e futuro são meras representações da imaginação, eles não constituiriam nada de real, pois não teriam suporte no presente em nenhum conteúdo sensível. Com tal, Brentano se opõe à ideia de que é possível haver uma percepção da duração temporal, porque a intuição só se dá no presente, assim como o passado e o futuro são sempre presentes. E se, por acaso, houvesse mesmo uma percepção da duração, ela seria simultaneamente *passado*, *presente* e *futuro*, o que é contraditório.

Husserl rejeita a teoria de Brentano porque o conceito de *imaginação* confere a ela um caráter psicológico que se mostra insuficiente para tratar da temporalidade num nível mais fundamental. A teoria se limita a falar de propriedades de conteúdo sem distinguir entre as intenções que atuam na apreensão do tempo, entre o conteúdo de tais intenções e entre os objetos apreendidos. Falta a Brentano uma orientação fenomenológica a partir da análise dos *atos intencionais* da consciência.

A análise de Husserl começa a opor-se então à teoria de Brentano sob um primeiro aspecto: – *a intencionalidade e a implicação que ela tem nos modos de doação de sentido temporal ao objeto*.

A ideia de intencionalidade, finalmente, é chamada para ajudar na solução das dificuldades mencionadas sobre a constituição do tempo. Para dar conta do problema, podemos repensar tal ideia dentro do quadro da temporalidade vivida, e ela nos faz ver em primeiro lugar a necessidade de conceber a recordação como *ato intencional*. Logo, vale assinalar que a recordação é um dos modos da consciência *ser consciência de alguma coisa*. E assim, para cada um dos atos intencionais, diz-se da maneira como a consciência se organiza para relacionar-se ao objeto. Tal como ocorre com a percepção, com a fantasia, a recordação não é uma exceção, é um modo ainda de a consciência referir-se de novo ao objeto enquanto “recordado”.

A recordação é auto-presentificação no sentido do passado. A recordação presente é um fenômeno totalmente análogo à percepção, ela tem em comum com a percepção correspondente a aparição do objeto, tendo apenas a aparição um caráter modificado, graças ao qual

¹⁷⁹ Idem, p. 53

o objeto não se nos depara como presente, mas sim como tendo sido presente¹⁸⁰.

Cada ato intencional comporta seu sentido próprio, e estende tal sentido ao objeto que visa. Dessa maneira, a consciência que recorda depara com o “recordado”, e pode distingui-lo desde sempre como “tendo sido presente” – o que constitui seu sentido. A consciência apreende a essência do passado como “*já-não-é*”, do presente como o que “*agora é*” e do futuro como o que “*ainda-não-é*”. A relação intencional já supõe a apreensão eidética, como vimos na seção 1 deste capítulo, e tal se aplica igualmente ao caso da apreensão temporal.

Mas, se a subjetividade identifica-se com o fluxo do tempo (*um contínuo de vivências*), o que permite que a recordação seja possível? Como acontece de o objeto que *já-não-é* não perder-se irreversivelmente na corrente do rio heraclitiano? Para esclarecê-lo, Husserl introduz a ideia de que cada percepção, na medida em que converte-se em passado, pode ser retida pela consciência posterior. O que conduz ao conceito de *retenção*. “Pertence à essência da intuição do tempo que ela seja, em cada ponto da sua duração, (...) consciência do agora mesmo passado e não simplesmente consciência do ponto-agora da objetividade que aparece como duradura”¹⁸¹. Essa consciência do *agora mesmo passado* se torna possível pela retenção dos pontos retroativos da duração.

Husserl volta ao exemplo da melodia que é instrutivo quanto a isto: “Cada som tem ele próprio uma extensão temporal: com o toque, ouço-o como agora, mas com o ressoar, ele tem um agora sempre novo e o precedente converte-se em passado”¹⁸². Este *recuo para o passado* não é total, pois a consciência retém os sons precedentes, impedindo que eles se dissolvam lá atrás.

O som começa e acaba e toda a sua unidade de duração, a unidade de todo o processo (...) move-se, depois de ter findado, para um passado cada vez mais distante. Nesta retrotração, “detenho-o” ainda, tenho-o numa “retenção”, e enquanto ela se mantém, ele tem a sua própria temporalidade (...). Posso dirigir a atenção para o seu modo de ser dado. Ele e a duração que preenche estão conscientes numa continuidade de “modos”¹⁸³.

¹⁸⁰ Idem, p. 87

¹⁸¹ Idem, p. 64

¹⁸² Idem, p. 56

¹⁸³ Idem, p. 57

Fica implícito que a continuidade de modos implica no fato de que as fases de tempo são complementares entre si¹⁸⁴. O agora adquire o seu sentido apenas em relação ao passado. A retenção que conserva os sons que *já-foram*, portanto, constitui a base de sentido para o som atual. É a condição para que a consciência possa acompanhar a duração da melodia, identificando-a sempre como tal. Essa tarefa não pode ser relegada à percepção pura e simples, pois na transição de fase para fase do som duradouro, a percepção limita-se à instantaneidade do agora. Daí “a extensão total do som (...) jaz, por assim dizer, como qualquer coisa morta, (...) como uma formação que nenhum ponto produtor do agora anima, mas que constantemente se modifica e se precipita no vazio”¹⁸⁵. Vê-se então, com clareza, que é a retenção que *reanima* os acordes que já soaram numa síntese com os acordes atuais.

Todo som inicia no modo do ponto-agora (proto-impressão). Conforme Husserl ressalta: “Cada agora que afeta um vivido (...) é a fase inaugural”¹⁸⁶ de algum ponto impressional, por exemplo, o toque que inicia a melodia. Ao longo da música, qualquer momento dado guarda seu horizonte de anterioridade e estende-se, em sucessão, atualizado pelos *agoras* advenientes. Necessariamente, há precedência de uma proto-impressão relativamente às retenções dela. O ponto correspondente à proto-impressão afasta-se continuamente para um passado cada vez mais remoto. Husserl recorre aqui a uma analogia com o distanciamento espacial: a incessante retrotração para o passado faz com que a coisa perca em nitidez: quanto mais ela contrai-se para o passado, mais ganha em obscuridade. Sem cessar, a melodia é preenchida pela série dos *agoras*, que de um lado escoam-se para o passado e de outro se atualizam pela chegada de um novo agora. A consciência, porém, impede de sumir cada impressão que recua para o passado através da retenção. Ela opera essa retenção sintética dos momentos que já escorreram para trás, e assim, mostra-se já como uma contínua retenção de retenções.

Uma fase impressional aí desempenha o papel de fase-limite por relação a uma continuidade de retenções; estas aqui por sua vez não estão no mesmo nível, mas devem ser relacionadas umas às outras segundo uma série contínua de intenções (*kontinuierlich-intentional*) para formar um encadeamento (*ein Ineinander*) contínuo de retenção de retenções. Essa forma recebe um conteúdo sempre novo; por

¹⁸⁴ “(...) nul vécu concret ne peut être tenu pour indépendant au sens complet du mot. Chacun ‘appelle un complément’ (*ergänzungsbedürftig*) par rapport à un enchaînement qui n’est nullement arbitraire quant à son type et à sa forme mais qui nous est imposé (*gebunden*)” (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 281).

¹⁸⁵ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, pp. 57-58.

¹⁸⁶ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 277. “Chaque maintenant qui affecte un vécu (...) est la phase inaugurale”.

consequente, a cada impressão na qual é dado o agora do vivido, “se junta” (*fügt sich*) uma nova impressão que corresponde a um ponto de duração continuamente novo, continuamente a impressão se converte em retenção, e esta aqui continuamente em retenção modificada, e assim em seguida¹⁸⁷.

Convém sugerir, portanto, que a retenção é uma forma peculiar de intencionalidade. A intenção da consciência move-se tanto para o “agora”, na doação originária do objeto, quanto na retenção das aparições dele que já escoaram para o passado. O que se retém na percepção atual é todo um panorama retrospectivo arrastado pela continuidade dessa intenção. Husserl faz comparação disso com a cauda de um cometa. A consciência *impressionnal* converte-se em *retencional*, e essa, por sua vez, passa a ser retencional de suas próprias retenções, porque ela conserva não apenas a proto-impressão, mas também a sequência de modificações que se seguiram a ela. “Esta apreensão do agora é, de algum modo, o núcleo para uma cauda de cometa de retenções, respeitantes aos pontos-agora anteriores do movimento”¹⁸⁸.

Enquanto que a teoria de Brentano o levou a extrair a conclusão de que as modificações do objeto, no decorrer do tempo, são modificações de conteúdo, Husserl sugere que a modificação encontra-se do lado da própria retenção, ou seja, que a consciência, dependendo da modalidade do ato intencional, constitui seu objeto de acordo com ele. Se a modalidade em ato for a retenção, segue-se instantaneamente ao objeto a doação do caráter de *tendo-sido-presente*; se for a protensão¹⁸⁹, segue-se a ele o caráter daquilo que *será presente*. A ação desses dois “modifica permanentemente a impressão originária, não à maneira de Brentano (modificação do conteúdo), e sim modificando a modalidade do ato de consciência que a tematiza”¹⁹⁰.

Husserl explicita, assim, o relacionamento necessário entre retenção e percepção. Na melodia, distinguimos o som em cada momento como o ponto-agora em

¹⁸⁷ “Une phase impressionnelle y joue le rôle de phase-limite par rapport à une continuité de rétentions; celles-ci à leur tour ne sont pas au même niveau, mais doivent être rapportés les unes aux autres selon une série continue d’intentions (*kontinuierlich-intentional*) pour former un emboîtement (*ein Ineinander*) continu de rétention de rétentions. Cette forme reçoit un contenu toujours nouveau; par conséquent à chaque impression dans laquelle est donné le maintenant du vécu, ‘s’ajoute’ (*fügt sich*) une nouvelle impression qui correspond à un point de durée continuellement nouveau, continuellement l’impression se convertit en rétention, et celle-ci continuellement en rétention modifiée, et ainsi de suite” (Idem, pp. 276-277).

¹⁸⁸ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 63.

¹⁸⁹ A protensão equivale a uma expectativa ou poder de antecipação. Do mesmo modo como a retenção funda o passado, a protensão funda o futuro. Veremos melhor isso na sequência.

¹⁹⁰ PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. A percepção do tempo em Husserl. São Paulo: Trans/formação, 13: 73-83, 1990, p. 76.

que está a melodia. A percepção implica a captação dessa instantaneidade do agora sem incluir os sons *já idos* ou *ainda por vir* que integram a melodia como um todo. Aos sons não-correspondentes ao agora, dizemos que não entram na percepção. A consciência retencional, porém, inclui pela *retenção* o conjunto dos sons decorridos, e pela *protenção*, os que estão prestes a decorrer, “e produz a unidade da consciência por referência ao objeto temporal unitário, à melodia”¹⁹¹. A consciência visa a totalidade da melodia numa “conexão de apreensão”. Apenas um som de cada vez se destaca da melodia como o ponto-agora pertencente a ela. A consciência percebe esse singular ponto atual, mas os outros lhe são acrescentados continuamente pela cauda retencional, tornando possível uma ascensão ao horizonte total de fundo da melodia “à semelhança do modo como o contínuo espécie-vermelho converge para um puro vermelho ideal”¹⁹².

A análise de Husserl opõe-se de novo aqui à teoria de Brentano sob um segundo aspecto: – *os horizontes de fundo que permitem a intuição da duração*.

Donde vem a propósito evocar a teoria forma-fundo da psicologia da *Gestalt*: “toda forma aparece sob um horizonte de fundo”¹⁹³. Cada som aparece inscrito sob o horizonte de fundo da melodia total. O objeto do conhecimento é duradouro. Mas isso levando-se em conta que sua duração aparece duplamente preenchida, de um lado, pelas retenções do passado e, de outro, pela expectativa (protenção) dele no futuro. O objeto musical duradouro é animado, de ambos os lados, por pontos estendidos no horizonte. De modo que a sua aparição atual destaca-se sempre de um fundo de presença global que é o objeto em sua completude.

Cumprir observar que, para Husserl, o som é um objeto temporal imanente que aparece como dado hylético. Isso permite compreendê-lo como *algo a ser preenchido*. Da mesma maneira como Husserl afastou-se da tese das associações

¹⁹¹ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 70.

¹⁹² Idem, p. 71

¹⁹³ Husserl aprofunda essa questão nas *Ideias I*. A percepção coincide com o ponto atual que deixa apenas entrevisto um espectro do horizonte que lhe faz fundo. Pertence à essência dos vividos intencionais, entre o fato de serem “dirigidos para”, “voltados para”, o de se caracterizarem pela atualidade do “para”, determinado pela atenção, e pela inatualidade dos horizontes que lhe fazem fundo. Tudo isso admite a possibilidade de uma modificação, de caráter notável, “qui fait passer la conscience du *premier mode*, où elle est tournée de façon actuelle, au seconde mode de l’inactualité et réciproquement. Dans le premier cas le vécu est une conscience pour ainsi dire ‘explicite’ de son objet, dans l’autre, une conscience implicite, purement *potentielle*” (...) “*Le flux du vécu ne peut jamais être constitué de pures actualités*”(…) “Mais l’essence du flux du vécu chez un moi vigilant implique, d’après ce qui précède, qui la chaîne ininterrompue des cogitationes soit constamment cernée par une zone d’inactualité, toujours prête elle-même à se convertir dans le mode d’actualité, comme réciproquement l’actualité en inactualité” (HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 114-115).

originárias, ele admite a possibilidade da intuição da duração: “Não é, por conseguinte, tal que tenhamos uma simples cadeia de intenções ‘associadas’ umas às outras, recordando estas a mais próxima (fluente), mas temos antes *uma* intenção que é em si intenção da cadeia de preenchimentos possíveis”¹⁹⁴. Mas Husserl salienta que se trata de uma intuição não-intuitiva, vazia. A presença do objeto coincide com o agora, é simultâneo ao agora atual, assim, ele exhibe uma única face e deixa por detrás toda uma totalidade sintética de pontos de aparição possíveis que lhe fazem fundo. A intuição que Husserl apresenta é vazia porque supõe uma totalidade não-preenchida que permanece como pano de fundo. Essa intenção é naturalmente preenchível pelas conexões que podem se estabelecer entre *os agoras*. E aqui Husserl faz recurso a uma analogia com o fundo espacial que se comporta de maneira idêntica:

cada coisa tem, na percepção, o seu reverso como fundo (porque não se trata do fundo da atenção, mas sim da apreensão). (...) Não há primeiro plano sem fundo. O lado que aparece nada é sem o lado inaparente. Assim também na unidade da consciência do tempo: a duração reproduzida é o primeiro plano, as intenções de inserção (da duração no tempo) tornam consciente um fundo temporal. E, de um certo modo, isso continua na constituição da temporalidade do próprio (objeto) duradouro, com o seu agora, o seu antes e o seu depois¹⁹⁵.

Os pontos no horizonte estão estendidos também na direção do futuro. Com relação à percepção imediata deles, Husserl salienta tratar-se de uma *protensão*. O futuro anuncia-se por esta protensão, cujo conceito já havíamos introduzido alguns parágrafos acima. Segundo Husserl, a essência da recordação é trazer de volta um objeto depois de ele ter-sido-percepcionado, e assim, o preenchimento intencional da recordação está inserido numa “conexão de intenções estendendo-se até o agora”, ao passo que com a expectativa o preenchimento ocorre com a percepção, sua essência é a de ser “algo que-vai-ser-percepcionado”¹⁹⁶. Mas essa tese, na medida em que supõe analogias entre retenção e protensão, adianta já outras consequências:

Na representação intuitiva de um acontecimento futuro, tenho agora, intuitivamente, a “imagem” reprodutiva de um processo que decorre reprodutivamente. A isso se ligam intenções de futuro e de passado indeterminadas, isto é, intenções que, desde o início do processo, dizem respeito à vizinhança temporal, a qual tem o seu termo no agora vivo. Nesta medida, a intuição antecipativa é uma intuição recordativa virada ao contrário, porque, com esta, as intenções-do-agora (*Jetztintentionem*) não vêm “antes” do processo, mas seguem-no. Elas

¹⁹⁴ HUSSERL, Edmund. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994, p. 83.

¹⁹⁵ Idem, pp. 83-84

¹⁹⁶ Idem, p. 85

encontram-se, como intenções de vizinhança vazias, na “direção oposta”¹⁹⁷.

A intenção dirigida ao futuro é a mesma da do passado, só que invertida. O futuro é o mesmo passado colocado do avesso, daí a possibilidade que temos de antecipar ou de *recordar o que planejáramos, antes, fazer daqui a pouco*, de onde não é contraditório dizer que podemos *recordar o futuro*. “É preciso considerar, além disso, a direção inversa nessas mutações contínuas: ao antes corresponde o depois, ao contínuo de retenções, um contínuo de protenções”¹⁹⁸.

Resta, então, compreender de que forma há uma *única consciência* para a qual o tempo se anuncia em tal diversidade de modos. O que garante a identidade do Ego em meio à variação, à *inconstância* e à irreversibilidade de suas experiências temporais? Husserl assinala que faz parte da essência de todo vivido o poder de ligar-se ao vivido que lhe é imediatamente posterior.

A propriedade eidética que exprime o termo geral de temporalidade aplicada aos vividos em geral não designa somente um caráter que possui de forma geral cada vivido tomado separadamente, *mas uma forma necessária que liga vividos a vividos*. Todo vivido real (...) é necessariamente um vivido que dura; e com essa duração ele se ordena a um contínuo sem fim de durações – a um contínuo preenchido (erfüllten)¹⁹⁹.

De acordo com Husserl, o cogito, na medida em que possui o caráter temporal, entra em permanente síntese consigo mesmo, ele se coordena de uma ponta a outra em torno do *cogitatum*, o objeto pensado. Isso significa, pois, que a *síntese* é a forma originária da consciência, e que a forma fundamental da síntese, por seu turno, é a *identificação*. O cogito se caracteriza por um modo de coordenação sintético que une os estados de consciência: as *cogitationes*, e, destas, diz-se sempre que se referem a um objeto intencional cuja identificação é feita ao longo da série. Da parte do *cogitatum*, que é o objeto transcendente das *cogitationes*, vemos que vale para ele também igual necessidade de coordenação, já que, em todo aparecimento, ele só pode ser apreendido

¹⁹⁷ Idem, p. 84

¹⁹⁸ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 277. “Il faut considérer en outre la direction inverse dans ces mutations continues: à l’avant correspond l’après, au continuum de rétentions, un continuum de protentions”.

¹⁹⁹ “La propriété éidétique qu’exprime le terme général de temporalité appliqué aux vécus en général, ne désigne pas seulement un caractère que possède de façon générale chaque vécu pris séparément, *mais une forme nécessaire qui lie des vécus à des vécus*. Tout vécu réel (...) est nécessairement un vécu qui dure; et avec cette durée il s’ordonne à un continuum sans fin de durées – à un continuum rempli (erfüllten)” (idem, p. 275).

numa “estrutura de multiplicidades” e “se revela (...) como unidade sintética de uma multiplicidade de modos de apresentação correspondentes”²⁰⁰.

Husserl denomina de *síntese dos estados vividos* a forma de ligação essencial que une um estado de consciência a outro. Dessa síntese, segue-se ao objeto a doação de uma identidade única que reúne a multiplicidade de seus perfis (*Abschattungen*). A identificação do objeto, portanto, é possível na medida em que a consciência realiza a síntese de todos os aparecimentos dele no tempo (percepção visual, tátil, sonora, lembrança, representação, fantasia, expectativa), de modo que ela sabe que é do mesmo objeto que se trata em cada modalidade de apreensão. Tal síntese produz simultaneamente a tríplice unidade do *cogito*, das *cogitationes* e do *cogitatum*, que permanecem identicamente os mesmos em meio ao fluxo variável de suas aparições.

Todo estado vivido tem sua duração vivida. Se se trata de um estado de consciência do qual o *cogitatum* é um objeto do mundo – como na percepção do cubo –, é a ocasião de distinguir a duração objetiva que aparece (por exemplo, aquela do cubo) da duração “interna” do processo da consciência (por exemplo, aquela da percepção do cubo). Essa “transcorre” em períodos e fases temporais que são suas, e que são elas mesmas apresentações, se modificando duma forma contínua, *de um só e mesmo cubo*. Sua unidade é aquela de uma síntese. Ela não é uma simples *ligação* contínua de *cogitationes* por assim dizer exteriormente unidas umas às outras, mas ela é a unidade de uma *consciência una*, e nessa consciência se *constitui* a unidade de uma entidade (*Gegenstandlichkeit*) intencional, precisamente como era a mesma entidade se apresentando de maneiras variadas e múltiplas²⁰¹.

Mas podemos nos certificar melhor da maneira como a consciência *objetiva* o cubo através da síntese, caso tenhamos em conta toda a estrutura teleológica que intervém na sua constituição. Husserl volta a evocar sempre, ao longo do desenvolvimento dessas teses, a ideia de preenchimento (*Erfüllung*) oportunamente escolhida para responder ao problema das *intenções vazias*. Devido a uma necessidade eidética, está prescrito na existência das coisas dotadas do caráter do “transcendente”

²⁰⁰ “(...) se révèle (...) comme unité synthétique d’une multiplicité de modes de présentation correspondants” (idem, p. 115).

²⁰¹ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 36. “Tout état vécu a sa durée vécue. S’il s’agit d’un état de conscience dont le *cogitatum* est un objet du monde – comme dans la perception du cube – il y a lieu de distinguer la durée objective qui apparaît (par exemple, celle de ce cube) de la durée ‘interne’ du processus de la conscience (par exemple, celle de la perception du cube). Celle-ci s’écoule en des périodes et des phases temporelles qui sont siennes, et qui sont elles-mêmes des présentations, se modifiant d’une façon continue, *du seul et même cube*. Leur unité est celle d’une *synthèse*. Elle n’est pas une simple *liaison* continue de *cogitationes* pour ainsi dire extérieurement accolées les unes aux autres, mais elle est une unité de *conscience une*, et dans cette conscience se *constitue* l’unité d’une entité (*Gegenstandlichkeit*) intentionnelle; précisément comme étant la même entité se présentant de manières variées et multiples”.

que sua exibição, no espaço tridimensional, só seja possível de efetuar-se parcialmente. Isso significa, em suma, que o olhar apreende apenas um dos lados da coisa de cada vez. Assim, à medida que a consciência comparece diante do objeto, todos os perfis possíveis dele, em número infinito, estão ausentes, exceto o perfil atual. As intenções que apresentam o objeto, portanto, são na maior parte *intenções vazias*, as quais solicitam serem preenchidas. As estruturas na consciência acham-se teleologicamente orientadas em função desse preenchimento pelo qual o objeto recebe sua determinação de sentido.

A análise, pois, não deve se deixar inibir pela característica da exibição por perfis (*Abschattungen*) e todo o conjunto de indeterminidades que resultam dela. A consciência conta com o concurso de toda uma estrutura teleológica imanente que atua no preenchimento das intenções vazias. Assim, nas direções²⁰² dadas ao curso da percepção, se oferece um *horizonte intencional* pelo qual a consciência antecipa os lados ainda não percebidos do objeto, realizando uma conexão da percepção presente com a percepção vindoura. Ela realiza a síntese das percepções já dadas com aquelas “iminentes”, num processo temporal que libera *em bloco* todos os horizontes que compõem o objeto.

Na percepção imediata do cubo, por exemplo, o que se apresenta primeiramente aos olhos é uma pirâmide, mas Husserl mostra que o aspecto atual é remissivo sempre às faces ainda não reveladas do cubo, e a consciência se dá conta da totalidade que está *presente* de maneira implícita em cada uma das suas aparições. No seu estudo sobre o imaginário, Sartre diz a respeito disso:

eu não posso saber que é um cubo enquanto não tiver apreendido suas seis faces; posso, no máximo, ver três faces ao mesmo tempo, não mais. (...) Devemos *apreender* os objetos, isto é, multiplicar sobre eles os pontos de vista possíveis. O objeto em si mesmo é a síntese de todas essas aparições (...) Quando, ao contrário, eu penso no cubo através de um conceito concreto, penso nos seis lados e nos oito ângulos ao mesmo tempo; penso que seus ângulos são retos e seus lados quadrados. Estou no centro de minha ideia, eu a possuo inteira de uma só vez²⁰³.

²⁰² “Prenons pour exemple une perception sensible, la perception simple d’un arbre: nous venons de jeter un coup d’oeil dans le jardin; nous avons cette perception si nous contemplons dans une unité de conscience cet arbre là-bas, qui maintenant est immobile, puis apparaît agité par le vent; il s’offre également sous différents modes d’apparaître, selon que nous modifions notre position spatiale par rapport à lui tout en continuant de le contempler, par exemple en nous approchant de la fenêtre, ou bien en changeant simplement la position de la tête et des yeux, en tendant et en relâchant à nouveau l’accommodation, etc.” (HUSSERL, 1950, p. 336).

²⁰³ SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996, pp. 20-21.

A constituição da objetividade, porém, é mesmo anterior ao saber conceitual mencionado aí por último. A consciência extrai de cada um dos horizontes do objeto seu sentido, donde pode traçar previamente as potencialidades deste e constituí-lo como um polo sinteticamente unificado no tempo. É essa *estrutura de determinação* que lhe permite constituir previamente o cubo como uma totalidade idêntica, acabada, antes mesmo de perceber nele qualidades particulares como de comprimento, cor e textura.

Husserl incrementa ainda, a propósito de tudo isso, a tese de que os dados sensuais que se perfilam junto com a coisa são animados por um núcleo de sensação hylética inerente ao vivido. Esse núcleo fornece a *matéria impressional* que atua na constituição da *forma* do objeto. É tal processo que permite a *objetivação* na medida em que a coisa física é motivada pelo encadeamento das experiências perceptivas. Husserl estabelece aí uma distinção entre ὕλη sensual e μορφή intencional a partir de uma releitura dos conceitos tradicionais de *matéria* e *forma*. Ele reserva o primeiro dos termos, a *hylé*, para designar os conteúdos imanentes de sensação: os dados de cor, tato, som, etc.; o segundo termo *morphé*, por sua vez, fica para as qualidades sensíveis: colorido, rugoso, sonoro, etc., que o objeto apresenta na medida em que aparece. A camada hylética está para as qualidades sensíveis assim como a matéria está para a forma, elas são solidárias entre si.

Sobre tudo isso, impera uma estrutura teleológica imanente cujos elementos organizam-se para converter a multiplicidade das aparições sensíveis num “dado objetivo” a partir do seu preenchimento material. De onde saem importantes consequências: os vividos intencionais são unitários em virtude de uma doação de sentido que reúne as constantes alterações de perfil do objeto. Para a doação, a hylé contribui com a matéria que entra na formação do sentido dele. Essa primeira camada não é propriamente intencional, porque a consciência é consciência do objeto somente como forma, *morphé* ou unidade de sentido. Por conseguinte, o que entra como componente real da apreensão perceptiva é o *datum* de sensação que anima o vivido e lhe permite preencher as qualidades sensíveis do objeto para além dos meros esboços dele que seguem enquanto “aparições no tempo”. Os momentos sensuais imanentes encontram-se em relação aos vividos concretos no papel de “uma camada que por assim dizer os ‘anima’, *lhes dá um sentido* (...); é por meio dessa camada e, a partir do

elemento sensível, que em si não tem nada de intencional, que se realiza precisamente o vivido intencional concreto”²⁰⁴.

Sob o título de *hylé*, portanto, Husserl se refere “aos vividos intencionais nos quais os data sensíveis das esferas consideradas se apresentam com a função de ‘matéria’”²⁰⁵. Todo vivido comporta uma estrutura cindida, de um lado, pelos componentes propriamente intencionais e, por outro, por seus correlatos. Os primeiros componentes deixam-se afetar pela matéria impressional *hylética*, por exemplo, a sensação de cor, para preencher com ela o objeto correlato cujo colorido perfila-se diante deles numa sucessão de intenções vazias. Mas, além desses sentimentos sensíveis, a estrutura da *hylé* também engloba os vividos afetivos e volitivos tais como o prazer, a dor, a emoção, impulsos, desejos, etc. Voltaremos a essa questão no próximo tópico.

Na ocasião, importa rever por último o tema da temporalidade em conexão com o problema da constituição do *tempo do mundo*. A proposta é entender agora como o tempo objetivo, aquele que pertence à natureza e é estudado pela física, pode derivar do tempo fenomenológico com suas retenções, protensões e sínteses. Trata-se de mostrar como a consciência posiciona o tempo cósmico, ou seja, aquele marcado pelo relógio, pelo calendário, etc., a partir da temporalidade imanente.

Para isso, Husserl complementa a ideia de síntese temporal, pela qual a consciência se relaciona intencionalmente consigo mesma, com a ideia de uma síntese universal que “torna possíveis todas as outras sínteses da consciência”, de onde se segue a conclusão de que “cada estado individual que podemos conceber não emerge senão sobre o fundo de uma consciência global, unificada, que ele pressupõe sempre”²⁰⁶. Daqui, a ideia de síntese total, unificada, remete afinal àquela de um cogito universal “que abraça de maneira sintética todos os estados de consciência individuais podendo

²⁰⁴ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 288-289. “(...) une couche qui pour ainsi dire les ‘anime’, leur donne un sens (...); c’est par le moyen de cette couche, et à partir de l’*element sensuel qui en soi n’a rien d’intentionnel*, que se réalise précisément le vécu intentionnel concret”.

²⁰⁵ “(...) aux vécus intentionnels dans lesquels les data sensibles des sphères considérées se présentent avec la fonction de ‘matière’” (idem, p. 290).

²⁰⁶ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 37. “(...) rend possibles toutes les autres synthèses de la conscience (...) chaque état individuel que nous pouvons concevoir n’émerge que sur le fond d’une conscience globale, unifiée, qu’il présuppose toujours”.

emergir dessa vida, e que tem seu *cogitatum* universal, fundado de maneiras diferentes sobre múltiplos *cogitata* particulares”²⁰⁷.

Esse *cogitatum* universal, portanto, inclui o tempo da natureza integralmente objetivado do ponto de vista da consciência que o constitui. Alves, buscando esquematizar as análises sobre os *cogitata* de Husserl, conclui que o *cogitatum* universal culmina de duas espécies de operações: 1º - as “operações constitutivas da forma serial”; 2º - as “operações constitutivas do tempo como série fixa”. As primeiras são aquelas de cujo resultado sobressai “a figura de um tempo objetivo como série linear de posições temporais fixas”²⁰⁸. Essa figura possui quatro características centrais: a *continuidade* serial dos pontos, a *ordem* (não-simetria e transitividade de um ponto para outro), a *direção* (do antes para o agora, do agora para o depois) e a *infinitude* do tempo (progressão ou regressão indefinidamente continuável). Daí a derivação do tempo medido pela régua, o tempo geométrico. A segunda espécie de operações, por sua vez, aponta para uma *invariância fundamental* ao longo dessa série mensurável que fixa ou enrijece o *continuum* ininterrupto das situações temporais numa situação única válida universalmente²⁰⁹.

A ordenação sintética dos estados de consciência tende assim para uma homogeneização dos pontos temporais que *totaliza* a série. Chega-se assim a uma ideia de unidade universal de todos os objetos. O Eu torna o mundo um *objeto ideal* sob a forma de uma “infinitude espacial e temporal”²¹⁰ que permanece como horizonte de fundo, único e idêntico, sobre o qual se projetam todas as flutuações de nossa vida cotidiana. De toda essa argumentação emerge para Husserl o fato de que “a subjetividade transcendental não é um caos de estados intencionais”²¹¹. Faz parte da essência do vivido o ordenar-se em relação a outro vivido, e assim indefinidamente. E embora o encadeamento total não seja suscetível de se dar numa intuição única, o

²⁰⁷ “(...) qui embrasse de manière synthétique tous les états de la conscience individuels pouvant émerger de cette vie, et qui a son *cogitatum* universel, fondé de manières différentes dans de multiples *cogitata* particuliers” (idem, p. 37).

²⁰⁸ ALVES, Pedro M. S. *Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Investigaciones Fenomenológicas 6, 2008, pp. 166-167.

²⁰⁹ O advérbio “universalmente” parece conflitar com as teorias sobre a relatividade restrita de Albert Einstein. Husserl estava ciente das implicações desta, porém, e suas lições sobre o tempo coincidentemente aparecem no mesmo ano de publicação do artigo “*Eletrodinâmica dos corpos em movimento*” do físico alemão. Para mais detalhes sobre o assunto, consultar o artigo completo do professor Pedro Alves: *Tempo Objetivo e Experiência do Tempo: A Fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Disponível em: http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen06/indice.html.

²¹⁰ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 31.

“(…) infinité spatiale et temporelle”.

²¹¹ “La subjectivité transcendente n'est pas un chaos d'états intentionnels” (idem, p. 46).

complemento de um vivido por outro se caracteriza pela “ausência de limites”. Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, chama a ideia de totalidade que resulta disso de uma “ideia reguladora infinita”²¹², e é esclarecedor quando diz ainda, nas *Ideias Diretrizes para uma Fenomenologia*, que se trata de uma “Ideia no sentido kantiano”²¹³.

4.2 – A correlação noese-noema

Mas tudo o que foi exposto exige a colocação em cena dos conceitos de noema e noese. Ao longo de todo o processo temporal que logramos descrever acima, achava-se já implícita a correlação entre noeses e noemas²¹⁴ que importa muito incluir agora na análise e, desta vez, diretamente, uma vez que se trata do modo como os vividos da consciência *se ordenam* em torno de seu correlato intencional. Eis aqui a estrutura central de cuja significação devemos estar suficientemente assegurados caso queiramos prosseguir na direção proposta e compreender a fenomenologia de Husserl nos termos de uma teleologia gnosiológica. Assim, não deve faltar de início nesta consideração a importante “distinção entre os *composantes propriamente ditos* dos vividos intencionais e seus *correlatos intencionais* (ou os componentes destes correlatos)”²¹⁵.

Com efeito, a partir do desdobramento do eu na redução fenomenológica, logo deparamos com os dois momentos essenciais da intencionalidade: os componentes que pertencem propriamente aos vividos intencionais (as noeses) e a correlação com o objeto intencional (o noema). A *mesma* consciência, na correlação, comporta seus momentos subjetivos – uma multiplicidade de modos de apreensão da coisa, e seus momentos objetivos – a coisa visada enquanto tal. As noeses, do lado subjetivo, representam as operações dessa consciência com relação ao objeto que ela visa: são as modalidades do cogito tais como a percepção, a imaginação, a lembrança, as direções do olhar, as multiplicidades de atos de doação de sentido, e “ajuntemos também as

²¹² “(...) *idée régulatrice infinie*” (idem, p. 46).

²¹³ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 280. “*Idee au sens Kantien*”.

²¹⁴ Noese e noema correspondem ao que vínhamos tratando já sob o título *cogitationes* e *cogitatum* por referência à terminologia cartesiana.

²¹⁵ “(...) distinction entre les *composants proprement dites* des vécus intentionnels et leurs *corrélat intentionnels* (ou les composantes de ces corrélat)” (idem, p. 303).

funções de explicitação, de relação, de apreensão global, as múltiplas tomadas de posição da crença, da conjectura, da avaliação, etc.”²¹⁶.

O noema, por sua vez, é o objeto intencional incluso nos pensamentos do cogito, é o *cogitatum*. A percepção tem o percebido enquanto tal, a recordação o recordado, a imaginação a imagem, e assim por diante. Todo pensamento é pensamento de alguma coisa e posiciona o “pensado” na medida em que lhe atribui as modalidades de existência: ser certo, provável, possível, presente, pretérito, claro, obscuro, etc. Tal a definição que Husserl propõe dessa estrutura nas *Meditações Cartesianas*.

Mas antes, nas *Ideias*, ele havia aprofundado o estudo da correlação noético-noemática nos seus pormenores. A respeito da noese, por exemplo, Husserl alegava ali tratar-se de uma camada imanente que *enforma* a hylé. Ou seja: afirmávamos no tópico precedente que a hylé fornece a matéria sensível que anima o vivido intencional. Ela constitui, por isso, um componente imanente ao vivido, o qual lhe permite referir-se a algo externo sob o ponto de vista da qualidade sensível. Uma segunda camada, porém, habita o campo imanente desse vivido: trata-se justamente da noese, ou daquilo que Husserl designa às vezes como *os momentos noéticos*²¹⁷ dele. Tais momentos é que constituem a *forma* a partir da matéria já fornecida. Eles são, nesse sentido,

Isto que informa (formt) a matéria para fazer dela um vivido intencional, isto que introduz o elemento específico da intencionalidade, é aquilo mesmo que dá à expressão de consciência seu sentido específico e faz com que a consciência indique *ipso facto* alguma coisa da qual ela é a consciência²¹⁸.

Isso permite concluir, portanto, que: “*O fluxo do ser fenomenológico tem uma camada (Schicht) material e uma camada noética*”²¹⁹. Se os *data sensíveis* desempenham no meio desse fluxo a função de matéria, as noeses, por sua vez,

²¹⁶ “(...) ajoutons de même les fonctions d’explicitation, de mise en rapport, d’appréhension globale, les multiples prises de position de la croyance, de la conjecture, de l’évaluation, etc.” (idem, p. 304).

²¹⁷ “Ces moments noétiques sont par exemple les conversions du regard du moi pur en direction de l’objet ‘visé’ (gemeint) par le moi en vertu de la donation de sens, bref en direction de l’objet qui pour lui est ‘sous-jacent’ au sens (im Sinne liegt)” (idem, p. 304).

²¹⁸ “Ce qui informe (formt) la matière pour en faire un vécu intentionnel, ce qui introduit l’élément spécifique de intentionnalité, c’est cela même qui donne à l’expression de conscience son sens spécifique et fait que la conscience indique *ipso facto* quelque chose dont elle est la conscience” (idem, p. 291).

²¹⁹ “*Le flux de l’être phénoménologique a une couche (Schicht) matérielle et une couche noétique*” (idem, p. 294).

assumem o papel da forma²²⁰. A consciência se apoia em tais camadas para constituir o sentido e outorgá-lo ao objeto. Segundo Husserl, na medida em que as noeses são elementos impregnados de sentido, elas representam o “*Noûs no sentido o mais abrangente da palavra*”²²¹, e o *Noûs*, por sua vez, remete “às cogitationes e em seguida aos vividos intencionais em geral”. As noeses abraçam todos os atos de doação de sentido realizados pela consciência.

Atinente a isso, acha-se ainda a estrutura teleológica cuja explicitação é a tarefa por excelência da fenomenologia. Husserl assim o confessa: “O ponto de vista da função é o ponto de vista central da fenomenologia”, de onde importa a esta considerar, sobretudo, “os vividos (...) do ponto de vista ‘teleológico’ de sua função, que é tornar possível uma ‘unidade sintética’”²²². A fenomenologia adquire a partir daqui o caráter de um “estudo funcional”, ela é designada para a tarefa de extrair teoricamente dos vividos a teleologia imanente que rege a constituição do sentido objetivo do ser. Em decorrência disso tudo, convém-lhe deitar primeiramente os olhos sobre os momentos noéticos da subjetividade.

E dissemos *primeiramente* porque as noeses cumprem justamente a função de significar a matéria impressional, de combinar o diverso da experiência em sistemas contínuos e em sínteses unificadoras. Desse modo, elas instituem a intencionalidade da consciência, prestando-se à constituição de suas objetividades. A essência pura das noeses é a *função* que lhes é destinada de constituir um sentido unificado e permitir que o mundo se anuncie aí de forma concordante, coerente. Tal a teleologia inerente a elas. Isso não exprime, a seu modo, senão o fato de que a “consciência é precisamente consciência ‘de’ alguma coisa; pertence à sua essência conter em si um ‘sentido’, que é por assim dizer a quintessência ‘da alma’, ‘do espírito’, ‘da razão’”²²³.

²²⁰ “Husserl y voit la matière d’une forme (...) la dimension de réceptivité sur laquelle s’exerce la noèse dans sa visée du noème, ou encore (...) la synthèse passive qui supporte les actes du moi” (COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000, p. 53).

²²¹ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 291. “(...) *Noûs au sens le plus large du mot* (...) aux cogitationes et ensuite aux vécus intentionnels en général”.

²²² “Le point de vue de la fonction est le point de vue central de la phénoménologie (...) les vécus (...) du point de vue ‘téléologique’ de leur fonction, qui est de rendre possible une ‘unité synthétique’” (idem, p. 295).

²²³ “(...) conscience est précisément conscience ‘de’ quelque chose; c’est son essence de receler en soi un ‘sens’, qui est pour ainsi dire la quintessence de ‘l’âme’, de ‘l’esprit’, de la ‘raison’” (idem, p. 295). E isso se complementa mais adiante no texto com: “(...) *tout* vécu intentionnel a son ‘objet (Objekt) intentionnel’, c’est-à-dire son sens objectif: c’est même cela qui constitue l’élément fondamental de l’intentionnalité. En d’autres termes, avoir un sens, ou ‘viser à quelque sens’ (etwas im Sinne zu haben)

Mas agora a ocasião de uma importante ressalva. Apesar de tudo o que foi dito sobre as noeses, não se exclui o princípio de que a fenomenologia deva orientar-se prioritariamente pelo polo oposto, que é precisamente o polo noemático. Para a descrição e singularização da estrutura mais geral *ego-cogito-cogitatum*, Husserl recomenda que se designe o noema, ou *cogitatum*, para a posição de “guia transcendental” da análise fenomenológica:

Na singularização e descrição dessa estrutura, o *objeto intencional* situado do lado do *cogitatum* desempenha – por razões fáceis de perceber – o papel de um *guia transcendental*, sobretudo, onde se trata de descobrir os tipos múltiplos de *cogitationes* que, em uma síntese possível, contêm-no enquanto estado de consciência de um mesmo objeto²²⁴.

A atribuição desse papel ao noema se deve ao caráter unificador dele enquanto correlativo de uma multiplicidade de *cogitationes*. Ele é a *ocasião* das noeses coincidirem numa mesma *referência a*. A *constituição*, a *combinação*, a *unificação*, mencionadas acima, não seriam efetuadas sem tal referência. O noema, portanto, é o resultado final da síntese, é para ele que converge a ordenação teleológica dos vividos noéticos²²⁵. Se a essência das noeses é a função de doação de sentido, o noema é o núcleo que subjaz no interior desse sentido. O polo noemático, assim, constitui a unidade sintética de uma multiplicidade de noeses referidas a ele. É essa estrutura, afinal, que permite à consciência “conciliar a unidade da ideia e a multiplicidade dos atos que a pensam”²²⁶.

Husserl obtém com isso concluir que a *multiplicidade* se resolve em *unidade* por referência ao noema completo. No caso, por exemplo, de uma diversidade de noeses agrupadas em torno da unidade de sentido “árvore”. Percepção, lembrança, imaginação, valoração, são alguns dos múltiplos modos pelos quais a consciência atinge este núcleo noemático: aquele da árvore percebida, da árvore lembrada, imaginada,

est le caractère fondamental de toute conscience, qui par conséquent n'est pas seulement un vécu, mais un vécu qui a un sens, un vécu 'noétique' (idem, p. 310).

224 HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 43. “Dans la singularisation et la description de cette structure, l'*objet intentionnel* situé du côté du *cogitatum* joue – pour des raisons faciles à saisir – le rôle d'un *guide transcendental*, partout où il s'agit de découvrir les types multiples de *cogitationes* qui, en une synthèse possible, le contiennent en tant qu'état de conscience d'un même objet”.

225 “(...) la perception se monnaie en succession de *data* sensoriels isolables et partiels, d'*instants* qui n'offrent qu'une vue perspectiviste et lacunaire de l'objet – une esquisse – à charge pour le sujet d'animer et de synthétiser cette synopsis passive et déstructurée pour lui imposer une unité noématique garanté de l'objectivité de la perception” (COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000, p. 55).

226 LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrindo a Existência com Husserl e Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 1967, p. 16.

submetida a uma avaliação, etc. A mesma *árvore em flor* constitui um núcleo idêntico para as noeses que ora apreendem-na como efetividade corpórea, na percepção; ora como ficção, na fantasia; presentificação, na lembrança; e assim por diante. Cada noese possui um caráter distinto em relação às outras, e o mesmo vale para o noema: a árvore em flor lembrada é essencialmente diferente daquela figurada num retrato, diferente daquela percebida ou presentificada, e em seguida o mesmo:

aos múltiplos data que compõem o estatuto real noético, corresponde uma multiplicidade de data suscetíveis de serem exibidos (aufweisbarer) em uma intuição verdadeiramente pura: eles formam um “*estatuto noématico*” correlativo, ou mais brevemente o noema (...) Na lembrança nós encontramos após a redução o lembrado como tal, na espera o esperado como tal, na imaginação criativa o imaginado como tal. Em cada um desses vividos ‘habita’ um sentido noemático²²⁷.

Resulta evidente, pois, que “*não há momento noético ao qual não pertença de forma específica um momento noemático*” e, na medida em que as noeses são “edificadas umas sobre as outras”, cada uma delas contribui na composição da “objetividade como tal”²²⁸ outorgada ao noema. Como se vê, segue essa tese de perto o terceiro referencial que orienta a presente pesquisa: a *Redução Fenomenológica*.

Vimos anteriormente que a Redução é uma recondução. Tal característica, contudo, supõe um duplo sentido: “recondução de” e “recondução a”. Conforme sublinhado, a recondução, acrescida da preposição “de”, é uma recondução *da* atitude natural com seu conjunto de crenças, prejuízos, pressupostos, etc. O segundo caráter, por sua vez, indica: a redução é uma recondução *à* subjetividade transcendental pura, onde o fenômeno aparece igualmente purificado. Mas a estrutura noético-noemática reside no interior dessa subjetividade de forma originária. A redução, portanto, é uma recondução *a* essa estrutura: nela importa perder o mundo da atitude natural para recuperá-lo depois como puro “noema”. Tal a atitude necessária para podermos descrevê-lo fielmente sob o ponto de vista puramente eidético. Depois da redução, o Ego está interessado no que reside de modo *essencial* no fenômeno reduzido, quer dizer, no noema.

²²⁷ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, pp. 304-305-315). “(...) aux multiples data composant le statut réel noétique, correspond une multiplicité de data susceptibles d’être exhibés (aufweisbarer) dans une intuition véritablement pure: ils forment un ‘*statut noématique*’ corrélatif, ou plus brièvement le noème (...) Dans le souvenir nous trouvons après la réduction le souvenu comme tel, dans l’attente l’attendu comme tel, dans l’imagination créatrice l’imaginé comme tel. En chacun de ces vécus ‘habite’ un sens noématique”.

²²⁸ “(...) édifiées l’une sur l’autre (...) il n’est pas de moment noétique auquel n’appartienne de façon spécifique un moment noématique (...) ‘l’objectivité visée comme telle’” (idem, p. 323).

Na *epoché*, a existência da árvore é posta entre parênteses. A consciência, porém, decide retomá-la enquanto “noema”, já na Redução, a fim de adotar um ponto de vista eidético acerca dela. Na percepção, por exemplo, ela transpõe o conteúdo perceptivo *árvore* para o puro *Eidos* a fim de apreender-lhe o sentido imanente. O que interessa realçar, portanto, é o caráter noemático da árvore sob todas as nuances dela que não cessam de aparecer. E como tal noema é portador de uma essência, de um *Eidos*, cumpre observar também o modo como a consciência se *solidariza* com ele para poder constituí-lo. Husserl refere-se aqui a um paralelismo entre os dois e a uma relação de *interdependência* comandada por leis eidéticas:

o Eidos do noema remete ao Eidos da consciência noética; esses dois Eidos têm entre eles uma solidariedade *eidética*. O elemento intencional, enquanto tal, não merece esse nome senão como objeto intencional de uma consciência de tal ou tal natureza (so und so geartet), que é a consciência desse objeto intencional²²⁹.

A estrutura em questão, assim, nos conduz desta vez ao segundo referencial do presente trabalho: *a tese da imanência e da transcendência*. Convém esclarecer agora qual o tipo de transcendência que o noema possui em relação às noeses. Isso parece dar lugar a sérias dificuldades devido à confusão que surge inevitavelmente entre as noções de “objeto real” e “objeto mental”. Qual desses gêneros, na verdade, se aplica devidamente ao noema? Husserl tenta prevenir-se contra esses problemas insistindo na *oposição* entre componentes hyléticos e noéticos e componentes noemáticos cuja complexa temática ele traz de novo para discussão. Com o conjunto das considerações anteriores, Husserl é levado a concluir que “os momentos hyléticos e noéticos são momentos reais (reele) do vivido, e os momentos noemáticos não-reais”²³⁰.

O que isso significa, exatamente? Que o noema seria um mero objeto mental? Que ele não possuiria uma existência real à maneira dos objetos físicos? O que subsiste depois da Redução é o noema, mas tratar-se-á ele de uma ficção? Necessário, pois, deixar claro que o noema é absolutamente discriminável do objeto puro e simples pelo fato de não estar situado no espaço físico e não estar sujeito a alterações químicas ou biológicas – combustão, dissolução, corrupção, por exemplo – ao contrário da árvore *real* da percepção que pode queimar, dissolver, corromper-se em seus elementos, etc. O

²²⁹ “(...) l’Eidos du noème renvoie à l’Eidos de la conscience noétique; ces deux Eidos ont entre eux une solidarité *eidétique*. L’élément intentionnel, en tant que tel, ne mérite ce nom que comme objet intentionnel d’une conscience de telle ou telle nature (so und so geartet), qui est la conscience de cet objet intentionnel” (idem, p. 342).

²³⁰ “(...) les moments hylétiques et noétiques sont des moments réels (reele) du vécu, et les moments noématiques non-réels” (idem, p. 335).

noema, que é justamente a unidade de sentido *pomar em flor* e pertence à percepção dirigida à árvore como sua determinação essencial, esse, por razões óbvias, “não pode queimar, ele não possui elementos químicos, nem força nem propriedades naturais (realen)”²³¹.

A título metodológico, Husserl estabelece uma distinção entre análise real – que se ocupa da hylé e da noese que são componentes reais do vivido – e análise intencional – que se presta a considerar o noema que não é um componente real dele. Mas isso não consistiria numa regressão à filosofia escolástica? Quando ele admite, pois, no caso do pomar, que o noema é imanente à percepção, ele não faria recurso a uma diferença já estabelecida pelos medievais entre “o objeto ‘*mental*’ (mentalem), ‘*intencional*’ ou ‘*imanente*’ de uma parte e o objeto ‘*real*’ (Wirklichem) de outra parte”²³²? Não haveria assim uma realidade dupla – de um lado, o pomar real e, do outro, uma simples cópia, uma representação mental incluída na intenção e inseparável dela?

Para Husserl, o método da Redução nos poupa de incorrer em tais erros. O noema possui um tipo de transcendência diferente do objeto físico – *é uma transcendência na imanência*. A transcendência dele, porém, é irreduzível à do simples objeto *mental*. Na Redução, devemos tomá-lo “exatamente como ele se dá, sem sair dos limites da clareza”²³³. Com a *epoché*, suspendemos qualquer posição dada de existência, colocamo-las todas entre parênteses, fora de circuito, e dessa abstenção em diante, não devemos tolerar mais nenhum juízo que faça uso de teses ou pressupostos *sobre a realidade*. Por conseguinte, o que esperamos obter de tudo isso depois de efetuada a Redução?

Na modificação radical aí obtida, vemos que a categoria geral “realidade” não possui precedência ontológica alguma porque se trata ainda de um *sentido* incluso e constituído no próprio noema.

Atentando-nos, pois, para o sentido claro da colocação fora de circuito, nós perguntamos de forma geral o que “reside” (liegt) com evidência no conjunto do fenômeno “reduzido”. Ora, precisamente, na percepção reside igualmente esta propriedade notável; ela possui seu sentido noemático, seu “percebido como tal”: “esta árvore em flor” lá no espaço – o todo entendido com seus parênteses –; este sentido é

²³¹ “(...) ne peut brûler, il n’a pas d’éléments chimiques, pas de force, pas de propriétés naturelles (realen)” (idem, p. 309).

²³² “(...) l’objet ‘*mental*’ (mentalem), ‘*intentionnel*’ ou ‘*immanent*’ d’une part et l’objet ‘*réel*’ (Wirklichem) d’autre part” (idem, p. 311).

²³³ “(...) exactement comme il se donne, sans sortir des limites de la clarté” (idem, p. 313).

precisamente o *correlato* que pertence à essência da percepção fenomenologicamente reduzida²³⁴.

A percepção não encontra seu objeto lá “no espaço” sem incluí-lo já numa significação²³⁵. “Real”, portanto, não é senão um sentido dentre outros já incluso no noema independentemente de a árvore existir ou não *fora* da consciência. Tal sentido é inerente à essência da percepção e, como tal, aparece desde sempre como *correlato* dela. Quando dizemos que os objetos da percepção são “reais”, designamos um sentido dentre outros que pertence ao *noema* desses objetos. Como comenta Ricœur em nota sobre o tipo de imanência especial do noema: “a tese da realidade, uma vez suspendida, é retida como momento de crença; desde então o caráter de realidade ele-mesmo faz parte do noema e se junta ao ‘sentido’”²³⁶.

Cabe observar que o percebido, *enquanto sentido*, inclui em si todos os elementos que são inerentes à coisa que está realmente no espaço. A árvore, enquanto noema, inclui tais elementos – como *sentido*, do mesmo modo como a árvore lá fora os inclui também – como *elementos reais*. A consciência na Redução, porém, fica do lado do noema que é o sentido imanente à percepção para poder dirigir-lhe uma *reflexão original* capaz de “se conformar em uma expressão fiel a isto que é apreendido nela”²³⁷.

Husserl limita-se a exemplificar tudo isso com a “percepção da árvore” para facilitar a compreensão. Contudo, a mesma necessidade eidética vale também para outras noeses como aquelas da imaginação, da lembrança, da volição, etc. Todas têm o seu respectivo noema. Todavia, afirmamo-lo já com a ressalva de que o sentido “irreal” pertence ao correlato noemático da imaginação, da fantasia, do mesmo modo como “real” pertence ao da percepção. Ricœur observa a respeito:

se o caráter de realidade que é o resíduo fenomenológico da “tese” natural na percepção pertence ao noema completo do percebido, o

²³⁴ “Nous attachant donc au sens clair de ces mises hors circuit, nous demandons de façon générale ce qui ‘réside’ (liegt) avec évidence dans l’ensemble du phénomène ‘réduit’. Or, précisément dans la perception réside également cette propriété remarquable; elle possède son sens noématique, son ‘perçu comme tel’: ‘cet arbre en fleur’ là-bas dans l’espace – le tout entendu avec ses guillemets –; ce sens est précisément le *corrélat* qui appartient à l’essence de la perception phénoménologiquement réduite” (idem, p. 314).

²³⁵ O objeto aparece já num horizonte de inteligibilidade.

²³⁶ “(...) la thèse de réalité, une fois suspendue, est retenue comme moment de croyance; dès lors le caractère de réalité lui-même fait partie du noème et s’ajoute au ‘sens’” (idem, p. 310).

²³⁷ “De part et d’autre, dans l’attitude psychologique aussi bien que dans l’attitude phénoménologique, il ne faut pas perdre de vue que le ‘perçu’ en tant que sens n’inclut en soi aucun élément (...) qui ‘n’apparaît réellement’ dans la chose qui dans un cas donné apparaît à la perception; et il l’inclut exactement sous le même mode, avec la même façon de se donner que celle avec laquelle cette chose accède à la conscience dans la perception. Sur ce sens, tel qu’il est immanent à la perception, peut à tout moment se diriger une *réflexion originale* et le jugement phénoménologique est seulement tenu de se conformer dans une expression fidèle à ce qui est saisi en elle” (idem, p. 309).

caráter de irrealidade, ou de realidade reproduzida, pertence também ao noema completo do imaginado, do lembrado, etc.; o noema completo difere de uma classe de atos a outra, mesmo se o “núcleo de sentido” (é uma árvore) permanece idêntico²³⁸.

Essas teses, no entanto, não estariam em conflito com a afirmação de que o noema é um correlato irreal da noese? Husserl não incorreria em contradição nesse ponto, ao conceder apenas às noeses e à hylé o caráter de *componentes reais* do vivido? Como, então, o noema inclui a cláusula “real” no caso específico da percepção? *Real* e *irreal* não seriam, então, conceitos inconciliáveis entre si? Ora, abstraindo de sua “referência à árvore percebida” e considerando o noema *em si mesmo*, é que Husserl pode atribuir-lhe o caráter de não-real. Talvez seja lícito considerar que o noema, quando se refere a um percebido, inclua “realidade”, mas quando ele é tematizado em si mesmo, sem a referência, perde tal caráter. Quando se trata, pois, de um noema do próprio noema.

A árvore percebida é sempre o resultado do nexos estabelecido entre vividos de consciência superpostos uns aos outros no tempo. Ela é o produto da síntese que liga tais vividos entre si. Husserl atribui à camada material (noeses e hylé) o caráter de componente real desses vividos, ao passo que o noema é considerado não-real pois não passa da *forma* aplicada à matéria a fim de subsumi-la a um sentido. O olhar passeia em torno da árvore. Nesse intervalo de tempo, não cessa de perceber o tronco dela sob vários pontos de vista: em cada um deles, o marrom do tronco é sempre o marrom visto de tal ângulo – mais escuro – ou de tal outro – mais claro, e desses, segue talvez para o marrom pardo, castanho, bronzeado, etc. Cada nuance de aparição *particulariza* o marrom de determinada maneira. Husserl tenta separar, então, “isto que neste caso pode contar como componente real (reales) do puro vivido e isto que não o pode”²³⁹.

Como, então, ocorre de cada perfil particularizar o marrom à sua maneira, dizemos que este é sempre o marrom *deste* tronco, *desta* árvore, visto *desta* perspectiva a certa hora do dia, a certa distância, etc. A cor sensual é o momento real hylético que afeta os olhos, de fato. O noema “marrom”, porém, impõe a tal percepção sempre uma cor imutável não obstante a singularidade de cada variação dela. “O que

²³⁸ “(...) si le caractère de réalité qui est le résidu phénoménologique de la ‘thèse’ naturelle dans la perception appartient au noème complet du perçu, le caractère d’irréalité, ou de réalité reproduite, appartient aussi au noème complet de l’imaginé, du souvenu, etc.; le noème complet diffère d’une classe d’actes à l’autre, même si le ‘noyau de sens’ (c’est un arbre) demeure identique” (idem, p. 315).

²³⁹ “(...) ce qui dans ce cas peut compter comme composante réelle (reales) du pur vécu et ce qui ne le peut pas” (idem, p. 336).

então se esboça, é uma só e mesma cor noemática que, na unidade contínua de uma consciência perceptiva cambiante, chega à consciência *como* cor idêntica e em si-mesma invariável, em uma multiplicidade contínua de cores sensuais”²⁴⁰.

O “chegar como”, descrito acima, permite a separação entre real e não-real. Trata-se da passagem da cor variável para a invariável, da matéria para a forma, do real para o não-real. Os componentes materiais, do lado da hylé, são o estofa (*stoffliche*) que suporta a aparição. O que *enforma* tais componentes é o noema. Para Husserl, a animação dos dados sensíveis é real, ao passo que o noema, enquanto pura unidade de sentido que reúne sob a *forma* as multiplicidades sensíveis, fica como componente não-real²⁴¹. O noema é heterogêneo em relação ao vivido porque não é imanente a ele, ao passo que a noese e a hylé o são. A hylé – como a matéria sensual, e as noeses – como a multiplicidade de apreensões dela.

Desde então é igualmente fora de dúvida que nesse caso “unidade” e “multiplicidade” saem de dimensões totalmente diferentes; tudo isto que é de ordem hylética entra bem no vivido concreto a título de componentes reais (reeles): por outro lado, isto que se “figura”, isto que “se esboça” no momento hylético como múltiplo, entra no noema²⁴².

Mas continuamos daqui o mesmo movimento de ordem decrescente, em relação aos quatro referenciais ontológicos de Husserl, e eis-nos chegados agora à *correlação intencional* que constitui o primeiro referencial tratado nesta pesquisa. Insistimos aqui que a correlação se estrutura teleologicamente ao longo do tempo: das noeses, cuja orientação é referir-se ao noema, *para* a constituição da objetividade deste. A intencionalidade é inteiramente suscetível de ser traduzida nos termos da estrutura

²⁴⁰ “Ce qui alors s’esquisse, c’est une seule et même couleur noématique qui, dans l’unité continue d’une conscience perceptive changeante, accède à la conscience *comme* couleur identique et en soi-même invariable, dans une multiplicité continue de couleurs sensuelles” (idem, p. 337).

²⁴¹ Dentre essas considerações, cumpre ainda lembrar que há dois termos para “real” na terminologia das *Ideen*: “Husserl oppose en effet le ‘*real*’, qui dénote le mode d’existence des objets physiques, au ‘*reel*’ qui représente une zone spécifique de l’immanence en général. Au sein de l’immanence, le *reel* dénote tout élément d’un vécu intentionnel ‘qui ne possède *pas* lui-même le caractère fondamental de l’intentionnalité’, et dont font part les moments noétiques de l’acte intentionnel et d’autre part les moments hylétiques, eux-mêmes composés notamment des ‘*sentiments sensibles*’ (...) par exemple, ‘le datum de sensation blanc’ qui, ‘dans le vécu qui constitue la perception de ce papier blanc, (...) figure le blanc du papier tel qu’il nous apparaît’, qui *porte* l’intentionnalité perceptive mais ‘n’est pas lui-même la conscience de quelque chose’ (COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000, pp. 53-54).

²⁴² HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 338. “Dès lors il est également hors de doute que dans ce cas ‘unidade’ et ‘multiplicidade’ relèvent de dimensions totalement différents; tout ce qui est d’ordre hylétique rentre bien dans le vécu concret à titre de composants réels (reeles): par contre ce qui se ‘figure’, ce qui ‘s’esquisse’ dans le moment hylétique comme multiple, rentre dans le noème”.

noético-noemática acima delineados. É o caso, portanto, de lembrar que *intentio* designa exatamente um *tender para*. De onde sobressai sem dúvida a forma teleológica da subjetividade. O fluxo da síntese intencional “cria a unidade e constitui noematicamente e noeticamente a unidade do sentido objetivo”²⁴³.

As noeses, do lado do múltiplo, tendem a ser *unívocas* em relação ao noema, embora possam significá-lo às vezes segundo objetividades diferentes: a cor, os contornos, comprimento, profundidade ou outras determinações sensíveis do tipo.

O plano noemático seria o lugar das unidades, o plano noético, o lugar das multiplicidades “constituíntes”. A consciência que une “funcionalmente” o múltiplo, e que ao mesmo tempo constitui a unidade, não apresenta de fato *jamaís* identidade, enquanto que a identidade do “objeto” é dada no correlato noemático²⁴⁴.

A correlação sobressai de tudo isso, talvez, como o único *a priori* absoluto. Faz parte da essência do vivido noético-hylético o comportar seu correlato intencional: o noema. Aí reside algo de caráter absolutamente eidético, que não está à mercê da contingência, antes, trata-se de uma relação necessária *a priori*. O relativo (o relacionar-se de algo com algo) não pode ser pensado então em termos de oposição ao absoluto, pelo contrário. É o que a redução transcendental ensina, quando “nos faz descobrir uma esfera absoluta de matérias e de formas noéticas de que as combinações de natureza determinada implicam, *em virtude de uma necessidade eidética imanente*”²⁴⁵, sua referência a qualquer transcendente cuja síntese depende delas.

Na apreciação disso, somos inclinados já a concluir: entre o vivido de consciência e seu correlato, reina uma necessidade eidética fundamental. Acontece, porém, de a distinção ontológica entre eles abrir abismos intransponíveis. As relações entre cogito e mundo não são rigorosamente bilaterais. E isso determina que: a síntese da consciência é necessária porque sua imanência absoluta exclui a possibilidade de ela não ser (ela é fonte primeira e sustentáculo do ser), ao passo que a síntese do mundo é contingente devido à transcendência de suas aparições²⁴⁶. A dúvida, porém, remete

²⁴³ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 43. “(...) crée l’unité et constitue noématiquement et noétiquement l’unité du sens objectif”.

²⁴⁴ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 343. “Le plan noématique serait le lieu des unités, le plan noétique, le lieu des multiplicités ‘constituantes’. La conscience qui unit ‘fonctionnellement’ le multiple, et qui en même temps constitue l’unité, ne présente en fait *jamaís* d’identité, alors que l’identité de “l’objet” est donné dans le corrélat noématique”.

²⁴⁵ “(...) nous fait découvrir une sphère absolue de matières et de formes noétiques dont les combinaisons de nature déterminée impliquent, *en vertu d’une nécessité eidétique immanente*” (idem, p. 340).

²⁴⁶ Essa transcendência não diminui o mundo do ponto de vista ontológico, não podemos, justificados nela, querer reduzi-lo a um nada e recair num *idealismo subjetivista* do tipo berkeleyano. A distinção

apenas à possibilidade de o mundo *ser-outro*, e não à possibilidade de ele *não-ser*. A correlação proíbe essa última suposição, até porque pensar o nada só é possível sob o horizonte de fundo de algo que *já está aí* antes de qualquer reflexão²⁴⁷. O nada é apenas *um* dos perfis possíveis.

Husserl resolve o problema epistemológico em termos de uma *ontologia regional* onde a relação de coexistência entre consciência e mundo está garantida por leis de necessidade eidética. Como ele próprio diz: “(...) nós atingimos aqui a fonte última de onde pode-se tirar a única solução pensável em resposta aos problemas mais profundos da teoria do conhecimento, em relação à essência e à possibilidade de um conhecimento objetivamente válido do transcendente”²⁴⁸.

Husserl foi inspirado desde o início pela questão epistemológica, daí, sua decisão de legar à fenomenologia a tarefa de descrever o funcionamento teleológico das estruturas imanentes que são as próprias *condições de possibilidade* do conhecimento. É essa teleologia que impede a dispersão das consciências no tempo e faz com que todas elas *cruzem* sinteticamente em referência às objetividades eidéticas. Husserl faz disso sua preocupação central. Talvez, porque estivesse convencido de que essa estrutura transcendental, recém descrita, seja partícipe na verdade de uma teleologia *mais eminente* que liga toda a humanidade em torno do objetivo filosófico e científico de constituir um saber uno e fundamental válido universalmente.

Talvez soe razoável fazer tal suposição a partir do texto tardio de Husserl: *A Crise das Ciências Europeias* – em que ele afirma de fato que há uma meta derradeira que orienta os acontecimentos filosóficos e científicos da civilização ocidental, desde os seus primórdios na Grécia antiga, rumo à constituição do *telos*

entre imanência e transcendência é somente “(...) *une distinction de principe dans la façon dont l'une et l'autre se donnent*” (idem, p. 136). A inadequação, do lado do transcendente, decorre de sua essência, não poderia ser de outra maneira: “(...) ce n'est pas par un caprice contingence de *notre constitution humaine*. Il est ... évident, et il suit de l'essence de la chose spatiale ..., qu'un être de cette structure ne peut, en principe, être donné que par *Abschattungen*” (idem, p. 77). Daqui, a necessidade de retratação quanto a um erro de princípio que consiste em considerar que a *coisa em si* seria dada sempre *por inteiro* a Deus, sem exibição por perfis, porque ele é o sujeito máximo do conhecimento. Para Husserl (idem, p. 139), essa tese é absurda, porque implica “qu'il n'y aurait pas de différence d'essence entre ce qui est transcendant et ce qui est immanent et qui la chose spatiale serait une composante réele (reeles) incluse dans l'intuition que l'on prête à Dieu, et donc elle-même un vécu, solidaire du flux de conscience et de vécu attribué à Dieu”. Por uma lei de necessidade eidética, mesmo para Deus o transcendente só poderia aparecer por perfis.

²⁴⁷ Merleu-Ponty diz aproximadamente isso no célebre prefácio da *Fenomenologia da Percepção*: na dúvida, o pouco de sombra que há só existe pela luz. O mundo da percepção dispõe-se em torno da consciência como fundo permanente do qual todos os atos desta se destacam.

²⁴⁸ “(...) nous atteignons ici à la source ultime d'où l'on peut tirer la seule solution pensable en réponse aux problèmes les plus profonds de la théorie de la connaissance, concernant l'essence et la possibilité d'une connaissance objectivement valable du transcendant” (idem, p. 340).

espiritual do homem que é o desenvolvimento e o estabelecimento de um saber absoluto. Cumpre afirmar, portanto, que a teleologia em Husserl não toca apenas à questão do conhecimento, mas que ela permeia todas as dimensões relativas à vida humana. O que acontece com a vontade, a história, etc. Reservamos, assim, um último tópico para tratar desse ponto.

4.3 – A teleologia e a crise da humanidade europeia: à guisa de conclusão

Pelas considerações feitas até aqui, chegamos ao desfecho de que a *forma* da subjetividade é teleológica, enquanto tal, ela é orientada por um “para onde”. A direção a que tende a consciência, no processo do seu devir, é a constituição de sentido do mundo, convertido então por ela em objeto. Nos atos de doação, ela responde à aptidão última que lhe foi prescrita. Entretanto, a acepção que, por nós, foi desenvolvida nesses termos ficou limitada aqui ao aspecto gnosiológico. Assim, não podíamos nos dar ao luxo de concluir sem antes esclarecer que a teleologia interna, na verdade, estende-se a todas as outras dimensões da subjetividade transcendental.

Salientemos, de início, o caso da vontade. Podemos já antecipar que a teleologia se encontra num nível mais primordial do que o epistemológico, uma vez que ela inclui, por definição, todas as aspirações humanas determinadas pela vontade. Para Korelc, Husserl

não deixa de afirmar que toda a vida da subjetividade humana, por ser a vida no mundo, é sempre também e primeiramente prática. A atividade voluntária, no mundo, é uma atividade orientada para metas, fins, e é neste sentido que ela é teleológica. A estrutura do mundo da vida, em relação ao qual em última instância a subjetividade pode ser compreendida, é uma estrutura de metas. Por isso, a análise dos atos da vontade na sua estrutura mais geral e fundamental, na qual eles exprimem a estrutura geral da experiência humana enquanto orientada pelas metas, oferece a compreensão de algo que é essencial na teleologia²⁴⁹.

O valor performático da vontade constitui um dos mais importantes aspectos a serem sublinhados em relação à teleologia. A vontade é tratada por Husserl como uma das modalidades de atos da consciência. Ela é sempre o querer de alguma coisa. Há, com efeito, na vontade o caráter predominante da intencionalidade, assim, a totalidade da vida desperta acha-se sempre dirigida para metas, para fins, para

²⁴⁹ KORELC, Martina. *Teleologia e Vontade segundo Husserl*. Uberlândia: Educação e Filosofia, v. 27, n. 53, pp. 343-382, jan./jun. 2013, p. 346.

intenções. Nisso entra em questão, novamente, o problema do tempo. O querer é temporal. Constitui uma característica definidora mesmo da vontade o fato de ela abrir os horizontes do futuro, de ela *tender para algo* movida por suas protensões, por suas expectativas. A consciência é tomada por uma espécie de temporalidade volitiva, pela qual se antecipa na realização de seus projetos e orienta-se assim na direção deles. “Pela vontade, estamos orientados para o futuro, ou seja, a vontade põe um futuro através do seu ‘será’ criativo, porque a vontade é a posição da realização, posição de uma operação de realizar algo futuro”²⁵⁰.

Pela vontade, desse modo, opera-se a determinação do Eu, ela “determina o sujeito como aquele que tem uma determinada meta duradora”²⁵¹. Para a personalidade, de fato, chegar a constituir-se, o Eu deve ser mantido por uma certa habitualidade de ações. Isso não significa, porém, que a vontade não seja livre. Para Husserl, a vontade é um modo em particular dos atos espontâneos da consciência que são fundados naquilo que ele denomina “Reino da Liberdade”. Ele reserva, assim, para descrever o espírito, uma forma diferente de causalidade definida como motivação. “A nossa vontade, como todos os atos da consciência é, pois, motivada, ou seja, despertada por alguma motivação, que é o tipo da causalidade no âmbito espiritual”²⁵².

Entretanto, a teleologia que atua na vontade não pertence somente ao âmbito individual. Ela manifesta-se no indivíduo, mas está ligada, por essência, a uma finalidade mais eminente que inclui toda a humanidade. Aqui, portanto, entra a teleologia no sentido histórico. Husserl, com efeito, decide no texto *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, que consiste na sua última obra – publicada postumamente – trazer para o campo de investigação da fenomenologia, pela primeira vez, preocupações e considerações de ordem histórica e cultural. Esse trabalho, com efeito, distingue-se em relação aos demais textos do filósofo pelo fato de tratar diretamente da questão da história europeia. Mais precisamente, da história das ciências europeias sob o ponto de vista teleológico de seu desenvolvimento.

Mas, como o título do livro indica, Husserl irá abordar a questão histórica a partir do conceito de *crise*, ou seja, uma crise detectada na perda do sentido teleológico que liga a humanidade europeia no processo do seu desenvolvimento racional. Segundo Husserl, as ciências europeias, desde a modernidade até os dias

²⁵⁰ Idem, p. 348

²⁵¹ Idem, p. 349

²⁵² Idem, p. 351

atuais, atravessam uma grave crise de sentido, uma crise, sobretudo, de caráter existencial, que afeta a cultura e a humanidade europeia, fazendo-a perder, do ponto de vista científico, a capacidade de fornecer um sentido para a existência humana.

No ponto de vista adotado por Husserl, a crise teria se desencadeado na modernidade, com a revolução científica no século XVII, e se estendido até a contemporaneidade. No que consiste, porém, a revolução das ciências modernas? Qual o seu significado na história do pensamento ocidental? O espírito científico moderno caracteriza-se por uma nova ideia de objetividade. Ele deseja alcançar a completa exatidão na descrição do mundo natural e, para isso, assimila a totalidade do ser a dados matemáticos ou físico-químicos com o fim de obter explicações absolutamente conclusivas. Os resultados técnicos obtidos por tais ciências acabam por legitimar o seu método de pesquisa e as suas concepções.

A crise assim, na concepção husserliana, começa com a atitude da busca pela objetivação, mas adquire um caráter existencial, o que quer dizer que as ciências, reduzindo o mundo ao conjunto dos fatos para poder medi-lo, quantificá-lo, determiná-lo, perdem de vista a subjetividade e já não se tornam mais capazes de dar um significado para a existência humana. Segundo Husserl, desde que as ciências naturais assumiram, nas origens da modernidade, este novo modelo de cientificidade, o de ciência objetiva-experimental, elas abandonaram o sentido filosófico-teleológico que havia na antiguidade, embutido no pensamento grego. Para Husserl, a filosofia constitui uma cultura da razão, e a Europa, eminentemente filosófica desde suas origens, representa o movimento cultural que desenvolve, teleologicamente, a ideia infinita de razão até sua realização última – a de uma humanidade universal e autêntica.

A crise, por conseguinte, é um desvio, um desencaminhamento em relação a este itinerário racional tomado pela filosofia. Trata-se, portanto, de um transvio na própria teleologia condutora da razão filosófica. A ciência matemática da natureza, que surge com Galileu, é a representante máxima desse desvio, dessa usurpação de sentido da filosofia, à medida que ela se converte em naturalismo, empirismo, positivismo, e tende a reduzir todo ser, natureza e subjetividade, à noção pobre e restrita de objeto. Não se trata, porém, de um problema meramente teórico. Quando Husserl fala de uma crise *existencial*, ele deixa subentendido que a crise não tem repercussão apenas no âmbito intelectual das ciências, mas que afeta de maneira contundente a cultura e a humanidade europeia como um todo. É uma crise epistemológica e cultural que faz a humanidade abandonar gradualmente, de acordo

com Koyré, “todas as considerações baseadas em conceitos de valor, como perfeição, harmonia, significado e objetivo”, efetuando assim, do ponto de vista científico, uma “completa desvalorização do ser, o divórcio do mundo do valor e do mundo dos fatos”²⁵³.

Como a ciência, no sentido técnico, estuda um recorte do ser, ela perde o senso de totalidade. Ela não mais possui uma visão filosófica, de conjunto, que possa fundamentá-la. O conceito de crise é usado, nesses termos, para designar o fato de que as ciências naturais vieram a perder assim o seu genuíno caráter científico. Isso acontece gradativamente ao longo da história, mesmo apesar de todo o notável sucesso da técnica científica, dos avanços e progressos tecnológicos. Como salienta Morujão, enquanto que a “legitimidade do método e a evidência da problemática tornam a ciência inatacável, o mesmo não acontece quanto à sua função na crise da nossa cultura”²⁵⁴. Os aspectos dessa crise, portanto, não se referem ao rigor teórico e ao êxito prático dos resultados das ciências, que, com efeito, estão fora de discussão.

Como diz Husserl: “A crise de uma ciência não indica senão o fato de que o real caráter científico, o modo, em absoluto, pelo qual as ciências estabelecem sua tarefa e desenvolvem uma metodologia para ela, tornaram-se questionáveis”²⁵⁵. A interpretação, feita na *Krisis*, busca evidenciar o motivo dessa crise, atribuindo-a ao advento do positivismo. O positivismo está inclinado a reduzir a ideia de ciência em geral à de simples ciência empírica. Ele empenha-se num tipo de redução naturalista que assimila a ideia de “ciência” a uma acepção particular e restrita, como ciência meramente factual.

A racionalidade, a partir dessa concepção, fica limitada assim ao seu mero potencial de aplicação técnica, sendo considerada e avaliada como tal apenas sob esse critério. Assim, a ideia que o positivista apresenta como ciência, escreve Husserl, tem sérias implicações em toda a cultura europeia: ela afeta, justamente,

o que a ciência em geral significou e pode significar para a existência humana. A exclusividade com a qual, na segunda metade do século 19, a completa visão de mundo dos homens

²⁵³ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. – 4º.ed. – Forense Universitária, 2006, p. 6.

²⁵⁴ MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. - Sep., 1994), pp. 261-275, p. 262.

²⁵⁵ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, husserliana*, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956, p. 80. “Die Krisis einer Wissenschaft besagt doch nichts minderes, als dass ihre echte Wissenschaftlichkeit, dass die ganze Weise, wie sie sich ihre Aufgabe gestellt und dafür ihre Methodik ausgebildet hat, fraglich geworden ist”.

modernos deixou-se determinar pelas ciências positivas e cegar pela “prosperidade” que estas produzem, significou um indiferente afastamento das questões que são decisivas para uma genuína humanidade. Ciências de orientação meramente factual produzem homens de orientação meramente factual²⁵⁶.

A tendência que, nesse sentido, se estabelece, é de uma sobrevalorização da racionalidade técnica, sobretudo nos anos que se seguem à Primeira Guerra Mundial. O problema da crise, portanto, não pode se dissociar do contexto estrutural em que foi pensado por Husserl. A preocupação dele com relação à história europeia data do período histórico em que a Alemanha encontrava-se sob a dominação do regime Nacional-Socialista. Paul Ricœur assinala, com efeito, que “a situação política da Alemanha nessa época está visivelmente sob o pano de fundo de todo este curso de pensamento: nesse sentido pode-se bem dizer que é o trágico mesmo da história que levou Husserl a pensar historicamente”²⁵⁷. Tendo-se, aliás, em consideração que o filósofo foi perseguido pelos nazistas por ser judeu.

Husserl, assim, vê-se autorizado a propor que a crise das ciências, na verdade, corresponde a uma crise da cultura e da humanidade europeia como um todo. E que se trata, em última instância, de uma crise da própria razão. Conforme dito, a história é uma história da razão humana, enquanto tal, ela obedece a uma teleologia imanente na qual se acha orientada na direção de um desenvolvimento histórico infinito. Há, na visão de Husserl, uma meta derradeira que orienta os acontecimentos filosóficos e científicos da civilização ocidental, desde os primórdios da filosofia na Grécia antiga, rumo à constituição do *telos* espiritual do homem que é o estabelecimento de um saber absoluto. A finalidade última que reside em tal movimento teleológico é a plena realização daquilo que constitui a definição mesmo do homem: a razão.

A qualidade de homem é essencialmente de ser homem em grupos humanos ligados pela descendência e pelas relações sociais; e se o homem é um ser racional (*animal rationale*), ele não o é senão na medida em que toda sua humanidade é uma humanidade segundo a

²⁵⁶ “(...) was Wissenschaft überhaupt, dem menschlichen Dasein bedeutet hatte und bedeuten kann. Die Ausschliesslichkeit, in welcher sich in der 2. Hälfte des 19. Jahrhunderts die ganze Weltanschauung des modernen Menschen von den positiven Wissenschaften bestimmen und von der ihr verdankten „prosperity“ blenden liess, bedeutete ein gleichgültiges Sichabkehren von den Fragen, die für ein echtes Menschtum die entscheidenden sind. Blossse Tatsachenwissenschaften machen blossse Tatsachenmenschen” (idem, p. 82).

²⁵⁷ RICOEUR, Paul. *Husserl et le sens de l'Histoire. Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l'Histoire (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316, p. 281. “(...) la situation politique de l'Allemagne à cette époque est visiblement à l'arrière-plan de tout ce cours de pensée: en ce sens on peut bien dire que c'est le tragique même de l'histoire qui a incliné Husserl à penser historiquement”.

razão – em que ela é orientada, seja de maneira latente para a razão, seja manifestamente para a entelêquia que, uma vez vinda a si mesma e tornada manifesta por si mesma, *conduz doravante* conscientemente o devir humano. Filosofia e ciência seriam desde então *o movimento histórico pelo qual se revela a razão universal, “inata” à humanidade como tal*²⁵⁸.

A razão é uma tarefa infinita que a filosofia deve incumbir-se de realizar. Na medida em que ela unifica todos os conhecimentos, “é compreendida dinamicamente como um ‘devir racional’; ela é ‘a vinda da razão a ela mesma’”²⁵⁹. Assim, quando o homem empenha sua vida na realização da razão – ele responde à vocação que lhe é mais originária. Sua vida individual passa então a confundir-se com a história da humanidade, caminhando junto com ela numa mesma direção. A história é, assim, inteligível a partir da teleologia que lhe é inerente. Ricœur esclarece, a esse propósito, que filosofia da história e teleologia constituem conceitos sinônimos.

a história não se empresta a uma reflexão filosófica a não ser por intermédio de sua *teleologia*: ela aparece implicada por um tipo original de estrutura racional que, precisamente, exige uma história. Não há reflexão direta sobre a história como fluxo de *eventos*, mas indireta como *advento* de um sentido. Assim, ela é uma função da razão, seu modo próprio de realização²⁶⁰.

Husserl, ao assumir o ponto de vista da história da filosofia, vê destinada a esta última a finalidade de alcançar uma totalidade de compreensão a partir de uma perspectiva infinita que só compete a ela tomar, na medida em que se converte numa ciência universal. Quando o filósofo, porém, fala de Europa, ele não está se referindo a um território cindido geográfica e culturalmente do resto da humanidade. Antes, ele se refere ao sentido imanente do desenvolvimento do saber europeu que cria laços entre todos os homens e os une em direção a um objetivo comum e universal. A filosofia, na

²⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, husserliana*, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956, p. 92. “Menschentum überhaupt ist wesensmässig Menschsein in generativ und sozial verbundenen Menschheiten, und ist der Mensch Vernunftwesen, (*animal rationale*), so ist er es nur, sofern seine ganze Menschheit Vernunftmenschheit ist — latent auf Vernunft ausgerichtet oder offen ausgerichtet auf die zu-sich-selbst gekommene, fürsichselbst offenbar gewordene und nunmehr in Wesensnotwendigkeit das menschheitliche Werden *bewusst leitende* Entelechie. Philosophie, Wissenschaft wäre demnach *die historische Bewegung der Offenbarung der universalen, dem Menschentum als solchem „eingeborenen“ Vernunft*”.

²⁵⁹ RICOEUR, Paul. *Husserl et le sens de l'Histoire. Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l'Histoire (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316, p. 296. “La raison est comprise *dynamiquement* comme un ‘devenir-rationnel’; elle est ‘la venue de la raison à elle-même’”.

²⁶⁰ “(...) l’histoire ne se prête à une réflexion philosophique que par l’intermédiaire de sa *téléologie*: elle apparaît impliquée par un type original de structure rationnelle qui, précisément, exige une histoire. Il n’y a pas de réflexion directe sur l’histoire comme flux d’*événements*, mais indirecte comme *avènement* d’un sens. Par là elle est une fonction de la raison, son mode propre de réalisation” (idem, p. 289).

medida em que representa a aptidão para esse saber, “é a ‘entelêquia inata’ da Europa, o ‘proto-fenômeno’ de sua cultura (...) ela é o telos da ciência da totalidade do ser”²⁶¹.

Para Husserl, assim, não importa o quanto as nações europeias possam estabelecer relações de inimizade. Nenhum conflito entre elas exclui o fato de que, no plano interno, existe uma familiaridade essencial que atravessa a todas, superando as diferenças nacionais, e que permite que elas coexistam, essencialmente, ligadas por um sentimento comum de irmandade, de pertencimento a uma mesma pátria e a um mesmo destino. A crise, portanto, não é senão o sintoma de um desvio fundamental dessa teleologia inata.

Para que a desordem da “crise” hodierna possa ser concebida, o *conceito Europa* deve ser elaborado enquanto *teleologia histórica de finalidades infinitas da razão*, deve ser mostrado como o “mundo” europeu nasceu de ideias da razão, ou seja, do espírito da Filosofia. A “crise” pode, então, tornar-se clara como *o aparente fracasso do Racionalismo*. A razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém – como foi dito –, não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua *alienação*, na sua absorção no “naturalismo” e no “objectivismo”²⁶².

Nessa interpretação histórica de Husserl, a crise que hoje afeta o Racionalismo tem suas origens no Renascimento. Assiste-se, nesse período, a uma desvalorização do estilo medieval de existência em favorecimento de um novo modelo de humanidade, copiado da Antiguidade greco-romana. O caráter que define o homem da Renascença é a busca por uma razão pura, extraída da filosofia, que fosse absolutamente livre dos mitos da tradição para explicar o mundo racionalmente, com base apenas na pesquisa científica. Para Cambi, trata-se de uma tendência ideológica e cultural que emerge na modernidade e que opera uma dupla transformação:

primeiro, de laicização, emancipando a mentalidade – sobretudo das classes altas da sociedade – da visão religiosa do mundo e da vida humana e ligando o homem à história e à direção do seu processo (a liberdade, o progresso); segundo, de racionalização, produzindo uma revolução profunda nos saberes que se legitimam e se organizam através de um livre uso da razão, a qual segue apenas seus vínculos internos (sejam eles lógicos ou científicos, isto é, analíticos ou experimentais) (...) Será o iluminismo (...) com sua oposição à

²⁶¹ “La philosophie est l’‘entéléchie inée’ de l’Europe, le ‘proto-phénomène’ de sa culture (...) elle est le télos de la science du tout de l’être” (idem, p. 291).

²⁶² *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia / Universitas Olisiponensis, Phainomenon / Clássicos de Fenomenologia, Lisboa, 2006, pp. 119-152, p. 51.

metafísica e seu vínculo estreitíssimo com a ciência e o seu *iter* lógico e experimental²⁶³.

Na medida, assim, em que surge o conceito positivista de ciência, as questões especificamente metafísicas como “razão absoluta”, “teleologia”, o problema relativo ao “sentido do mundo”, caem em descrédito, são menosprezados e relegados ao esquecimento como não compatíveis com a nova ideia de racionalidade.

O homem, levando essa tendência ao limite, perde afinal a fé na filosofia como capaz de conduzi-lo à realização do saber absoluto. O ideal de um método filosófico universal, suposto de fundamentar todas as ciências, logo desabou. Acreditou-se, então, que o único método que poderia alcançar tal êxito, de maneira indubitável, seria o das ciências positivistas. Essas ciências, em breve, passaram a se especializar cada vez mais nas suas áreas, adquirindo cada vez mais o caráter técnico-racional em detrimento daquele caráter propriamente filosófico. “Assim, a filosofia transforma-se em problema para si mesma e assiste-se a um crescimento prodigioso das ciências positivas, cultivadas por especialistas cada vez mais alheios aos problemas filosóficos”²⁶⁴.

Como nasceu esse ideal de racionalidade positiva e como ele veio a se estabelecer? Um passo decisivo, nesse sentido, foi dado por Galileu, no seu projeto de matematização da natureza. A meta científica de Galileu incluía interpretar a natureza em termos puramente matemáticos, relegando as qualidades sensíveis do mundo à condição de mera aparência. Ele inverte assim a concepção da metafísica de Aristóteles de que a verdade é dada pela experiência dos sentidos. Como descreve Gusdorf:

As matemáticas são a verdade do real: tal é a fórmula da revolução galileana. A verdade, segundo a doutrina de Aristóteles, se revelava ao homem na percepção sensível. Ora, a evidência dos sentidos desmente o rigor matemático; ela é permeável a todas as potências enganosas, às imaginações individuais ou coletivas. A estas ilusões e fantasmas se opõe doravante a luz fria da razão, que dissipa as miragens para reencontrar a ordem universal e inteligível sob a confusão. A verdade não será mais a doação originária do mundo ao pensamento; o pensamento toma o mundo à distância para o decifrar, numa segunda leitura, ao preço de uma forma de desnaturalização. É preciso distinguir, entre os caracteres aparentes dos objetos, aqueles que pertencem à essência inteligível, e aqueles que não tem senão uma significação accidental e derivada. A operação do conhecimento

²⁶³ CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999, pp. 197-198.

²⁶⁴ MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. - Sep., 1994), pp. 261-275, p. 262

aparece como uma geometria em ação, que distingue entre as qualidades primeiras e inteligíveis do objeto, e as qualidades segundas, que saem da constituição de nossa sensibilidade²⁶⁵.

O projeto de objetivação do mundo encontra nessa ocasião sua culminância histórica. Para Husserl, Galileu é um gênio descobridor e encobridor ao mesmo tempo, pois, na mesma proporção em que ele descobre um cosmos ordenado por leis gerais, ele encobre a natureza concebendo-a como uma matemática encarnada. Assim, a consolidação da física matemática – que vai de Bacon a Galileu, de Descartes a Newton – é o projeto de uma extrema racionalização do saber. Passa-se, então, a compreender a natureza como pura extensão suscetível de ser explicada, exaustivamente, pela geometria. Wolff salienta que a natureza, concebida nesses termos,

não é senão corpo (...) está, aliás, sempre ao mesmo tempo “fora de si mesma”, por assim dizer, no sentido de que todas as suas partes são exteriores umas às outras, *partes extra partes* – é o que chamamos espaço, ou antes, “extensão”. Há uma única matéria, idêntica em toda parte e perfeitamente homogênea. O conhecimento dela pode ser claro e distinto, com a condição de reduzi-la às leis universais da transmissão e da conservação do movimento, que podem ser exprimidas matematicamente como relações entre grandezas²⁶⁶.

Outra importante consequência da objetivação matemática da natureza é que ela implica, de modo radical, a substituição da ideia de teleologia ou causa final, de Aristóteles, pela compreensão do movimento natural apenas no sentido de deslocamento. Assim, para Galileu, a natureza pode ser inteiramente geometrizada pela física, ela pode ser descrita matematicamente nos seus pormenores, uma vez submetida aos cálculos do cientista. Por conseguinte, “nada mais há na natureza do que esses corpos sem mistério, não há almas hierarquizadas, nada de qualidades ocultas, nada de finalidade, nada de obscuro ou confuso, isto é, nada que não seja racionalmente

²⁶⁵ GUSDORF, Georges. *Les sciences humaines et la pensée occidentale. III: La révolution galiléenne. Tome I*. Paris: Les Éditions Payot, 1967, p. 120. “Les mathématiques sont la vérité du réel : telle est la formule de la révolution galiléenne. La vérité, selon la doctrine d’Aristote, se révélait à l’homme dans la perception sensible. Or l’évidence des sens dément la rigueur mathématique; elle est perméable à toutes les puissances trompeuses, aux imaginations individuelles ou collectives. A ces illusions et fantasmes s’oppose désormais la lumière froide de la raison, qui dissipe les mirages pour retrouver l’ordre universel et intelligible sous la confusion. La vérité ne sera plus la donation originaire du monde à la pensée ; la pensée tient le monde à distance pour le déchiffrer, en seconde lecture, au prix d’une sorte de dénaturation. Il faut distinguer, parmi les caractères apparents des objets, ceux qui tiennent à l’essence intelligible, et ceux qui n’ont qu’une signification accidentelle et dérivée. L’opération de la connaissance apparaît comme une géométrie en action, qui distingue entre les qualités premières et intelligibles de l’objet, et les qualités secondes, relevant de la constitution de notre sensibilité”.

²⁶⁶ WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. pp. 52-53.

pensável”²⁶⁷. O mundo inteiro, incluindo os seres vivos, é concebido então “como uma imensa máquina regulada por mecanismos”²⁶⁸.

De acordo com Cambi, “a matemática é indicada como a *regula ad directionem ingenii* e as ciências devem encontrar espaço na escola, não mais como ciências dedutivas e filosóficas (à maneira aristotélica), mas como ciências empíricas e experimentais”, logo, isso vem impor a toda a ciência “um modelo de racionalidade que determina comportamentos intelectuais diferentes daqueles que predominavam no humanismo clássico”²⁶⁹.

Leibniz, mais tarde, assumindo essa tendência de pensamento, sonha em resolver todos os problemas de fato (*matters of fact*) em termos puramente lógicos. Laplace, por sua vez, projeta reduzir toda natureza a um conjunto de relações mensuráveis, determináveis e previsíveis segundo fórmulas matemáticas exatas. A natureza inteira seria uma espécie de laboratório para o físico. Laplace conjectura até mesmo sobre a possibilidade de um vasto intelecto, chamado por ele de intelecto-demônio, que, onisciente, seria capaz de conhecer, em dado momento, o conjunto de todas as forças mecânicas que atuam no universo, que conheceria a totalidade do tempo, podendo prever e controlar o futuro.

Para Husserl, a obsessão da ciência moderna por tal modelo de objetividade obriga-a a assumir um ponto de vista reducionista e empobrecedor do significado pleno do mundo. A subjetividade humana perde também a capacidade de compreender a si mesma, na medida em que tende a aplicar ao *mundo em geral* apenas as categorias *regionais* da física-matemática, e interpreta, desse modo, o conjunto do ser apenas sob o modelo da matéria. De fato, essa ontologia é adotada, como teoria de fundo, em todas as ciências naturais, refletindo-se inclusive no psicologismo, com os empiristas ingleses, os quais buscam estudar o pensamento a partir da noção de causalidade psíquica copiada da categoria de causalidade material. “A distância entre o sensível e o inteligível deixa de se manter. A natureza é unificada e uniformizada e considerada um universo matemático”²⁷⁰.

De acordo com Koyré, a revolução científica e filosófica da modernidade

²⁶⁷ Idem, p. 53.

²⁶⁸ Idem, p. 53.

²⁶⁹ CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999, pp. 209-210.

²⁷⁰ MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. - Sep., 1994), pp. 261-275, p. 265.

causou a destruição do Cosmos, ou seja, o desaparecimento dos conceitos válidos, filosófica e cientificamente, da concepção do mundo como um todo finito, fechado e ordenado hierarquicamente (...) e a sua substituição por um universo indefinido e até mesmo infinito que é mantido coeso pela identidade de seus componentes e leis fundamentais, e no qual todos esses componentes são colocados no mesmo nível de ser²⁷¹.

Quando Koyré se refere a esse nivelamento ontológico, ele remete ao fato de que a física-matemática reduz a totalidade do mundo à pura extensão, ou seja, apresenta a natureza como um espaço homogêneo passível de ser determinado e submetido aos cálculos e medições do geômetra. Essa concepção diz que há, por trás dos fenômenos, um substrato de verdades em si, de ordem lógico-matemática, e que todo o resto, as coisas sensíveis, visuais, táteis, sonoras, gustativas, não passam de um revestimento ilusório que encobre o ser verdadeiro, elas não têm, portanto, valor algum de objetividade. Logo, devem ser abstraídas de toda consideração teórico-científica.

No entanto, a fenomenologia inaugurada por Husserl levanta várias e sérias objeções contra este modelo de objetividade adotado pelas ciências naturais. A proposta de Husserl, na *Krisis*, é examinar tal modelo sob o ponto de vista de seu estabelecimento histórico, assumindo já, de saída, que ele operou uma profunda ruptura com a teleologia inata que animava a pesquisa filosófica desde a antiguidade. Essa ruptura operada pela Revolução Científica, porém, é parte de uma transformação muito mais ampla e radical, já que a modernidade rompe, em certo sentido, com a própria *paideia* grega, entendida nessa acepção que lhe confere Jaeger de ser uma unidade de sentido, que incluía civilização, cultura, educação, literatura, tradição, arte, a qual, no passado helenístico, movia a “própria história da Grécia na realidade concreta do seu destino vital”, ou seja, a “formação de um elevado tipo de Homem”²⁷².

Para Husserl, o naturalismo (o conjunto das ciências naturais ou empíricas) comete dois erros de princípio: ele negligencia a subjetividade constituinte e confunde ciência em geral com ciência lógico-objetiva. Com relação ao primeiro erro, é apontado que a ciência, na sua obsessão pela objetividade, esquece que todo objeto está referido, por essência, a um sujeito, ou melhor, é a subjetividade constituinte que dá ao objeto o seu sentido de objeto. Há uma função fundamental desempenhada pela

²⁷¹ KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. – 4º.ed. – Forense Universitária, 2006, p. 6.

²⁷² JAEGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. – 3º. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1994, p. 7.

consciência: é ela que constitui todo conhecimento. Não há como abolir a subjetividade das ciências, uma vez que todo valor de objetividade dado ao mundo tem sua origem na própria subjetividade. Como Husserl adverte:

Só um radical questionar retrospectivo *pela* subjetividade (...) *em última instância* geradora de toda a validade do mundo com o seu conteúdo, em todos os seus modos, científicos e pré-científicos, bem como pelo *que* e o *como* das realizações da razão – só um tal questionar pode tornar a verdade objetiva e alcançar o *sentido último do ser* do mundo. Ou seja, o primeiro em si não é o ser do mundo na sua obviedade inquestionada, e não se deve levantar a questão meramente sobre aquilo que objetivamente lhe pertence; o *primeiro em si* é, ao contrário, a *subjetividade* e, na verdade, a subjetividade *como* ingenuamente pré-doadora do ser do mundo e, depois, *como* aquela que racionaliza ou, o que é o mesmo: que objetiva²⁷³.

O segundo erro, por sua vez, é acreditar que a ciência objetiva esgota todas as possibilidades de ciência. Husserl assinala que o mundo da vida (*Lebenswelt*) é anterior a todas as formulações teóricas e, por isso mesmo, ele é irreduzível às categorias tradicionais da ciência. Este mundo, no entanto, possui uma evidência originária a partir da qual se fundam todos os tipos de inteligência científica: matemática, lógica, natural, positiva, etc. “Uma teoria objetiva no seu sentido lógico (...) radica no mundo da vida, funda-se neste, nas evidências originárias que dele fazem parte”²⁷⁴. O que Galileu havia pensado como qualidades primárias, as qualidades físico-matemáticas, são na verdade fundadas no mundo da experiência sensível, e não o contrário.

Para Husserl, portanto, a tarefa lógico-objetiva é só uma dentre as várias possibilidades de se constituir um conhecimento científico, de onde impõe-se a necessidade de uma ciência que seja reservada para o mundo não-teórico. Como ele salienta,

nunca se questiona cientificamente a maneira como o mundo da vida funciona em permanência como plano de fundo, como as suas múltiplas validades pré-lógicas são fundamentadoras para as verdades lógicas, as verdades teóricas. E talvez a cientificidade, que este mundo da vida, como tal e na sua universalidade, exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógico-objetiva, e que, como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja o de uma cientificidade menor, mas superior²⁷⁵.

²⁷³ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. Tradução de Diogo Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012, p. 55.

²⁷⁴ Idem, p. 105.

²⁷⁵ Idem, p. 101.

O problema, assim posto, para Husserl, consiste na possibilidade de uma ciência filosófica que não seja redutora e empobrecedora do sentido do mundo. Ele está atrás de uma filosofia fenomenológica que possa restabelecer as conexões perdidas entre a racionalidade e o mundo da vida. As ciências tradicionais, baseadas na lógica e no intelectualismo objetivista, não podem satisfazê-lo nesse sentido. Concepções como de “mundo da vida”, “mundo circundante”, permitem precisamente repensar a questão da ciência e a possibilidade de superação da crise. O que está implicado nesses conceitos é que o mundo pré-dado, o mundo da práxis cotidiana, da cultura, da educação, da civilização, é irreduzível à ciência lógico-objetiva e reivindica um novo tipo de cientificidade.

A crise, portanto, é referida por Husserl no seu sentido terminológico de origem: ἀποκρίνομαι – verbo grego que é usualmente traduzido por *responder*. O momento de crise, portanto, é um momento de resposta, de decisão, é um momento crucial. É oportuno observar que o estudo do mundo da vida requer, justamente, uma fenomenologia transcendental, como medida de superação da crise filosófica. É preciso fazer o retorno radical ao estudo da consciência pura, tal como o esforço de volta ao *ego cogito* enpreendido antes por Descartes. O intuito é não perder de vista, em absoluto, que a consciência transcendental é a instância fundadora de todo ser, e que mesmo toda natureza, toda objetividade natural, estão referidas a ela, na medida em que recebem por ela seu sentido.

Impõe-se, nesse sentido, a necessidade de uma recondução à consciência transcendental. Essa recondução só pode ser efetuada através do método fenomenológico, o qual exige que se comece com uma suspensão de todos os juízos da atitude natural e a ausência de todos os pressupostos, para descrever a consciência do ponto de vista transcendental puro. A recomendação de Husserl é tomar o “ser” do mundo, afinal, apenas na medida em que ele “finca suas raízes na subjetividade transcendental”²⁷⁶. Sua suposição é a de que é possível reaver o sentido teleológico da existência, justamente, a partir do retorno à consciência que é doadora de todo sentido, sabendo-se, pois, que “*não há jamais qualquer objeto existente em si que não diga respeito à consciência e ao eu da consciência*”²⁷⁷.

²⁷⁶ HUSSERL, Edmund. *Cartesianische Meditationem und pariser vorträge, husserliana*, Den Haag: Martinus Nijhoff, Husserliana, 1973b. t. 1, p. 164. “(...) die der wesensmäßigen Verwurzelung jeder objektiven Welt in der transzendentalen Subjektivität genügt”.

²⁷⁷ “Niemals ist ein sich an Seiender Gegenstand ein solcher, den Bewusstsein und Bewusstseins-Ich nichts anginge” (idem, p. 164).

CAPÍTULO 2 – HEIDEGGER E A ELABORAÇÃO DA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

Vimos que a questão do ser em Husserl caminha junto com os quatro referenciais descritos no capítulo anterior. Acreditamos estar autorizados a supor que a recepção da ontologia husserliana, em Heidegger, ocorre em relação a esses quatro critérios chave, e por isso decidimos organizar este capítulo de acordo com eles. Vamos nos orientar na leitura de Heidegger, portanto, a partir de uma orientação explícita pelos referenciais fenomenológicos. O capítulo que se segue será dividido assim em quatro seções, com seus respectivos tópicos, onde em cada parte procuraremos analisar como Heidegger adapta a fenomenologia de Husserl à ontologia para atender ao objetivo de tornar possível fazer a pergunta e a investigação sobre o sentido do ser.

Seção 1

3º referencial: a Redução Fenomenológica

1.1 – A pergunta pelo sentido do ser

Heidegger se propõe, logo de saída, um retorno radical à pergunta sobre o sentido do ser. O objetivo de seu tratado *Ser e Tempo* é permitir a elaboração concreta dessa pergunta. A necessidade de repetição explícita da ontologia se justifica pelo fato de que, há muito, o pensamento filosófico acredita estar familiarizado e entender o significado da expressão “ente”, mas termina dando-se conta de que se trata da noção mais ambígua e obscura. E que, desde a antiguidade até hoje, a questão sobre *o sentido do ser* não foi sequer apropriadamente colocada.

Para Heidegger, a referida pergunta, além disso, foi *esquecida* com o estabelecimento da metafísica na história ocidental. Embora os gregos já houvessem feito a interrogação ontológica fundamental, a filosofia que se seguiu empenhou-se em encobri-la, em vulgarizá-la. Por isso, nossa época julga-se dispensada de efetuar quaisquer esforços para repetir a pergunta pelo sentido do ser e tem “na conta de um

progresso a reafirmação da ‘metafísica’²⁷⁸. Necessário lembrar, pois, que essa tendência constitui uma espécie de dogma que considera vazio e supérfluo o problema ontológico, permitindo sua omissão.

Sob que circunstâncias, porém, esse dogma foi instaurado? Heidegger alega haver três preconceitos principais que atuaram em tal encobrimento:

- 1) “O ‘ser’ é o conceito mais universal”;
- 2) “Ser’ é um conceito indefinível”;
- 3) “O ‘ser’ é o conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo”²⁷⁹;

O primeiro desses motivos refere-se à absoluta universalidade do conceito “ser”, o qual ultrapassa toda definição genérica e parece prescindir de explicação, pois já é entendido em qualquer proposição sobre o ente. Heidegger, contudo, adverte que tal entendimento não esclarece de forma alguma o que seja o conceito de ser, “de sorte que toda discussão ulterior se faz desnecessária. Ao contrário, o conceito do ‘ser’ é o mais obscuro”²⁸⁰.

O segundo dos motivos, o de ser indefinível, resulta da própria universalidade do conceito. De onde não é permitido à filosofia determinar o conceito de ser, pois para isso seria necessário recorrer a algo mais universal do que ele, o que, por princípio, é impossível. O modelo lógico de definição por gênero e espécie não se aplica no caso desse conceito. Mas de acordo com Heidegger, “a indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige”²⁸¹.

O último dos motivos refere-se ao preconceito de que um *entendimento a priori do ser* já está incluído em todo comportamento que se assume junto ao ente. Ser é um conceito que-pode-ser-entendido-por-si-mesmo (*Selbsverständlichkeit*), quer dizer, todo mundo sabe o que significa com a expressão “ser”: S é P, e isso parece eliminar a necessidade de demais explicações. Heidegger, entretanto, busca mostrar que o entendimento prévio implica ao mesmo tempo o fato de que o sentido do ser está “encoberto na obscuridade”²⁸² e pede elucidação. O termo *Selbsverständlichkeit*,

²⁷⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 33.

²⁷⁹ Idem, pp. 35-37-39

²⁸⁰ Idem, p. 37

²⁸¹ Idem, p. 39

²⁸² Idem, p. 39

segundo Waelhens, tem para Heidegger “um sentido pejorativo, pois designa não o que é evidente, mas aquilo que se faz passar por evidente na ausência de meios de prova”²⁸³.

Com o conjunto dessas razões levantadas pela tradição metafísica, somos tentados a pensar que a pergunta pelo sentido do ser não apenas carece de resposta, mas parece lhe faltar até mesmo um caminho possível. Heidegger esforça-se em mostrar que a tradição está errada. A pergunta ganha adequada transparência caso tenhamos em conta o *sentido* da atitude *perguntar*. Deve-se determinar a estrutura formal da pergunta pelo ser antes de tentar respondê-la.

Heidegger define a pergunta como busca, enquanto tal, ela se orienta em direção a um *buscado*, tornando-se uma investigação. A busca atinge sua meta quando conhece acerca do *buscado* aquilo que lhe caracteriza, “o que é”, “de que modo é”, e assim consegue fixá-lo numa determinação conceitual. Queremos tornar acessível *aquilo a que se pergunta por* na questão ontológica. O buscado é o sentido do ser dos entes. Mas acontece de vermo-nos diante de um grande número de entes sem saber ao certo por onde começar.

Damos o nome de “ente” a uma multiplicidade deles e em diversos sentidos. Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e no ser-assim, na realidade, na subsistência, no consistente, na validade, no *Dasein*, no “dá-se”. Em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? Qual é esse ente exemplar e em que sentido ele tem uma precedência?²⁸⁴

Pela citação acima, percebemos de início que há vários *candidatos* aptos a ser o ponto de partida da investigação. Não devemos esquecer um detalhe, todavia, que no caso da pergunta ontológica, quando o *buscado* é o sentido do ser, estamos diante de algo peculiar: aquele que busca, o *perguntante*, participa ele próprio do objeto que é buscado. Perguntar pelo ser dos entes é um comportamento que um ente em particular assume, e o fato de ser o *perguntante* da pergunta já lhe coloca ao mesmo tempo em posição privilegiada dentre os demais entes. “Enquanto comportamento de um ente, do perguntante, o perguntar tem um caráter próprio do ser”²⁸⁵. E aquele que adota a atitude da pergunta não pode ser outro senão o ente que nós mesmos somos.

²⁸³ WAELHENS, 1954, p. 5 *apud* ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011, pp. 87-88.

²⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 45.

²⁸⁵ Idem, p. 41

Heidegger reserva o termo *Dasein* para a designação desse ente “que nós, os perguntantes, somos cada vez nós mesmos”²⁸⁶. Ele, que faz a pergunta, é um ente privilegiado porque nele o ser está sempre em questão para si mesmo. Isso constitui motivo, portanto, para que exerça a função de ente perguntável em primeiro lugar? A argumentação que se segue deixa claro que sim. Heidegger irá justificar a precedência do *Dasein* na pesquisa porque ele possui justamente um entendimento mediano do ser que torna possível a própria ontologia.

Essa precedência, aliás, se diz de maneira múltipla: tanto sob o aspecto ôntico quanto o ontológico. No plano ôntico porque o *Dasein*, aberto na existência, traz consigo a possibilidade de entender o ente e pode fundar a partir desse comportamento as ciências positivas. Heidegger chama tal entendimento de “*uma determinidade-do-ser do Dasein*”, e com isso assinala que é próprio dele “estar aberto para si mesmo”, “comportar-se desta ou daquela maneira”²⁸⁷, ou seja, ele é um ente que está em jogo para si mesmo. Nessa condição, porém, cabe ao *Dasein* apenas a designação de pré-ontológico, porque ele ainda não desenvolveu uma interrogação teórica sobre o ser dos entes.

Sob o aspecto ontológico, por sua vez, o *Dasein* passa a discutir a questão-do-ser de modo mais originário, ele é capaz de fazer a pergunta fundamental que é “a condição da possibilidade das ontologias, as quais elas mesmas precedem as ciências ônticas e as fundamentam”²⁸⁸. E a referida precedência recebe ainda ampla confirmação do fato de que o *Dasein* se revela como ôntico-ontológico, isto é, pertence-lhe “de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-de-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme-ao-Dasein. Por isso, ele tem uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica de todas as ontologias”²⁸⁹.

Alcançamos, então, discernir o ponto de onde iniciar a investigação proposta. O *Dasein* assume o papel dominante no interior da pergunta que se fez pelo sentido do ser. O fato de ele poder realizar a pergunta já lhe concede a posição principal dentre os entes interrogados, como viemos salientando:

Se a interpretação do sentido de ser é a tarefa a ser executada, o *Dasein* não é somente o ente a ser perguntado em primeiro lugar, é além disso o ente que já se comporta cada vez em seu ser *relativamente* àquilo de que se pergunta, o perguntando, nessa

²⁸⁶ Idem, p. 47

²⁸⁷ Idem, p. 59

²⁸⁸ Idem, p. 57

²⁸⁹ Idem, p. 63

pergunta. Mas, nesse caso, a questão-do-ser nada mais é do que a radicalização de uma tendência-de-ser em essência pertencente ao *Dasein* ele mesmo, isto é, a radicalização do pré-ontológico entendimento-do-ser²⁹⁰.

Falta, no entanto, determinar qual o modo correto de acesso a esse perguntante. E em relação à *correção no modo de acesso*, Heidegger aponta para a necessidade de tomar de saída duas precauções: 1 – o fato de o *Dasein* ser o ente que nos é mais próximo onticamente não implica que seu sentido já esteja disponível de antemão, uma vez que, do ponto de vista ontológico, ele é justamente o ente mais distante; 2 – o fato de o *Dasein* manter-se desde sempre num mediano entendimento do ente não significa que aí, precisamente, resida o fio condutor adequado para levar a cabo a interpretação de seu *ser-próprio*, já que esse entendimento é pré-ontológico e nele o *Dasein* tende a se entender a partir das estruturas categoriais do mundo, encobrindo as que lhe pertencem propriamente.

A despeito de ser onticamente o mais próximo e familiar, ou justo em razão disso, o *Dasein* é ontologicamente o mais longínquo. O que impõe algumas exigências em relação ao modo de acesso e de interpretação referidos a ele. Heidegger reclama pela necessidade de pôr esses modos em relevo com suficiente clareza de maneira que, a partir daí, o *Dasein* possa se mostrar nele mesmo tal como é. Heidegger denomina o estudo de “analítica do *Dasein*”, a qual deve ser persistentemente orientada para a factualidade dele, prestando-se a examinar as estruturas essenciais que lhe pertencem “de pronto e no mais das vezes em sua mediana cotidianidade”²⁹¹.

Resulta claro, por conseguinte, que tais estruturas serão submetidas a uma *interpretação* do ponto de vista da analítica existencial. A descrição das estruturas requer uma exegese daquilo que é descrito, e tudo remete à ideia de que a analítica proposta é, sobretudo, uma *hermenêutica*. De fato, Heidegger assinala que a “fenomenologia do *Dasein* tem o caráter do *ερμηνεύειν* (...) A fenomenologia do *Dasein* é uma *hermenêutica* na significação originária da palavra, que designa a tarefa da interpretação”²⁹².

Aí se anuncia, portanto, o fato de a descrição ontológica adquirir em Heidegger o caráter de “fenomenologia hermenêutica” cujo objeto temático é o sentido do ser. O primeiro ente a ser interrogado nela é aquele ao qual compete, por essência,

²⁹⁰ Idem, p. 67

²⁹¹ Idem, p. 73

²⁹² Idem, p. 127

um entendimento pré-ontológico – o *Dasein* – que já entende desde sempre o que significa com a expressão *ser* e é capaz de indagar sobre seu sentido. O entendimento dele desponta então como a estrutura capital de onde a análise deve partir. Sua precedência ôntico-ontológica na pesquisa vem acompanhada de idêntica precedência na ordem dos entes dados à interpretação. Mostra-se necessária, pois, a aquisição de um método hermenêutico voltado para a interpretação da factualidade em que o *Dasein* se move, e isso na medida em que ele já é dotado de um entendimento prévio do que se passa com ele e com os entes de que se ocupa.

Sempre já imerso na compreensão do ser pelo seu próprio existir fáctico, o homem somente poderá realizar a obra de tirar o ser do esquecimento, interpretando o que ele próprio já compreende de alguma forma. (...) A ontologia fundamental será, portanto, uma fenomenologia hermenêutica, no sentido de interpretação e decifragem da compreensão contida na existência fáctica do homem²⁹³.

Uma fenomenologia, conforme dito, cuja tarefa preliminar é “(...) abrir o acesso ao ente que é interrogado ‘em primeiro lugar’, além de “(...) se assegurar fenomenologicamente do ente exemplar como ponto de partida para a analítica propriamente dita”²⁹⁴. A questão do ser se encaminha daqui, deste “ente interrogável em primeiro lugar”, mas cabe acrescentar que a interpretação hermenêutica evocada acima tem sempre um sentido ampliado. Observa Greisch: Heidegger se refere a ela como *explicitação* onto-hermenêutica das maneiras de ser do ente que é o primeiro intimado na interrogação.

Nós podemos então precisar o caráter da descrição fenomenológica. Heidegger a qualifica de *hermenêutica*, na medida em que se trata da *explicitação* (*Auslegung*) das maneiras de ser do *Dasein*. Aqui nós reencontramos a ligação entre *hermenêutica* e busca *ontológica* já entrevista no curso de ontologia de 1923: “A fenomenologia do *Dasein* é *hermenêutica* no sentido original da palavra, segundo a qual ela designa o trabalho de *explicitação*”²⁹⁵.

²⁹³ ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011, p. 97.

²⁹⁴ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, pp. 179-180. “(...) frayer accès à l’étant qui est interrogé ‘en premier lieu (...) s’assurer phénoménologiquement de l’étant exemplaire comme point de départ pour l’analytique proprement dite”.

²⁹⁵ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 108. “Nous pouvons alors préciser l’allure de la description phénoménologique. Heidegger la qualifie d’*herméneutique*, pour autant qu’il s’agit de l’*explicitation* (*Auslegung*) des manières d’être du *Dasein*. Ici nous retrouvons le lien entre *herméneutique* et recherche *ontologique* déjà entrevu dans le cours d’ontologie de 1923: ‘La phénoménologie du *Dasein* est *herméneutique* au sens originel du mot, d’après lequel il designe le travail de l’*explicitation*’.

Percebe-se já pelo conceito de explicitação, portanto, que a dimensão hermenêutica que o estudo adquire vai além da simples interpretação. Heidegger alarga a concepção de hermenêutica, e se “aceita-se a ampliação do conceito que ele propõe, então é preciso concluir que *Sein und Zeit* é um trabalho de parte em parte hermenêutico”²⁹⁶. Essa hermenêutica é a explicitação dos modos de ser do *Dasein*. Ela está a serviço da ontologia fundamental na medida em que explicita os modos de ser que lhe pertencem originariamente. Mas a ampliação se deve também, afinal de contas, ao fato de Heidegger apontar mais outros dois sentidos que entram na definição geral da metodologia hermenêutica: além de dirigir-se primariamente ao *Dasein*, ela abre a possibilidade de interpretação de todo ente não-conforme-ao-*Dasein* e converte-se assim numa “analítica da *existenciariedade* da existência”²⁹⁷.

1.2 – Articulação entre ontologia e fenomenologia

Na caracterização feita atrás, Heidegger parece já ter delineado o método a ser empregado na investigação. A explicitação caminha lado a lado com a *descrição* das estruturas essenciais do *Dasein*, por conseguinte, o método fenomenológico aquiesce com a proposta e revela-se ser o mais apropriado na medida em que é um método descritivo por excelência. Ele permite descrever com fidelidade o fenômeno, e como o que está em jogo é uma ontologia, o “objeto da descrição fenomenológica será (...) o que os fenômenos têm de mais fundamental: o seu ser”²⁹⁸. Heidegger decide assim que: “Com a pergunta diretora pelo sentido do ser, a investigação se põe ante a pergunta fundamental da filosofia em geral. O modo-de-tratamento dessa pergunta é o *fenomenológico*”²⁹⁹.

A fenomenologia designa um conceito de método, sua incumbência é a descrição dos conteúdos pertencentes à coisa. Waelhens se refere a ela como uma leitura descritiva dos fenômenos. Descrição que se refere, aliás, ao “modo como” alguma coisa

²⁹⁶ “(...) on accepte l’élargissement du concept qu’il propose, alors il faut conclure que *Sein und Zeit* est un ouvrage de part en part herméneutique” (idem, p. 110).

²⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 127.

²⁹⁸ WAELHENS, 1954, p. 13 *apud* ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011, p. 92.

²⁹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 101.

é. Daí, não se trata de um conceito de método formal e vazio, como bem sublinha Courtine:

A forma com a qual Heidegger introduz a determinação “metódica” da fenomenologia basta para tolher toda tentativa de interpretar o *Methodenbegriff* como um conceito *formal* e *vazio*, um simples conceito de método. A fenomenologia, nos diz Heidegger, não caracteriza o *Was*, a quiddidade “real” dos objetos de pesquisa, mas o *Wie*, o como desta pesquisa³⁰⁰.

Logo, Heidegger se orienta pela máxima fenomenológica “às coisas elas-mesmas!”³⁰¹ de modo a evitar as obscuridades, pressupostos e preconceitos transmitidos pela tradição e que são falsamente apresentados como “problemas”. Ir em direção às coisas mesmas implica interrogá-las rigorosamente de acordo com “o *Wie* ou o *Weise*, o modo ou o feitio dos objetos da pesquisa, seu *Gegebenheitsweise*, seu *Begegnisart*, a modalidade de seu ser-dado, a maneira da qual eles vêm ao encontro”³⁰². A leitura de Courtine nos recorda que a indagação de Heidegger recai sobre o *sentido do ser*, e não sobre alguma questão semelhante a “o que é o ser?” que, assim formulada, incidiria em mera redundância.

Heidegger não pergunta jamais: *Was ist das Sein?* Ele se coloca de guarda ao contrário contra a absurdidade de uma questão assim formulada. Ele pergunta de preferência: *Was heisst Sein? Was besagt das Sein?* Isto é: como se entende o ser? Como ele é significado? Qual é seu sentido? Certos se espantam porém – bem ingenuamente no caso – que Heidegger, que põe incansavelmente a questão do ser, não nos diga nunca isto *que* ele é³⁰³.

É possível vislumbrar de passagem, nos trechos que acabamos de destacar, algo a respeito da distinção entre *Was* e *Wie* que é decisivo para se detectar o ponto onde reside a discordância fundamental de Heidegger em relação a Husserl.

³⁰⁰ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 172. “(...) la façon dont Heidegger introduit la détermination ‘méthodique’ de la phénoménologie suffit à couper court à toute tentative d’interpréter le *Methodenbegriff* comme un concept *formel* e *vide*, un simple concept de method. La phénoménologie, nous dit Heidegger, ne caractérise pas le *Was*, la quiddité ‘réale’ des objets de la recherche, mais le *Wie*, le comment de cette recherche”.

³⁰¹ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d’une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 101. “(...) la reprise de la question du sens de l’être est associée à la maxime phénoménologique: Aux choses mêmes”.

³⁰² COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 172. “(...) le *Wie* ou la *Weise*, le mode ou la guise des objets de la recherche, leur *Gegebenheitsweise*, leur *Begegnisart*, la modalité de leur être-donné, la manière dont ils viennent à l’encontre”.

³⁰³ “Heidegger ne demande jamais: *Was ist das Sein?* Il met en garde au contraire contre l’absurdité d’une question ainsi formulée. Il demande plutôt: *Was heisst Sein? Was besagt das Sein?* C’est-à-dire: comment s’entend l’être? Comment est-il signifié? Quel est son sens? Certains s’étonnent pourtant – bien naïvement pour le coup – que Heidegger qui pose inlassablement la question de l’être ne nous dise jamais ce *qu’il est*” (idem, p. 172).

Voltaremos a nos ocupar disso no tópico *d* desta seção. Por ora, importa mais salientar o sentido em que Heidegger compartilha com Husserl a ideia da fenomenologia como “ciência dos fenômenos”. Heidegger entende ser preciso analisar a origem dos conceitos que entram na composição do termo “fenomenologia” para corroborá-la como ciência dos fenômenos e justificar sua escolha como método.

Fenomenologia remonta à junção dos étimos φαίνόμενον e λόγος que são mais comumente traduzidos do grego para o português como *fenômeno* e *discurso*. Heidegger busca com a análise etimológica dessas palavras, enfim, reiterar o papel metodológico que convém à fenomenologia desempenhar na questão do ser, além de lançar luz sobre todos os procedimentos requeridos, uma vez iniciada a pesquisa. Assim sendo, *fenômeno* e *discurso* parecem-lhe suficientemente elucidativos para cumprir tal desígnio? Heidegger intenta mostrar a amplitude de significação em que esses termos se enraizam de modo a esclarecer o que o conceito de método “fenomenologia” quer exprimir. Para ele,

A expressão grega φαίνόμενον, à qual remonta o termo fenômeno, deriva do verbo φαίνεσθαι que significa mostrar-se; φαίνόμενον significa, portanto, o que se mostra, o se-mostrante, o manifesto. Φαίνεσθαι é, ele mesmo, uma formação *media* de φαίνω, trazer à luz do dia, pôr em claro; φαίνω pertence à raiz φα – como φῶς, a luz, o claro, isto é, aquilo em que algo pode se tornar manifesto, pode ficar visível em si mesmo. Como significação da expressão “*fenômeno*” deve-se portanto *reter firmemente: o-que-se-mostra-em-si-mesmo*, o manifesto³⁰⁴.

Fica transparente agora que o fenômeno designa aquilo que se mostra a partir de si mesmo. Essa possibilidade de o fenômeno se mostrar, contudo, comporta igualmente a possibilidade de ele se dissimular por trás de uma simples *aparência*. Nesse caso, estamos diante de algo que apenas aparenta ser e que limita-se a anunciar algo que permanece oculto. Heidegger refere-se, com isso, a dois significados da expressão fenômeno:

- 1) O fenômeno que se mostra como é.
- 2) O fenômeno que apenas parece ser.

Heidegger deixa esclarecido, porém, que os dois tipos de fenômeno são estruturalmente conexos entre si, e que o primeiro funda a possibilidade do segundo, esse sendo apenas, ao aparecer, uma “modificação privativa” do primeiro. “Na

³⁰⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 103.

significação de φαίνόμενον como *aparência* já está incluída a significação original (fenômeno: o manifesto) como fundamento da aparência”³⁰⁵.

Acontece na maior parte das vezes de o fenômeno original ficar *velado* por trás da aparência, não obstante haver indícios que sinalizam para ele. Nessas ocasiões, o aparecimento do segundo fenômeno significa o *não-mostrar-se* do primeiro. Heidegger exemplifica-o recorrendo às noções gerais de “indicações, apresentações, sintomas e símbolos”³⁰⁶, que são aquilo que no mais das vezes aparece, mas cujo aparecer não faz senão anunciar outra coisa – tal como a febre constitui um sinal distintivo da doença. Entretanto, com a introdução do conceito de *aparecimento*, Heidegger se refere ao fato de o fenômeno dar lugar a uma dupla derivação: o aparecimento na determinação do *anunciar algo* ou no sentido do *anunciante ele mesmo*. Desse modo, como “a melhor ilustração disso é o sintoma clínico”³⁰⁷, no caso mencionado da doença, há ainda o rubor no rosto que indica a febre, e essa, por sua vez, constitui um índice do distúrbio no organismo. O aparecimento é a produção (a febre), o produto (rubor), mas não o *produtor ele mesmo*.

Heidegger quer expressar com isso que aparecimento designa uma “relação-de-remissão ôntica, dentro do ente ele mesmo”, mas está prescrito sempre que aparência e aparecimento, ambos, dependem de um fenômeno constitutivo, “aparecimento e aparência fundam-se eles mesmos, de modo diverso, no fenômeno”³⁰⁸. E conforme Courtine enfatiza:

A Multiplicidade enganadora dos “fenômenos” que designamos pelas palavras fenômeno, aparência, aparição, simples aparição (*blosse Erscheinung*), não se deixa esclarecer a não ser se de início o conceito de fenômeno for compreendido como: o-que-se-mostra-nele-mesmo³⁰⁹.

Greisch presta-nos auxílio no entendimento disso através do esquema seguinte:

“Fenômeno (*Phanömen*):

³⁰⁵ Idem, p. 105

³⁰⁶ Idem, p. 107

³⁰⁷ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 102. “(...) le meilleure illustration en est le symptôme clinique”.

³⁰⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 109.

³⁰⁹ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 175. “La Multiplicité égarante des ‘phénomènes’ que l’on désigne par les mots de phénomène, d’apparence, d’apparition, de simple apparition (*blosse Erscheinung*), ne se laisse débrouiller que si d’emblée le concept de phénomène est compris comme: ce-qui-se-montre-en-lui-même”.

1º sentido fundamental: Φαίνεσθαι = *Sichzeigen* auto-manifestação, mostraçã, revelaçã da coisa mesmo.

2º sentido derivado: *Scheinen* = parecer, aparecer, aparência, ilusã.

3º sentido ainda mais derivado: *Erscheinung*, apariçã = a não-manifestaçã (ex: *o sintoma, o índice*, etc.)³¹⁰

De acordo com Zuben, todo ente possui assim uma estrutura bipolar entre fenômeno-original e fenômeno-aparência. Greisch, por sua vez, refere-se ao fenômeno original como acessível na mostraçã, na revelaçã, na manifestaçã, ao passo que o fenômeno derivado permanece no nível do mero aparecer e é cada vez o aparente, a aparência, a ilusã. “Aos olhos de Heidegger, a primeira significaçã *funda* a segunda, e não o inverso”³¹¹.

Resta examinar agora o modo como o conceito de λόγος se enquadra no contexto dessa abordagem etimológica. Heidegger julga necessário prevenir, logo de início, para a polissemia da palavra já em Platão e Aristóteles. *Logos* tem na palavra discurso seu significado basilar, mas o termo costuma ser convertido também para a nossa língua ora como enunciado ora como razão, juízo, conceito, definição, fundamento ou até mesmo relação. Como atentar, portanto, para o significado fundamental dele? A opção de Heidegger é encontrar conexões semânticas capazes de fornecer algumas indicações precisas quanto à sua significaçã verdadeira:

Λόγος como discurso significa, ao contrário, algo assim como δέλουν, tornar manifesto aquilo de que “se discorre” no discurso. Aristóteles explicitou mais nitidamente essa função do discurso como ἀποφαίνεσθαι. O λόγος faz ver algo (φαίνεσθαι), a saber, aquilo sobre o que se discorre (*voz media*) e aos que discorrem uns com os outros. O discurso “faz ver” ἀπο... a partir daquilo mesmo de que discorre. No discurso (ἀποφάνσεις), na medida em que é autêntico, o dito no discurso deve ser extraído daquilo sobre o que se discorre, de tal maneira que a comunicaçã por discurso torne manifesto no dito e, assim, acessível ao outro aquilo sobre o que se discorre. Essa é a estrutura do λόγος como ἀποφάνσεις³¹².

Vê-se, em suma, que Heidegger submete o conceito de λόγος a uma revisã de modo a extrair dele o significado essencial que consiste num *mostrar e fazer*

³¹⁰ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 103. “1º sens fondamental: Φαίνεσθαι = *Sichzeigen* automanifestation, monstration, révélation de la chose même.

2º sens dérivé: *Scheinen* = parâitre, apparâitre, semblance, illusion.

3º sens encore plus dérivé: *Erscheinung*, apparition = la non-manifestation (ex. *le symptôme, l'indice*, etc.)”.

³¹¹ “Aux yeux de Heidegger, la première signification *fonde* la seconde, et non l’inverse” (idem, p. 102).

³¹² HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 115.

ver. O *logos* seria, portanto, um discurso que *faz ver mostrando*, tendo-se em conta que a função fundamental de todo discurso é “tornar manifesto (*offenbar machen*) isto de que se fala”³¹³, e tornar manifesto significa conduzir o olhar à verdade, tornar visível, fazer ver algo do modo como ele é. Daí a significação apofântica presente na estrutura do discurso.

Λόγος colabora, enfim, na formulação do conceito prévio de fenomenologia, ao desempenhar em relação ao fenômeno a tarefa de descrevê-lo numa mostra direta, fazendo ver o modo de ser que lhe é essencial. Isso equivale, em grego, a λέγειν τα φαίνόμενα ou αποφαίνεσθαι τα φαίνόμενα que exprimem, ambas, a ideia que Heidegger traduz como “fazer ver a partir dele mesmo o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra”³¹⁴. De onde se segue que a fenomenologia, como ciência dos fenômenos, deve fazer vê-los apropriadamente na medida em que *fenômeno* designa sempre aquilo que se mostra a partir de si mesmo. A fenomenologia tem como tarefa a mostra disto que tende a se encobrir na aparência.

Mas o que a fenomenologia deve *fazer ver* especificamente nessa mostra? Heidegger responde que o conjunto dessas considerações tem por finalidade assentar que o objeto de que ela trata não é outro senão o *ser* que no mais das vezes permanece encoberto no ente. E quando dizemos ser,

É manifesto que se trata do que precisamente *não se mostra* de pronto e, no mais das vezes, do que permanece *oculto* no que se mostra de pronto e, no mais das vezes, mas que é ao mesmo tempo algo que pertence essencialmente ao que se mostra de pronto e no mais das vezes, ao ponto de até constituir seu sentido e fundamento³¹⁵.

E Heidegger acrescenta em nota de rodapé que se trata exatamente *da verdade do ser* isto o que permanece oculto no aparecimento do ente. “A fenomenologia é o modo de acesso (*Zugangsart*) a isto que deve tornar-se o tema da ontologia”³¹⁶. A fenomenologia deve combater³¹⁷ a ocorrência daquela “modificação privativa” da

³¹³ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité*: esquisse d'une interprétation intégrale de *Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 104. “(...) rendre manifeste (*offenbar machen*) ce dont on parle”.

³¹⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 119.

³¹⁵ Idem, p. 121

³¹⁶ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 181. “La phénoménologie est le mode d'accès (*Zugangsart*) à ce qui doit devenir le thème de l'ontologie”.

³¹⁷ Fizemos opção aqui pelo termo *combater*, consideração feita de que entra em questão sempre um caráter de violência no processo de tirar o ser do encobrimento. Ver quanto a isso Courtine (idem, p. 180): “(...) le mode d'être du *Dasein* requiert d'une interprétation ontologique, qui s'est assigné comme but l'originarité de la mostration (*aufweisung*) phenomenal, qu'elle enlève de force (*erobern*) l'être de cet

verdade ontológica para impedir a ocultação do ser no ente e permitir que o *ser* se mostre a partir dele mesmo tal como é. Em outras palavras: apreender a fenomenalidade do fenômeno, permitir a manifestação do fenômeno original, já que Heidegger distingue

um sentido vulgar e secundário de fenômeno – o ente enquanto se manifesta desta ou daquela forma – do sentido fenomenológico de fenômeno – o que está velado na manifestação dos entes, o que não é tematizado na experiência ôntica do existente e que, por isso mesmo, necessita ser explicitado pelo operar explicitador da fenomenologia³¹⁸.

A fenomenologia, portanto, assume este papel de *desocultação daquilo que tende a se esconder*, por isso mesmo, só ela pode tratar do problema ontológico, só a ela compete a tarefa de “tirar o ente *de que* se fala do seu encobrimento, fazendo-o ver como não-encoberto, *descoberto*”³¹⁹. Até aí, fica então resolvido para Heidegger que a ontologia só é possível a partir da fenomenologia. “A fenomenologia é o modo-de-acesso ao que deve se tornar tema da ontologia por determinação demonstrativa. *A ontologia só é possível como fenomenologia*”³²⁰.

Fizemos referência logo atrás às ideias de “conduzir o olhar à verdade” e “tirar a verdade do ser do esquecimento”. O ser está numa estreita conexão com a verdade, por isso, importa incluir esta última no horizonte da investigação efetuada em *Ser e Tempo*. “Porque ser caminha de fato ‘junto’ com verdade, o fenômeno da verdade já entrou também no tema das análises anteriores”³²¹. Entretanto, a concepção tradicional de verdade fica comprometida com o conjunto dessas análises. Para Heidegger, a ideia de verdade como *concordância* não traduz adequadamente o sentido inerente ao conceito de ἀλήθεια.

Heidegger não admite as teses tradicionais: 1º - de que o âmbito em que a verdade se encontra é o da enunciação; 2º - de que a “essência da verdade consiste na ‘concordância’ do juízo com o seu objeto”³²²; 3º - de que as afirmações anteriores seriam corroboradas pela *Lógica* de Aristóteles. Com isso, Heidegger nota que foi precisamente aquele dito de Aristóteles: παθήματα της ψυχής πραγμάτων ομοιώματά, que contribuiu para que se estabelecessem as teses acima e se sustentasse a opinião de

étant contre sa propre tendance au recouvrement ... L’analytique existentielle a par conséquent ... constamment un caractère de violence (*Gewaltsamkeit*)”.

³¹⁸ ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011, p. 94.

³¹⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 115.

³²⁰ Idem, p. 123

³²¹ Idem, p. 593

³²² Idem, p. 595

que a essência da verdade, supostamente, consistiria na *adaequatio intellectus et rei* – a partir de que se julga verdade como equivalente a correspondentia (*Entsprechung*) e convenientia (*Übereinkunft*).

Para a obtenção do significado correto de αλήθεια, é preciso ter em consideração o λόγος como αληθεύειν que remete, por seu turno, ao λέγειν como αποφαίνεσθαι. Assim, αλήθεζ apresenta o sentido de “descoberto”, daquilo que foi tirado do encobrimento e trazido à superfície. “O ser-verdadeiro do λόγος como αποφάνσεις é o αληθεύειν no modo do αποφαίνεσθαι: um fazer-ver o ente em sua não-ocultação (ser-descoberto), tirando-o da ocultação”³²³. O alfa privativo da αλήθεια, em relação à verdade ontológica, suprime justamente o *esquecimento* do ser no ente, refere-se a um *desesquecer* fundamental. Tal é o modo de ser da verdade, a qual não pode ser identificada como simples concordância sem conflitar com o significado original que lhe foi prescrito pelo pensamento grego. Importa considerar a questão sob esse ponto de vista para não confundir verdade com uma mera correspondência entre conhecimento e objeto conhecido.

O problema epistemológico clássico: como o conhecimento pode concordar com seu objeto, era até bem recentemente o quadro em que se costumava pensar a ideia de “verdade”. Daí a assimilação dela aos conceitos de discurso ou enunciação: a adequação entre o que se fala e aquilo de que se fala. Heidegger, porém, defende que a natureza da verdade está antes no descobrimento, no desvelamento. Verdade implica relação, mas o estatuto ontológico dessa relação não está na concordância entre conhecimento e objeto, antes, é preciso dizer que a essência do conhecimento reside no “ser que-descobre voltado para o ente real ele mesmo”³²⁴.

Heidegger recorda que a proposição verdadeira: “O quadro pendurado na parede está torto”³²⁵, proferida por alguém que não vê diretamente o quadro, que está de costas para ele, mesmo assim, possui o caráter de referência, de remissão ao quadro. O enunciado visa o quadro real desde o início, está voltado para o quadro, e isso exclui que se possa pensar que esse alguém tem simples *representações psíquicas* dele. O enunciado obtém comprovação no momento em que aquele vira seus olhos na direção da parede. Mas a comprovação em causa, agora que se trata da percepção, vale como ser-descobridor da mesma maneira que o enunciado: ambos fazem sua respectiva

³²³ Idem, p. 607

³²⁴ Idem, p. 605

³²⁵ Idem, p. 603

referência ao quadro. “Confirma-se que o ser enunciante para o enunciado é um mostrar o ente, *que ele descobre* o ente para o qual se volta”.

Ser-verdadeiro equivale a ser no modo do descobrir. A verdade do enunciado refere-se à descoberta do ente, pois a enunciação é um comportamento que mostra, indica, faz ver. Descobrir a verdade, portanto, é uma possibilidade já inscrita nos comportamentos do *Dasein* como um modo-de-ser que lhe é essencial. *Dasein* é o ser presente *aí*, aberto à sua situação no mundo. Daí ser lícito afirmar que ele já está na verdade antes mesmo de se dar conta disso. “Na medida em que o *Dasein* é essencialmente sua abertura e, aberto, abre e descobre, ele é essencialmente ‘verdadeiro’. *O Dasein é na ‘verdade’*”³²⁶.

1.3 – A oposição à fenomenologia husserliana

A retomada da pergunta pelo sentido do ser, que se desdobra numa *analítica do Dasein* e que é baseada no método fenomenológico – tudo isso, uma vez proposto, desemboca numa atitude contrária à de Husserl e implica uma ruptura definitiva com sua concepção de fenomenologia? Se isso é certo, como explicar então a deferência de Heidegger para com Husserl, no interior do parágrafo 7 de *Ser e Tempo*, em que ele reconhece que toda a investigação desenvolvida no Tratado não foi possível senão “sobre a base estabelecida” pelo autor das *Investigações Lógicas*, de onde se segue expressa gratidão pela “direção pessoal” deste, a qual tornou possível sua “familiarização” com os “mais diversos domínios da pesquisa fenomenológica”³²⁷?

Heidegger, contudo, em cursos e conferências posteriores, manifesta um espírito diferente em relação ao pensamento husserliano. Ele adota uma atitude crítica no que concerne à tendência de Husserl de colocar a fenomenologia a serviço das ciências. Certamente, soa razoável aceitar esse ponto de vista a partir da compilação que Courtine faz das cartas e preleções em que Heidegger levanta sérias objeções ao fundador da fenomenologia. Na Lição de 1929, por exemplo, ele parece se opor firmemente ao projeto fenomenológico de Husserl com o postulado: “Nunca se pode

³²⁶ Idem, p. 611

³²⁷ Idem, pp. 129-131

tomar medida da filosofia a partir do padrão da ideia de ciência”³²⁸. Na *Conferência da Unesco*, por sua vez, Heidegger nota com pesar que

é ainda a ideia de uma ciência absoluta orientada para uma última fundação em razão – que constituirá (...) o motivo o mais profundo, mas também a limitação interna e contrangedora da determinação husserliana da fenomenologia e de sua tarefa a mais própria³²⁹.

Persiste aí, portanto, a mesma aversão ao fato de a determinação husserliana da fenomenologia manter-se numa “posição filosófica” estabelecida desde Descartes e cujo desígnio já foi pressuposto sempre como “elucidar a subjetividade da consciência em sua absolutidade e sua inabalável certeza a título de presença-a-si”³³⁰.

Nova crítica aparece também em sua correspondência, onde Heidegger insiste que “a ideia de ‘ciência rigorosa’ permanece diretriz de uma ponta à outra da obra de Husserl”³³¹. A Lição dada na Universidade de Marburgo, em 1925, foi outra ocasião para o filósofo reprovar a subordinação da fenomenologia às ciências e a meta que Husserl se propunha de constituí-la como *ciência absoluta*: Husserl reclamava para a fenomenologia a assimilação deste caráter de cientificidade, sua determinação como “ciência *fundamental*, primeira ou preliminar (...) destinada a garantir a estabilidade do conjunto das ciências filosóficas, em lhe assegurando uma base última e propriamente fundadora”³³².

Nesse mesmo curso de verão, Heidegger posiciona-se ainda contra a ideia de que a fenomenologia deva ser considerada uma *Vorwissenschaft*, ou seja, de que ela representa apenas uma etapa preparatória ao desenvolvimento das disciplinas científicas tradicionais. Se a busca fenomenológica alcança o seu mais elevado estágio, ela deve se tornar, de fato, uma ciência filosófica destinada a cuidar do problema fundamental sobre o sentido do ser – uma ciência ontológica. Heidegger o admite nas Lições do semestre de 1927. Isso não significa, contudo, que a fenomenologia constitua uma ciência propriamente dita. A alegação anterior se restringe a designá-la para a

³²⁸ *Was ist Metaphysik?*, Ga., 9, p. 122 *apud* COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 188. “Jamais on ne peut prendre mesure de la philosophie à l’égard de l’idée de science”.

³²⁹ “(...) c’est encore l’idée d’une science absolue orientée sur une ultime fondation en raison – qui constituera (...) le motif le plus profond, mais aussi la limitation interne et contraignante de la détermination husserlienne de la phénoménologie et de son affaire le plus propre” (idem, p. 189).

³³⁰ “(...) mettre en lumière la subjectivité de la conscience dans son absoluité et son inébranlable certitude à titre de présence-à-soi” (idem, p. 189).

³³¹ “(...) l’idée de ‘science rigoureuse’ est demeurée directrice d’un bout à l’autre de l’oeuvre de Husserl” (*Lettre à Richardson, Qu. IV*, p. 183 *apud* idem, p. 190).

³³² “(...) science *fondamentale*, première ou préliminaire (...) destinés à garantir la stabilité de l’ensemble des sciences philosophiques, en lui assurant une assise ultime et proprement fondative” (idem, p. 194).

tarefa de possibilitar uma “compreensão mais explícita e mais radical da filosofia científica”, o que a determina como um “sinônimo da exposição do conceito de filosofia científica”³³³.

Heidegger, pois, reivindica para a filosofia a liberdade de ela ser o que é e a plena autonomia para cumprir a tarefa que lhe é designada como *a mais própria*. Em seu *Discurso de Reitorado*, Heidegger justifica sua posição ao acentuar o caráter ôntico das ciências e sua *insuficiência* com relação à necessidade de um retorno à investigação ontológica fundamental. Ele reluta em ser conivente com o projeto de estudo científico na medida em que esse tende a excluir a pergunta pelo ser:

a ciência se caracteriza por uma “submissão” (*Unterwerfung*) inteiramente específica ao ente (...) de tal sorte que, em sua relação ao ente, é a esse último que a ciência dá a palavra (...) Mas esta (...) determinação, que implica a cada vez referência ao ente, permanece no entanto *fundamentalmente* insuficiente, na medida em que ela já envolve sempre uma exclusão decisiva, essencial à delimitação do ente *ele-mesmo*. A ciência toma em vista o ente ele-mesmo e “nada de outro”, “nada de mais”, “nada além” dele³³⁴.

Nos cursos de Marburgo e Friburgo, Heidegger sustenta ainda, contra a fenomenologia de Husserl, que ela já nasce comprometida pelo dualismo clássico entre “sujeito” e “objeto” fornecido pela tradição. Husserl, com o projeto de “fundamentação eidética das ciências”, veio logo a deparar-se com a oposição entre “ser necessário” e “ser contingente”, “ser imanente” e “ser transcendente”, “ser relativo” e “ser absoluto” – conceitos herdados da metafísica – e foi levado a estabelecer, sob tal influência, seus “modos de doação de sentido ao ser” em conformidade com a acepção meramente *epistemológica* do debate metafísico que vinha se arrastando em torno disso há séculos. Nessa perspectiva, é inevitável que a consciência passe a ostentar então o caráter de “ser absoluto” em contraste com o mundo, que revela-se como um ser “contingente” ou “relativo”. Seguindo tais intuições, a consciência absoluta, na *epoché*, permanece intacta enquanto resíduo fenomenológico da aniquilação total do mundo. Daí, Heidegger censura o método de Husserl na medida em que ele assume um caráter subjetivista. Para

³³³ “(...) compréhension plus explicite et plus radicale de la philosophie scientifique”, o que a determina como “synonyme de l’exposition du concept de philosophie scientifique” (Ga., t. 24, p. 3 *apud* idem, pp. 193-194).

³³⁴ “(...) la science se caractérise par une ‘soumission’ (*Unterwerfung*) tout à fait spécifique à l’étant (...) de telle sorte que, dans son rapport à l’étant, c’est à ce dernier que la science donne la parole (...) Mais cette (...) détermination, qui implique à chaque fois référence à l’étant, demeure pourtant *fondamentalement* insuffisante, dans la mesure où elle enveloppe toujours déjà une exclusion décisive, essentielle à la delimitation de l’étant *lui-même*. La science prend en vue l’étant lui-même et ‘rien d’autre’, ‘rien de plus’, ‘au-delà rien’ (idem, pp. 200-201).

ele, a fenomenologia husserliana ressent-se ainda de um subjetivismo idealista que corre o risco de encerrar o sujeito numa pura interioridade, sem contato possível com o “transcendente”.

Heidegger abandona por essa razão o próprio conceito de consciência – para evitar a cisão entre subjetividade e objetividade – e lamenta o fato de que Husserl, obcecado pelo problema do conhecimento, não logrou ultrapassar as questões metafísicas da tradição cartesiana, o dualismo entre *res cogitans* e *res extensa* e as teorias clássicas da sensação e da representação. A proposta de Heidegger é romper radicalmente com a metafísica para elaborar uma fenomenologia dedicada a responder a pergunta pelo sentido do ser, por esse motivo, as teorias de Husserl parecem-lhe ainda confinadas a problemas metafísicos já obsoletos.

Em que medida, porém, da parte de Husserl, sua fenomenologia merece toda essa crítica que lhe foi dirigida nos cursos supracitados? Vê-se logo que, na orientação da fenomenologia de Husserl, a ideia de cientificidade constitui um dos pontos nevrálgicos que lhe afastam, fundamentalmente, da ontologia concebida por Heidegger. Husserl chega a confidenciá-lo numa carta escrita a Pfänder em 1931: “Eu cheguei à conclusão pungente que nunca tive filosoficamente nenhuma afinidade com a profundidade (*Tiefsinn*) heideggeriana nem com esta genial não-cientificidade (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*)”³³⁵. Nota Courtine, a respeito, que o termo *Unwissenschaftlichkeit* adquire no corpo do texto uma conotação evidentemente depreciativa.

Por conseguinte, essa conotação confirma que Husserl não aprova a atitude de querer dissociar a fenomenologia de seu caráter cientificista, e sua decisão de mantê-la como tal é peremptória. Husserl é movido pelo problema da possibilidade do conhecimento: eis a razão que lhe obriga a projetar para a fenomenologia a destinação última de “instaurar o fundamento de todas as outras ciências”³³⁶, já que o fenomenólogo se ocupa exatamente com a *ἐπιστήμη* que está implícita em todo o trabalho dos homens de ciência. Husserl coloca-se então no ponto de vista de que a fenomenologia, como “a primeira das filosofias, tão rigorosamente fundada e

³³⁵ “J’en suis arrivé à cette conclusion navrante que je n’ai philosophiquement rien à faire avec la profondeur (*Tiefsinn*) heideggerienne ni avec cette géniale non-scientificité (*mit dieser genialen Unwissenschaftlichkeit*)” (Cf. aussi la lettre à R. Ingarden du 2 déc. 1929, in Husserl, *Briefe an Ingarden*, La Haye, 1968, p. 56 *apud* idem, p. 188).

³³⁶ “(...) instaurer le fondement de toutes les autres sciences” (idem, p. 196).

sistematicamente exposta, é a pressuposição fundamental de toda metafísica e de toda outra filosofia que desejar se dar como ciência”³³⁷.

O que Husserl almeja levantar é o problema da possibilidade do conhecimento em geral – daí a subordinação ao conceito de ciência – ele está preocupado com a tarefa de uma crítica epistemológica. Ele quer restabelecer filosoficamente a essência do conhecimento, o sentido que lhe é imanente e pelo qual o sujeito pode se relacionar ao objeto. Já nas *5 Lições*, Husserl se questionava: “Ora, como o conhecimento agora pode se assegurar de seu acordo com os objetos conhecidos, como pode ele sair além de si mesmo e atingir com segurança seus objetos?”³³⁸

Na leitura de Heidegger, Husserl parece conceder ao teórico uma primazia fundamental. Os princípios gerais de sua filosofia parecem deixar isso claramente manifesto, e é justamente esse primado que Heidegger acaba por rejeitar. Vale recordar aqui que, ao longo de sua trajetória acadêmica, ocorre ao autor de *Ser e tempo* opor-se desde cedo ao primado do teórico, e talvez, encontre-se aí uma das razões de ele dirigir a Husserl posteriormente as mesmas objeções que já costumava levantar contra os neo-kantianos no momento de sua ruptura com a filosofia destes. Confirmam tal os fragmentos de cursos que constam no comentário de Greisch:

o que nós nomeamos “teoria” é capaz de nos fazer ver os fenômenos tais como eles se dão efetivamente? (...) A obsessão profundamente enraizada do teórico é um dos principais obstáculos que nos impedem de ver os fenômenos (...) não é senão em circunstâncias excepcionais que nós adotamos uma “atitude teórica” (...) Nos fenômenos há mais do que a simples razão teórica aí discerne³³⁹.

Heidegger sustenta que o método ontológico é irreduzível ao método das ciências positivas. Só ele, enquanto tal, permite ultrapassar o ôntico rumo ao ontológico. Só ele pode, legitimamente, interpelar os entes a propósito do sentido geral de seu ser.

³³⁷ “(...) la première des philosophies, ainsi rigoureusement fondée et systématiquement exposée, est la présupposition fondamentale de toute métaphysique et de toute autre philosophie qui voudra se donner comme science” (*Ideen I*, p. 5 *apud* idem, p. 195).

³³⁸ HUSSERL, Edmund. *L'idée de la Phénoménologie: Cinq leçons*. Traduit de l'allemand par Alexandre Lowit. Paris: Presses Universitaires de France, 1970, p. 41. “Or, comment maintenant la connaissance peut-elle s'assurer de son accord avec les objets connus, comment peut-elle sortir au-delà d'elle-même et atteindre avec sûreté ses objets?”.

³³⁹ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, pp. 24-25. “(...) ce que nous nommons ‘théorie’ est-il capable de nous faire voir les phénomènes tels qu'ils se donnent effectivement? (...) ‘L'obsession profondément enracinée du théorique’ est un des principaux obstacles qui nous empêchent de voir les phénomènes (...) ce n'est que dans des circonstances exceptionnelles que nous adoptons une ‘attitude théorique’ (...) Dans les phénomènes, il y a plus que ce que la simple raison théorique y discerne”.

A investigação, contudo, só pode ser estabelecida sob a base ôntica da analítica do *Dasein*, tenha-se na conta de manifesto o fato de que só ao *Dasein* pertence algo assim como um *entendimento do ser*. Ao fazer a pergunta sobre “o que é o sentido do ser”, nós nos mantemos num determinado entendimento do “é”, num mediano entendimento que antecede, pois, qualquer fixação de caráter conceitual. Consoante a interpretação heideggeriana, o entender constitui originariamente o ser que nós mesmos somos a cada vez. O acento colocado no “entender”, concebido existencialmente, parece constituir a origem da distância que a filosofia de Heidegger toma em relação à de Husserl.

Para Heidegger, o *Dasein* é o primeiro ente que deve ser interrogado na questão sobre o sentido do ser, isso decorre de que ele encontra-se já imerso num entendimento prévio do ser antes de qualquer atitude teórica. Para Heidegger, só é possível ao *Dasein* efetuar a revelação do ser sob a égide de um entender que lhe possibilite comportar-se onticamente junto aos entes do mundo, e assumir assim a gestão de si mesmo nas ocupações cotidianas. Husserl faz demasiada concessão ao teórico e à reflexão, conferindo-lhe primazia em relação ao “entendimento do ser” que ele refere como “atitude natural”.

De toda a argumentação feita até agora podemos, portanto, extrair algumas conclusões: o método ontológico de investigação ocupa-se da questão do sentido do ser dos entes, assim, volta-se prioritariamente para o *Dasein*, em sua referência ao ser. O *Dasein*, na medida em que assume condutas em relação aos entes que lhe vêm de encontro, possui um prévio e ainda não-tematizado entendimento do ser, daí que seu comportamento no mundo, sob vários aspectos, inscreve-se numa estrutura de entendibilidade geral da qual o teórico é só um caso particular. Husserl recorta do âmbito dessa entendibilidade a dimensão que parece interessar mais ao projeto de fundamentar o conhecimento das ciências: a dimensão teórica. A tendência que prossegue disso é a de relegar ao esquecimento os comportamentos pré-temáticos do *Dasein* que são fundamentais para a interpretação de seu *ser-no-mundo*.

Ainda segundo a leitura heideggeriana, Husserl toma o entendimento, de saída, já no seu nível gnosiológico superior, daí negligencia as determinações de ser que são originárias no *Dasein*. De acordo com Zuben, Heidegger visa por isso substituir “a descrição fenomenológica das essências pela ontologia da compreensão”³⁴⁰, ou seja, do

³⁴⁰ ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011, p. 99.

entender (*Verstehen*). A noção de entendimento *parece* lhe permitir renunciar ao método de redução no sentido husserliano.

Para Husserl, a *volta às coisas mesmas* somente seria possível de efetuar-se mediante a ascese purificadora do distanciamento do mundo fáctico operado pela redução fenomenológica. Heidegger não pode aceitar essa posição, visto que ela lhe aparece como um retorno por vias transversas ao primado do enfoque gnosiológico e teórico no problema da compreensão do vivido. É por essa razão que, em *Ser e Tempo*, não se faz recurso à noção de consciência³⁴¹.

O comportamento temático ou teórico, no qual Husserl se detém para dar ênfase ao processo de *constituição*, é apenas uma das maneiras possíveis de *ser-no-mundo* próprias do *Dasein*, e, para Heidegger, não justifica privilegiar um comportamento dentre os muitos que se oferecem ao homem como *suas possibilidades*. A busca pelo sentido do ser do *Dasein* humano requer uma interpretação originária da totalidade de seus modos de ser, e não a ênfase num determinado modo em detrimento dos outros. Há que se levar em consideração, pois, que dentre as numerosas condutas possíveis ao homem, as de ordem teórica não possuem privilégio em relação às demais, que, em se tratando da investigação ontológica fundamental, o estabelecimento das ciências não se apresenta senão como uma possibilidade dentre outras.

Até aqui as ciências não foram consideradas senão em seu aspecto epistemológico de discurso teórico se relacionando a tal ou tal domínio do ente. Mas é preciso não esquecer que todas essas teorias estão enraizadas em atitudes e comportamentos. Desse ponto de vista, a ciência não é senão uma atitude e um comportamento dentre outros, os quais têm sua raiz em um ente que escolhe se comportar de tal ou tal maneira³⁴².

Para Heidegger, portanto, a tarefa proposta de um retorno à ontologia não pode prescindir da consideração do conjunto de comportamentos e atitudes pertencentes ao *Dasein*, a analítica existencial abrange a totalidade de condutas derivadas de sua *estrutura-de-ser* originária (a *preocupação* que se funda, por sua vez, na *temporalidade*). Assim sendo, a fenomenologia deve voltar-se para esses modos de ser possíveis ao homem enquanto *ser-no-mundo*, e não, como acontece em Husserl, para a

³⁴¹ Idem, p. 98

³⁴² GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 85. "Jusqu'ici les sciences n'ont été envisagées que dans leur aspect épistémologique de discours théorique se rapportant à tel ou tel domaine de l'étant. Mais il ne faut pas oublier que toutes ces théories sont enracinées dans des attitudes et des comportements. De ce point de vue, la science n'est qu'une attitude et un comportement parmi d'autres qui tous ont leur racine dans un étant qui choisit de se comporter de telle ou telle manière".

redução deles ao domínio teórico a fim de atender aos requisitos de um projeto preponderantemente epistemológico.

1.4 – A redução fenomenológica em Heidegger

Vimos acima que Heidegger insurge-se contra a tendência intelectualizante na fenomenologia concebida por Husserl. Cumpre analisar agora se a recusa estende-se também ao método de redução fenomenológica. Heidegger acaba por abandoná-lo completamente? O que explica a ausência do conceito de redução ao longo de todo o percurso empreendido em *Ser e Tempo*? Para levar a cabo uma hermenêutica do entendimento e da factualidade do *Dasein*, Heidegger vê-se inteiramente dispensado de praticar a *epoché*? Vamos repetir a interrogação de Courtine: “que tornam-se a *epoché*, a redução, a constituição na fenomenologia no sentido de Heidegger? (...) que seria uma fenomenologia sem redução?”³⁴³

A partir da analítica do *Dasein* e do papel da fenomenologia que Heidegger confessa ser indispensável no tratamento da *Seinsfrage*, fica ainda por esclarecer se ele faz de maneira implícita um recurso à Redução Fenomenológica para propor o problema do sentido do ser. A princípio, pode parecer que não, sobretudo, se nos limitarmos às referências ao conceito fenomenológico de método expostas em *Ser e Tempo*. Aí, Heidegger faz silêncio sobre a Redução no sentido que Husserl lhe confere de “suspender os juízos naturais e pôr o mundo entre parênteses para reavê-lo na esfera da consciência transcendental”.

O que significa precisamente esse silêncio? Por que Heidegger não trata diretamente da questão da *epoché* em *Ser e Tempo*? Se é verdade que ela está presente ali de maneira implícita, é plausível dizer que o método adquire com a ontologia um novo estatuto? Se a ontologia só é possível como fenomenologia, a Redução não entra de modo algum no corpo dessa declaração? É conveniente fazer-se apenas uma estrita alusão ao suposto “abandono” ou “recusa” da redução fenomenológica? Devemos atenuar o sentido desse “abandono” e considerar que a rejeição de Heidegger se atém apenas a um aspecto do método, quer dizer, tem em vista somente a acepção “teórica ou

³⁴³ COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 218. “(...) que deviennent l’*epoché*, la réduction, la constitution dans la phénoménologie au sens de Heidegger? (...) que serait une phénoménologie sans réduction?”.

idealista” que Husserl lhe empresta, e pela qual sua doutrina é frequentemente acusada de idealismo?

Courtine ressalta que nos próprios comentadores não há consenso quanto a esse ponto: na interpretação de Biemel, por exemplo, “não há absolutamente redução fenomenológica em *Sein und Zeit*”; para Landgrebe, por sua vez, “a análise do *In-der-Welt-Sein* exclui de início, tornando-a impossível, toda demarcha de suspensão, toda epoché”, porque na versão desse autor Heidegger se orienta a partir de uma indicação de Husserl nas *Ideen* sobre a necessidade de elucidação da *Lebenswelt*, que implica a descrição da experiência dos vividos puros anteriores “a toda tematização e toda objetivação”³⁴⁴; Merleau-Ponty, entretanto, insinua que o *ser-no-mundo* de Heidegger não aparece senão sobre o pano de fundo existencial propiciado pela redução fenomenológica, que esse método constituiria uma preliminar indispensável ao desenvolvimento geral da analítica do *Dasein*. Nesse sentido, Heidegger irá, precisamente, prolongar e radicalizar a redução para conferir-lhe uma nuance ontológica adequada.

Temos, portanto, três diferentes alternativas: a) Heidegger não faz recurso ao método de redução; b) Heidegger recorre ao método de maneira não explícita em *Ser e Tempo*; c) Ele recorre à redução em sentido modificado de modo a adaptá-la aos requisitos de seu projeto ontológico. De acordo com Courtine, essa questão só ganha clareza com a publicação dos cursos dados por Heidegger em Marburgo e Friburgo, donde a situação da Redução Fenomenológica em sua obra torna-se menos ambígua pelo fato de o filósofo retomar o conceito nessas ocasiões para buscar determiná-lo conforme um caráter ontológico em oposição ao viés transcendental de Husserl.

Com a *epoché*, a preocupação central desse último era estabelecer a região dos vividos puros a partir de uma modificação radical das teses da atitude natural. Essa modificação supunha já a decisão de colocar o mundo fora de circuito. Para Heidegger, porém, a expressão “colocar fora de circuito” é enganosa porque julga necessário perder a relação com o ente intencional quando o que na verdade importa, na

³⁴⁴ “(...) il n’y a absolument pas de réduction phénoménologique dans *Sein und Zeit* (...) l’analyse de l’*In-der-Welt-Sein* exclut d’emblée en la rendant impossible toute démarche de suspension, toute epoché (...) à toute thématisation et à toute objectivation” (idem, pp. 218-219).

Redução Fenomenológica, é “tornar presente o caráter de ser do ente (...) não se trata mais no presente que da determinação do ser do ente”³⁴⁵.

Em acréscimo a isso, vale afirmar que a ideia de Husserl de uma recondução ao ego transcendental implica, para Heidegger, em fazer essencialmente abstração (ideação) do ser da consciência para determiná-lo positivamente como esfera originária absoluta. Trata-se de uma abstração dirigida à “realidade da consciência tal como ela é dada na atitude natural”³⁴⁶. Mas essa formulação parece insatisfatória pelo fato de não determinar o teor e o sentido de tal realidade nem evidenciar ontologicamente *que* atitude natural é essa da qual a consciência deve abstrair. Na visão de Heidegger, a redução incorreria assim no erro de se desprender “precisamente do solo sobre o qual somente seria possível questionar em direção do ser (*Sein*) do intencional”³⁴⁷.

A redução em Husserl é concebida como ideação, seu convite é fazer uma abstração dos vividos para captá-los como pura essência, como quiddidade. Para Heidegger, tal proposta desconsidera o ente em sua singularidade, em sua factualidade, ela se contenta com a estrutura eidética e, por conseguinte, tende a ignorar a *existência* factual do ente para limitar-se à sua apreensão intelectual (*quid*). Mas, para Heidegger, cabe aqui a pergunta: “a supor que houvesse um ente do qual o *quid* fosse precisamente o ser e nada além do ser, uma tal consideração ideativa que tratasse de um ente desse gênero não seria a mais fundamental incompreensão?”³⁴⁸.

Heidegger entende ser necessário evitar a correlação clássica entre *essentia* e *existentia* para poder determinar o ser de cada vivido da consciência. Em atenção a isso, cumpre não deixar de lado nem a *naturalidade* da *atitude natural* nem a *individação real* de cada *um* dos vividos que ali se dão. Ele vem insistir aí, justamente, na crítica já feita ao caráter cientificista da fenomenologia de Husserl, a qual tende a perder de vista o “ser” da consciência ao buscar caracterizá-lo como imanente, absoluto, constituinte, que não são determinações ontológicas originárias.

A questão primordial para Husserl – sublinha Heidegger – não é propriamente aquela do caráter de ser da consciência, isto que o guia,

³⁴⁵ “rendre présent le caractère d’être de l’étant (...) il ne s’agit plus à présent que de la détermination de l’être de l’étant” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga., 20, p. 136 *apud* idem, pp. 221-222).

³⁴⁶ “(...) réalité de la conscience telle qu’elle est donné dans l’attitude naturelle” (idem, pp. 221-222).

³⁴⁷ “(...) précisément du sol sur lequel seulement il serait possible de questionner en direction de l’être (*Sein*) de l’intentionnel” (Ga., 20, p. 150 *apud* idem, 1990, p. 222).

³⁴⁸ “(...) à supposer qu’il y ait un étant dont le *quid* soit précisément d’être et rien d’autre qu’être, une telle considération idéative s’agissant d’un étant de ce genre ne serait-elle pas la mécompréhension la plus fondamentale?” (idem, p. 224).

de preferência, é esta reflexão: *como a consciência pode em geral tornar-se o objeto de uma ciência absoluta?* A ideia de que *a consciência deva ser a região de uma ciência absoluta* não foi inventada ao acaso, mas é a ideia da qual se ocupa a filosofia moderna desde Descartes. A elaboração e a evidência da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia *não são conquistadas fenomenologicamente no retorno às coisas mesmas*, mas retomando uma ideia tradicional da filosofia³⁴⁹.

Courtine chama a atenção ainda para o fato de que Heidegger, na sequência dessas exposições, levanta outra radical hipótese sobre a possibilidade da Redução, em Husserl, refletir no campo teórico a mesma atitude de encobrimento e esquecimento do ser³⁵⁰. Heidegger, pois, quer se desembaraçar do ponto de vista sobre a necessidade de colocar a tese do mundo entre parênteses (*epoché*) para reconquistar o terreno onde é possível interpelar o ente intencional a propósito de seus modos de ser. “Se o intencional – nota Heidegger – deve ser interrogado em sua maneira de ser, é preciso então necessariamente que o ente que é intencional seja dado, isto é, experimentado em sua maneira de ser (*in seiner Weise zu Sein*)”³⁵¹.

Resta assinalar, portanto, que Heidegger coloca em jogo a ideia de relação ontológica com o intencional. E tudo converge, portanto, para a determinação da Redução como *recondução ao ser* a partir do ente.

Para Husserl – escreve Heidegger – a redução fenomenológica é o método que permite conduzir o olhar fenomenológico da atitude natural do ser humano, cuja vida encontra-se envolvida no mundo das coisas e pessoas, de volta para a vida transcendental da consciência e suas experiências noético-noemáticas, no interior da qual os objetos são constituídos como correlatos de consciência. *Para nós*, a redução fenomenológica significa conduzir o olhar fenomenológico, da apreensão de um ente, qualquer que seja o caráter dessa apreensão, de volta para o entendimento do ser desse ente³⁵².

³⁴⁹ “La question primordiale pour Husserl – souligne Heidegger – n’est pas du tout celle du caractère d’être de la conscience, ce qui le guide plutôt, c’est cette réflexion: *comment la conscience peut-elle en général devenir l’objet d’une science absolue?* Cette idée que *la conscience doit être région d’une science absolue* n’est pas inventée de toutes pièces, mais c’est l’idée dont se préoccupe la philosophie moderne depuis Descartes. L’élaboration et la mise en évidence de la conscience pure en tant que champ thématique de la phénoménologie *ne sont pas conquises phénoménologiquement dans le retour aux choses mêmes*, mais en revenant à une idée traditionnelle de la philosophie” (Ga., 20, p. 147 *apud* idem, p. 224).

³⁵⁰ “Autrement dit, la critique de la réduction dans les *Prolegomena* est le principal point d’application d’une critique plus générale et plus fondamentale: celle de l’oubli (*Versäumnis*) de la question décisive de l’être et du *mode d’être de l’intentionnel*” (idem, p. 223).

³⁵¹ “Si l’intentionnel – note Heidegger – doit être interrogé en sa manière d’être, il faut alors nécessairement que l’étant qui est intentionnel soit donné, c’est-à-dire expérimenté en sa manière d’être (*in seiner Weise zu Sein*)” (*Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*, Ga., 20, p. 152 *apud* idem, p. 223).

³⁵² HEIDEGGER, Martin. *The basic problems of Phenomenology*. Translation, introduction and lexicon by Albert Hofstadter. Indiana University Press, 1982, p. 21. “*For Husserl, phenomenological reduction is*

Heidegger introduz a temática da diferença ontológica, entre *ser* e *ente*, e é dentro dessa perspectiva que ele avança a ideia de que é necessário rejeitar a Redução como abstração da singularidade da existência para determiná-la como meio de acesso à fenomenalidade do ser dos entes. A Redução passa a funcionar, pois, como uma virada radical do olhar, como um modo de reconduzir (*re-ducere*, *Zurückführen*) o olhar de volta ao ser que é sempre o ser de um ente.

É o ser que convém apreender e tematizar. O ser é cada vez o ser do ente e ele não é por conseguinte acessível de início senão a partir de um ente. É preciso então que o olhar, em sua apreensão fenomenológica, se volte com segurança para o ente, mas isso de tal modo que por aí o ser desse ente sobressaia e chegue a uma possível tematização.³⁵³

A dívida de gratidão que Heidegger reconhece ter para com Husserl, que foi mencionada no tópico anterior, não excluiu que aquele pudesse se emancipar da ideia husserliana de fenomenologia para elaborar com plena independência sua própria concepção sobre a Redução Fenomenológica, conferindo-lhe um caráter ontológico estranho ao viés transcendental de Husserl e em expressa oposição a ele. A efetuação da Redução, para Heidegger, não é mais a recondução de todo o mundo natural, suspenso na *epoché*, de volta para a vida anônima de uma consciência transcendental absoluta cujos atos emprestam-lhe um novo sentido na constituição. Trata-se agora de desvendar *o ser e sua verdade* a partir do ente, de abrir a região ontológica por excelência a partir da análise ôntica dos comportamentos do *Dasein*. Ademais, importa ainda destacar que, em toda essa discussão, está em jogo a constituição da ideia de uma *redução ontológica* que visa substituir a *redução fenomenológica transcendental*. Dar-se-á relato dos resultados dessa ontologia ao longo das próximas seções.

the method of leading phenomenological vision from the natural attitude of the human being whose life is involved in world of things and persons back to the transcendental life of consciousness and its noetic-noematic experiences, in which objects are constituted as correlates of consciousness. For us phenomenological reduction means leading phenomenological vision back from an apprehension of a being, whatever may be the character of that apprehension, to the understanding of the being of this being”.

³⁵³ *op. Cit.*, pp. 28-29 *apud* COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990, p. 226. “C’est l’être qu’il convient de saisir et de thématiser. L’être est à chaque fois être de l’étant et il n’est par conséquent accessible de prime abord qu’à partir d’un étant. Il faut donc que le regard, dans son appréhension phénoménologique se tourne assurément vers l’étant mais cela de telle sorte que par là l’être de cet étant ressorte et accède à une possible thématisation”.

Seção 2

1º Referencial: a correlação intencional

A motivação do projeto de ontologia fenomenológica é, portanto, tirar a verdade (αλήθεια) do ser do esquecimento, tornando-a visível a partir do ente. Para isso acontecer, já importa, em primeiro lugar, abrir acesso ao sentido ontológico que permanece encoberto nos entes na medida em que eles aparecem – enquanto fenômenos. Do ponto de vista de Heidegger, a plena remoção dessa cobertura de sentido é, pois, a tarefa por excelência da fenomenologia.

Não deve ter passado por alto, porém, que todas as considerações feitas até agora, sobre o tema, se articulam dicotomicamente no interior da pergunta pelo ser. Isso significa, justamente, que seu modo de estruturação é binário. Vejamos melhor. Dissemos, ainda há pouco, que a possibilidade de o fenômeno se mostrar comporta igualmente a possibilidade de ele se dissimular por trás de uma simples aparência. Dissemos, nessa mesma ocasião, que o homem sempre entende o que significa com a expressão *ser*, mas que tal entendimento, na maior parte dos casos, refere-se ao ser do *Dasein* com base nas estruturas categoriais do mundo, e não nas estruturas que pertencem a ele propriamente.

Heidegger insiste que “o *Dasein*, conforme ao seu próprio modo-de-ser, tem a tendência de entender o seu próprio ser a partir *do* ente em relação ao qual ele, de modo constante e imediato, se comporta essencialmente: a partir do ‘mundo’³⁵⁴. Logo, o seu entendimento é dado à equivocação entre entendimento próprio e impróprio. O próprio, nesse sentido, permanece camuflado no impróprio. Na sua cotidianidade, o *Dasein* nos é “onticamente o mais próximo”, mas, devido a isso mesmo, ele é “ontologicamente o mais longínquo”³⁵⁵.

Temos obtido até aqui, portanto, algumas oposições fundamentais:

- 1 – *Possibilidade de dissimular* versus *Possibilidade de mostrar*;
- 2 – *Entender impróprio* versus *Entender próprio*;
- 3 – *Ente* versus *Ser*;
- 4 – *Ôntico* versus *ontológico*;

³⁵⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 69-71.

³⁵⁵ Idem, p. 71

A ocorrência de tais dicotomias não é casual. Ela testemunha em favor do fato de que a existência mesmo do *Dasein* encontra-se regida por dois modos de ser fundamentais: propriedade e impropriedade. E uma vez que ele comporta ambas as possibilidades, a reverberação ontológica de seu entendimento-de-mundo é, conseqüentemente, bipartida. O *Dasein* se mantém “já cada vez numa certa interpretação de seu ser”, mas essa interpretação, na medida em que se bifurca em própria e imprópria, tende a perder de vista, no mais das vezes, sua “mais-própria-constituição-de-ser”³⁵⁶.

Necessário advertir, porém, que não entra nenhum tipo de hierarquia em tal determinação. Não há superioridade de um modo de ser em relação a outro. O *Dasein* é impróprio na mesma medida em que ele comporta a possibilidade de assumir sua propriedade.

Os dois *modi-de-ser* da *propriedade* e da *impropriedade* (...) fundam-se em que o *Dasein* é em geral determinado pelo ser-cada-vez-meu. Mas a impropriedade do *Dasein* não significa algo como ser “menor” ou um grau-de-ser “inferior”. Ao contrário, a impropriedade pode determinar o *Dasein* segundo sua mais completa concretização em suas ocupações, atividade, interesses e sua capacidade-de-gozar³⁵⁷.

O fato de termos mudado neste capítulo a ordem dos referenciais, de Husserl para Heidegger – começando pelo terceiro deles: a Redução Fenomenológica – é alusivo quanto a isso. A Redução, no caso, é dada como o método que permite conduzir o olhar da primeira classe dos binômios acima em direção ao entendimento próprio. Por isso, convinha iniciar por ela – para mostrar o papel que o método desempenha na determinação da busca pelo sentido do ser – em suma, pela propriedade.

Agora que propomos tratar da correlação intencional – o primeiro referencial que Heidegger modifica em relação a Husserl – temos de levar em consideração o conjunto de bipartições descrito acima. A oposição entre próprio e impróprio entra na análise como fio condutor. Podemos, com ela, compreender adequadamente o *a priori correlacional* nos termos que Heidegger usa para descrevê-lo.

2.1 – O ser-no-mundo e os existenciários

A correlação, para Heidegger, deixa-se definir ontologicamente pelo termo composto ser-em-o-mundo (*In-der-Welt-sein*). A opção em português, porém, é

³⁵⁶ Idem, p. 69

³⁵⁷ Idem, pp. 141-143

pela tradução mais simplificada de *ser-no-mundo*. O ponto de partida da analítica existencial é justamente essa definição, na medida em que ela exprime uma constituição fundamental do *Dasein*. Trata-se de um fenômeno unitário que deve ser visto como uma totalidade “formada por uma multiplicidade de momentos estruturais constitutivos”³⁵⁸. O conceito de ser-no-mundo, portanto, obtém reunir o todo dos momentos estruturais do *Dasein* numa só constituição necessária a priori.

Heidegger se refere ao todo desse fenômeno, pressupondo já que falar de um só dos momentos dele significa incluir implicitamente os demais. Ou seja: trata-se de um conjunto estrutural conexo. O tipo de correlação aqui nos convida, assim, a dividir a análise de acordo com suas etapas. No entanto, ao caracterizá-la como ser-no-mundo, é preciso estar de sobreaviso para a partícula “no” que “não designa de imediato uma relação espacial do tipo continente/conteúdo”³⁵⁹. O *ser-em* não é uma relação do tipo daquela de justaposição ou proximidade, em que algo está dentro de um recipiente, ao lado, etc. A relação entre ser e mundo é irreduzível à da mera contiguidade espacial.

Heidegger reelabora a significação que entra nessa partícula “no” de maneira a imbuí-la de um sentido existencial. Logo, o “no” é sempre compreendido na acepção de morar, habitar, estar-junto. O *Dasein*, como ser-em, acha-se desde a origem absorto *no mundo*, acomodado, no sentido de que o mundo lhe é familiar, de que é seu ambiente, sua residência. Heidegger se previne, desse modo, de dar a sugerir a correlação em termos de vizinhança espacial entre dois entes extensos. Para ele, o *em*,

do alemão *in* (...) provém de *innan* = morar, *habitare*, demorar-se em; “an” significa estou acostumado, familiarizado com, cuidado de algo, tendo a significação de *colo*, no sentido de *habito* e *diligo* (...) Em alemão *bin* (sou) é conexo a *bei*, de sorte que *ich bin* (eu sou) significa, por sua vez, moro, detenho-me em ... o mundo como o familiar deste ou daquele modo³⁶⁰.

Por causa disso mesmo, é preciso reservar para o *Dasein* humano uma determinação de ser diferente daquela que se diz pertencer aos entes “do” mundo, porque o “do” não possui o mesmo sentido do “no”, do “em”, ele não mantém com o mundo uma relação de moradia original, tal como aquela que faz desse o seu lar. As categorias de Aristóteles, portanto, não devem ser aplicadas em relação ao *Dasein*, já

³⁵⁸ Idem, p. 169

³⁵⁹ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 122. “(...) ne désigne pas d'abord une relation spatiale du type contenant/contenu”.

³⁶⁰ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 173.

que elas limitam-se a exprimir as propriedades de algum ente subsistente *do* interior do mundo. As que se deixam exprimir em termos de contiguidade, extensão, etc. O *Dasein*, pelo contrário, possui uma “estrutura categorial que lhe é própria”³⁶¹. Devido a essa estrutura, ele se distingue ontologicamente dos entes que não são portadores do caráter de *ser-no-mundo*.

Para Heidegger, “a ‘essência’ do *Dasein* reside em sua existência”³⁶². Isso significa, pois, que a *existência* é uma determinação de ser que vale unicamente para ele. Constitui um dos pontos de partida mesmo da analítica do *Dasein* o fato de que seu ser, seu si-mesmo, não é substância nem sujeito, sua essência é a existência. Mas Heidegger toma existência não na sua acepção tradicional. Ele pretende designar com o termo “existência” a condição do *Dasein* de estar-aí, aberto aos fenômenos, como revelação. Abertura que acha-se indicada na partícula latina “ex”, ao passo que o resto da palavra sugere “insistência”, “constância”. O ex abre, e ao abrir, persiste em tal abertura como revelação.

O modo de ser do *Dasein*, por conseguinte, é *existenciário* e não categorial. Heidegger cunha o termo “existencialidade” para designar as determinações que pertencem à realidade humana originariamente. Com isso, ele faz uma importante distinção que separa o domínio existenciário do domínio das categorias, ou categoriais, que são propriedades válidas somente para as coisas *do* mundo. É dito, em resumo, que as categorias se referem sempre aos entes não-dotados da constituição-de-ser do *Dasein*, ao passo que para esse último convém chamar de “existenciais” os modos de ser que lhe são mais conformes.

Todas as explicações que surgem da analítica do *Dasein* são conquistadas em referência à sua estrutura-da-existência. E porque elas são determinadas a partir da existencialidade, denominamos existenciais esses caracteres-do-ser do *Dasein*. Eles devem ser rigorosamente separados das determinações-de-ser do ente que não é conforme ao *Dasein* e que chamamos de *categorias*. Esta expressão é tomada e mantida em sua significação ontológica primária³⁶³.

O *Dasein* desponta na existência já dotado dos existenciais que lhe dão acesso ao ser. Convém não perder de vista, portanto, a conexão entre existência e existencialidade. A remissão entre tais conceitos surge como índice preciso do fato de que somente o *Dasein* possui o caráter da “existência” – termo que traz consigo uma

³⁶¹ Idem, p. 71

³⁶² Idem, p. 139

³⁶³ Idem, pp. 145-147

referência etimológica à *abertura ao ser* – enquanto que os demais entes são desprovidos de mundo, visto que o fechamento em si mesmos lhes interdiz qualquer possibilidade de *relação*. Como observa Greisch, “existência” é o “abre-te Sésamo” de toda a analítica existencial, e os existenciários “são para o *Dasein* o que as categorias são para o ente à mão”³⁶⁴.

Na concepção heideggeriana, “existenciários e categorias são as duas possibilidades fundamentais de caracteres-do-ser”³⁶⁵. Na maior parte das vezes, porém, isso fica encoberto. A ontologia tradicional incorre num grave erro de princípio, o qual consiste em interpretar o *Dasein* a partir das categorias do mundo e confundir a estrutura que lhe é própria com a estrutura pertencente às coisas. Heidegger insiste nesse ponto porque, como dissemos, o *Dasein* possui já, por si mesmo, a tendência de se entender a partir do mundo, encobrindo de si a existencialidade. A interpretação do ser orientada em relação às categorias omite que apenas o *Dasein* humano existe. Ela coloca existência como um caráter de todo ente, independentemente da distinção ontológica evocada acima.

Isso não constitui, porém, um episódio eventual. É tal a ilusão comum, decorrente do entendimento, quando está vigente nele o modo da impropriedade. Veremos então, na sequência do texto, que o sentido que os entes *do* mundo possuem não é o mesmo que aquele pertencente ao homem. Heidegger se refere a tais entes sob o título de *utilizáveis* ou *subsistentes*.

2.2 – O fenômeno da mundidade do mundo

O sentido do ente que é primeiro apreendido pelo entendimento é o da utilizabilidade. Os utilizáveis são os entes que de pronto vêm de encontro quando o *Dasein*, na cotidianidade, já sempre assumiu o modo da ocupação. Heidegger afirma, com efeito, que, “no horizonte da cotidianidade mediana”, o “modo-de-ser mais próximo do *Dasein* (...) é o *mundo-ambiente*”³⁶⁶. Por mundo-ambiente fica, pois, designado o trato com os utensílios, o “ocupar-se que maneja e que emprega”, na

³⁶⁴ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 115. “(...) les existentiels sont au Dasein ce que les catégories sont à l'étant-sous-la main”.

³⁶⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 147.

³⁶⁶ Idem, p. 205

medida em que o *ser-no-mundo*, ao existir, “já se dispersou numa multiplicidade de modos da ocupação”³⁶⁷.

A ocupação possui um tipo de conhecimento próprio que não é o saber teórico. Para ela, o ente é o manejado, o empregado, o produzido, etc. “Ente-do-interior-do-mundo são as coisas, as coisas naturais e as coisas ‘providas de valor’³⁶⁸. Na cotidianidade, então, o *Dasein* sempre já ingressou no modo da ocupação e tais coisas estão disponíveis para ele enquanto “instrumento para escrever, para costurar, para trabalhar (ferramenta), para viajar (veículo), para medir”³⁶⁹, e assim por diante. Mas é preciso assinalar, além disso, que, em “termos rigorosos, *um* instrumento nunca ‘é’ isolado. Ao ser de instrumento pertence sempre cada vez um todo instrumental, no qual esse instrumento pode ser o que ele é”³⁷⁰.

Heidegger observa que um instrumento, por essência, possui o modo do para-algo, ele serve para alguma coisa, é utilizado *em vista de*. Assim, na “estrutura do ‘para algo’, reside uma *remissão* de algo a algo”³⁷¹. O utilizável está inserido numa totalidade-instrumental, e todos os seus caracteres enquanto tais – “usuabilidade, aptidão a contribuir, empregabilidade, maneabilidade”³⁷² – só adquirem sentido na medida em que constituem essa totalidade. Nenhum utilizável, por princípio, aparece separado, “o instrumento é sempre *a partir* da pertinência a outro instrumento”³⁷³.

O *Dasein*, em sua imersão ocupacional, vê ao redor essa totalidade-de-remissão e já a entende enquanto tal. Ele se detém no trato com os utensílios tendo em vista a obra a ser concluída. O emprego é condicionado pelo *para-quê*. A mesma regra se aplica, obviamente, aos elementos da natureza: “A mata é reserva florestal, o monte, pedreira, o rio, energia hidráulica, o vento é vento nas ‘velas’³⁷⁴. Até os elementos possuem, pois, determinada serventia. Outra idêntica remissão, além disso, acha-se concomitante às relações entre homens no espaço público: nos negócios, na produção em série, no consumo, na organização social, etc.

Em certo sentido, a totalidade de remissão torna-se assim constitutiva do que Heidegger denomina mundidade do mundo. O mundo visado de imediato nas

³⁶⁷ Idem, p. 207

³⁶⁸ Idem, p. 197

³⁶⁹ Idem, p. 211

³⁷⁰ Idem, p. 211

³⁷¹ Idem, p. 211

³⁷² Idem, p. 211

³⁷³ Idem, p. 211

³⁷⁴ Idem, p. 217

ocupações não é “nem este, nem aquele, mas a *mundidade de mundo em geral*”³⁷⁵. Nós nos deparamos aí com uma determinação existenciária fundamental do *Dasein*. É sob essa determinação que o mundo reluz de início, submetido aos “modos do ocupar-se no ver-ao-redor do mundo-ambiente do utilizável e precisamente *com* a sua utilizabilidade”³⁷⁶. Como é possível notar acima, Heidegger chama de ver-ao-redor o entendimento das remissões do para-quê.

A estruturação dessas remissões se efetua através dos *sinais*. Esses últimos – diz Heidegger – são eles mesmos um tipo de utilizável cuja função consiste em mostrar, em referir, em relacionar. Enquanto cumprem-na, os sinais permeiam todo tipo de conexões estabelecidas na totalidade instrumental. O ser-no-mundo possui no ver-ao-redor uma visão de conjunto dessa totalidade propiciada pelos sinais que indicam-na em cada mostraçã. Assim, a “multiplicidade dos sinais possíveis (...) os sintomas, os presságios, os sinais precursores, os sinais retrospectivos, as insígnias (...) o rastro, o vestígio, o monumento, o documento, o testemunho, o símbolo, a expressão, o aparecimento, a significação”³⁷⁷ – todos estão prenhes, por sua vez, deste caráter-de-relação de algo para algo.

O sinal, enquanto onticamente utilizável, encontra seu fundamento primeiro na remissão, pois ele “*tem ao mesmo tempo a função de algo que indica a estrutura ontológica da utilizabilidade, da totalidade-de-remissão e da mundidade*”³⁷⁸. A partir do sinal, o ver-ao-redor ocupado conta com a estrutura dos utilizáveis em que cada instrumento está *referido* a outros, agregando-se a uma totalidade. Assim, o caráter-de-ser que pertence ao utilizável é o da *conjunção*, quer dizer, ele se conjunta a algo, ele permanece referido a um sistema para além dele. Em tal remissão, o *Dasein* deixa que algo permaneça voltado para junto de algo.

Na concepção de Heidegger, a conjunção tem precedência ontológica em relação a cada utilizável que está inserido nela. “A totalidade-da-conjunção que, por exemplo, constitui a utilizabilidade de um dado utilizável numa oficina ‘precede’ o utilizável individual”³⁷⁹. O *Dasein* deixa pôr-se-em-liberdade previamente essa totalidade-da-conjunção. Nela reside um “em-vista-de-quê a que retrocede todo para-

³⁷⁵ Idem, p. 199

³⁷⁶ Idem, p. 233

³⁷⁷ Idem, p. 235

³⁷⁸ Idem, p. 247

³⁷⁹ Idem, p. 251

quê, tudo isso (...) previamente aberto numa certa entendibilidade”³⁸⁰. É o entender, portanto, que torna acessível a relação ontológica ao mundo, na medida em que ele remete à conformidade-a-mundo dos utilizáveis. A estrutura de conjunção “constitui a mundidade do mundo”³⁸¹.

O entender que promove as remissões, por seu turno, é constituído pela familiaridade do *Dasein* em relação aos entes. O *ser-no-mundo*, enquanto tal, acha-se desde a origem familiarizado *aí*, onde situa-se, ele *sente-se em casa*, e nessa condição, “significa” a si mesmo, dá-se a entender originariamente seu ser e poder-ser”³⁸². À conexão-relacional do significar, Heidegger denomina *significatividade*. Nosso comportamento junto aos entes, pois, é que lhes confere a significação que passam a ter. Trata-se de uma abertura prévia que não exige transparência teórica, na medida em que precede toda teoria possível. Com relação à significatividade, devemos inverter a fórmula, dizendo ser ela que permite fundamentar o conhecimento em sua acepção científica, e não o contrário. As ciências chegam, portanto, sempre num momento tardio.

Ao falar de conjunção, porém, tínhamos presente a questão do espaço sem ainda perguntar como ela se concilia com tudo isso. Como nos fala Greisch: “Ora, a partir do momento em que nós dizemos que o mundo nos ‘envolve’, que ele está ‘ao redor’ de nós, e que os utensílios se relacionam uns com os outros segundo a estrutura da remissão, nós postulamos uma ‘espacialidade’ de um certo tipo”³⁸³. Com efeito, a estrutura dos utilizáveis parece expandir-se em círculos, e somos conduzidos, de resto, a indagar sobre as implicações do espaço no interior de tais complexos. Qual a relação entre espaço, espacialidade e a mundidade do *Dasein*? Para Heidegger, na medida em que aquele “é ‘em’ o mundo, no sentido do trato familiar e ocupado com o ente que vem-de-encontro no interior-do-mundo”³⁸⁴, a espacialidade só pode lhe ser atribuída em conformidade com os traços de tal caráter-de-ser.

Por conseguinte, sua espacialidade é determinada pelos modos do *desafastamento* e do *direcionamento*. Por desafastamento, Heidegger se refere à atitude

³⁸⁰ Idem, p. 257

³⁸¹ Idem, p. 255

³⁸² Idem, p. 259

³⁸³ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 147. “Or, à partir du moment où nous disons que le monde nous ‘entoure’, qu’il est ‘autour’ de nous, et que les ustensiles se rapportent les uns aux autres selon la structure du renvoi, nous postulons une ‘spacialité’ d’un certain type”.

³⁸⁴ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 307.

de “fazer desaparecer o longe (Ferne, o afastado), isto é, a lonjura de algo, significando, portanto, aproximação”³⁸⁵. O *Dasein* permite que o ente venha-lhe ao encontro na medida em que ele *desafasta* as distâncias³⁸⁶. O desafastar é, pois, um existenciário – ele pertence essencialmente ao ser-no-mundo. O que significa, então, que nesse predomina uma tendência de trazer para perto, de aproximar, de ver-ao-redor, de ter algum ente à mão – dispondo-o para determinado fim.

A distância, portanto, surge de acordo com o jogo das ocupações. Ela é determinada, preponderantemente, pelo modo de ser do desafastar. Por isso, o ente mais próximo é aquele que é projetado pela ocupação de acordo com seus propósitos imediatos. Heidegger exemplifica-o recorrendo ao caso de alguém que usa óculos e, através deles, observa uma figura na parede. Do ponto de vista da medição geométrica, os óculos estão mais perto, já que ele os tem enfiados no próprio nariz. Do ponto de vista do desafastamento, porém, a figura na parede está mais próxima, já que o *Dasein ocupa-se* precisamente em olhá-la³⁸⁷. Tal a ligação direta que há entre trato e distância.

Na sequência, o conceito de *direcionamento*, por sua vez, foi reservado para completar o de desafastamento, dando a entender que todo desafastar é direcionado em relação ao ente e aos sinais que o indicam. O ocupado ver-ao-redor desafasta orientado pelas direções do seu projeto³⁸⁸. A conexão entre desafastar e direcionar condiciona, por isso, o ato de pôr-em-liberdade a totalidade da conjunção. Além disso, os dois constituem o lugar-próprio de cada instrumento, já que o utilizável, por sua vez, tem por si mesmo sua espacialidade: ele é o que está na proximidade. “Bem considerada, a proximidade do instrumento já é significada no termo que, em alemão, expressa o seu ser: ‘*Zuhandenheit*’ (‘ser à mão’)”³⁸⁹. Isso significa que o utilizável se acha ao *alcance da mão*, ele não é “uma pura ocorrência em um lugar qualquer do espaço”, tem sua localização própria, “está por essência colocado, acomodado, disposto, posto-em-seu-lugar”³⁹⁰.

³⁸⁵ Idem, p. 307

³⁸⁶ Com isso, o índice de que o *Dasein* é “espacial no modo da descoberta-de-espaco pelo ver-ao-redor e isto de tal maneira que se comporta constantemente de modo des-afastante em relação ao ente que assim lhe vem-de-encontro espacialmente” (idem, p. 315).

³⁸⁷ Veremos melhor a relação entre a distância medida e a distância afastada no tópico seguinte.

³⁸⁸ Projeto no sentido do para-quê ou do para-onde. Direcionamento é o modo de condução espacial das ocupações, movimento, locomoção, etc. É na base desse direcionamento originário que se fundam as direções fixas da perspectiva como direita, esquerda, acima, abaixo, etc.

³⁸⁹ Idem, p. 301

³⁹⁰ Idem, p. 301

O que foi dito até agora, porém, conduz ainda à necessidade de esclarecer a questão do sujeito que Heidegger designa pelo termo *Dasein*. Este – nós mesmos o somos a cada vez. Como vimos, ele possui a propriedade de ser sempre meu, teu, etc. Não obstante, resta responder a pergunta referente ao *quem*: quem, com efeito, é o dono das propriedades mencionadas acima? Heidegger reitera que, na maior parte das vezes, o *Dasein* é tomado por sua absorção no mundo das ocupações, de maneira que seu si-mesmo fica diluído na cotidianidade sem ser reconhecido enquanto tal. O ser-no-mundo cai no anonimato enquanto é absorvido pelas ocupações, de modo que não é simples solucionar a questão: quem é o sujeito que responde pelo ser cotidiano do *Dasein*? Há, de pronto, um “eu” capaz de assumi-lo?

Ligada à pergunta pelo *quem*, além disso, surge ainda a problemática referente ao *outro*. Ora, quem são os outros que o *Dasein* encontra em suas ocupações? A fim de resolvê-lo, Heidegger introduz a noção de *ser-com* (*Mitsein*) para referir-se a um existenciário constitutivo da relação de *Dasein* a *Dasein*. Do mesmo modo como a expressão ser-no-mundo designa o fato de que nunca se dá um sujeito falto de mundo, isso é suficiente também para assegurar que “não há afinal de pronto um eu isolado que se dê sem os outros”³⁹¹. A remissão ao outro, afinal, está incluída já na totalidade de conjunção do mundo-ambiente: a obra que se produz é destinada aos consumidores, aos clientes, aos usuários, etc. O mesmo, aliás, do lado dos fornecedores, dos produtores, dos operários, dos funcionários, etc. Os outros vêm de encontro já assimilados ao que fazem³⁹², e no que fazem reside o modo-de-ser do ser-junto-com.

Na cotidianidade, o *Dasein* sempre encontra entes que têm conformidade de caráter consigo. Na mesma medida em que se ocupa com os utilizáveis, com o outro ele *se preocupa*. Vale a regra, então, de que o mundo inclui a estrutura do mundo-com. “O ser-em é ser-com com outros. O ser-em-si-do-interior-do-mundo desses últimos é ser-‘aí’-com”³⁹³. O “com” do *ser-com*, entretanto, deve ser entendido no sentido ontológico-existenciário e não no sentido categorial. Convém adverti-lo, posto que mais frequentemente – diz Heidegger – o *Dasein* tende a extraviar sua interpretação para que de pronto tome o ser-com na acepção de uma pura subsistência de uma multiplicidade de sujeitos. Isso significa que a relação efetivada pelo “com” não deve ser tomada no sentido de uma mera justaposição de sujeitos.

³⁹¹ Idem, p. 337

³⁹² “No objeto de ocupação do mundo-ambiente, os outros vêm-de-encontro como o que são e *são* o que fazem” (idem, p. 363).

³⁹³ Idem, p. 345

O *Mitsein* é estruturado de tal modo que o *Dasein* se vê, no mais das vezes, perdido de si mesmo na medida em que se absorve no estar junto com os outros. Ou seja, “o *Dasein* cotidiano-ser-um-com-o-outro está na sujeição aos outros. Ele não é si-mesmo, os outros lhe retiraram o ser”³⁹⁴. Assim, a obtenção da resposta referente ao *quem* se dá mediante a análise do modo-de-ser designado acima, isto é, na análise da inerência aos outros. No estar-junto, predomina o completo anonimato. O eu do *Dasein* permanece dissolvido nessa estrutura, na medida em que os outros passam a dispor, a seu bel prazer, de suas possibilidades cotidianas.

Não há, porém, determinação possível quanto a quem são esses outros. Não se trata de alguém em específico. Os outros – Heidegger os chama pelo pronome impessoal *das Man* cujo correspondente mais próximo em português seria a-gente. Ou seja, a-gente mesma que cada outro pode representar, mas que não designa nenhum sujeito determinado. O *Dasein* possui uma pertinência essencial em relação a esse impessoal. Daí, tira-se uma resposta possível relativa ao quem: “O quem não é este nem aquele, nem a-gente mesma, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro: a-gente”³⁹⁵.

Fica decidido, por conseguinte, que o *Dasein* ocupa na sua relação aos outros a posição de um completo anônimo submetido à ditadura de a-gente. O modo de ser do impessoal se apodera dele sem que lhe seja dado resistir. “A-gente, que não é ninguém determinado e que todos são, não como uma soma, porém, prescreve o modo-de-ser da cotidianidade”³⁹⁶. É ela que determina, portanto, os gostos, juízos, opiniões, fruição, tendências, valores, etc. Por isso mesmo, reconhece Heidegger: “Gozamos e nos satisfazemos como a-gente goza; lemos, vemos e julgamos sobre literatura e arte como a-gente vê e julga; mas nos afastamos também da ‘grande massa’ como a-gente se afasta; achamos ‘escandaloso’ o que a-gente acha escandaloso”³⁹⁷.

A-gente, por sua vez, é constituída por um existenciário: a *publicidade*, a qual regula de prontidão toda interpretação do mundo pertencente ao *Dasein*. Enquanto tal na publicidade cotidiana, a-gente possui três caracteres-de-ser que lhe são fundantes: “distanciamento, mediania e nivelamento”³⁹⁸. O primeiro deles se assenta na mediania – que comanda, na cotidianidade, o modo como as coisas vão indo, que vigia as exceções, que determina o que é válido ou não, o que é permitido ou proibido, as concessões, os

³⁹⁴ Idem, p. 363

³⁹⁵ Idem, p. 365

³⁹⁶ Idem, p. 365

³⁹⁷ Idem, p. 365

³⁹⁸ Idem, p. 367

êxitos, etc. Assim procedendo, a mediania nivela todas as possibilidades-de-ser (nivelamento). Ela normatiza – garantindo que tudo o que é talvez original seja “desbastado em algo de há muito conhecido”³⁹⁹.

A-gente constitui, assim, um dos aspectos da impropriedade do *Dasein*. Nela, o si-mesmo próprio fica encoberto. Heidegger gostaria de acrescentar, porém, que, ao antecipar todo juízo e toda decisão, a-gente priva o *Dasein* de sua responsabilidade, ela tem por isso o poder de aliviá-lo, de satisfazer-lhe a tendência para “tomar as coisas de modo leviano e para torná-las fáceis”⁴⁰⁰. Quando a-gente exerce seu domínio, todos são culpados, e devido a isso mesmo, ninguém o é⁴⁰¹. Precisamente, ora, “porque não há quem tenha de responder por algo. Sempre ‘era’ a-gente e se pode dizer, no entanto, que não foi ‘ninguém’. Na cotidianidade do *Dasein* a maior parte das coisas é feita por alguém de quem se deve dizer que não era ninguém”⁴⁰².

Logo, obtemos aí a resposta relativa ao *quem* – sujeito do distanciamento, da mediania, do nivelamento, da publicidade, do alívio-de-ser descritos como pertencentes ao ser-no-mundo:

Cada um é o outro e nenhum é ele mesmo. A-gente, com a qual se responde à pergunta pelo *quem* do *Dasein* cotidiano, é o *Ninguém* ao qual todo *Dasein* já se entregou cada vez em seu ser-um-entre-outros (...). De imediato eu não “sou” “eu”, no sentido do si-mesmo próprio, mas sou os outros no modo de a-gente. A partir desta e como esta sou dado “de pronto” a “mim mesmo”. De pronto, o *Dasein* é a-gente e no mais das vezes assim permanece⁴⁰³.

Foi apresentado nesse tópico o fenômeno da mundidade do mundo. Vimos o caráter de conjunção e remissão que lhe é próprio, por essência. A filosofia, em geral, esteve atenta quanto a isso? Pelo contrário: uma olhada na ontologia tradicional basta para verificar que a interpretação feita até hoje salta por sobre o fenômeno da mundidade para conceber os entes como meros subsistentes, ou seja, como objetos puros do conhecimento. Um caso exemplar disso, pois, pode ser buscado nos antigos gregos, os quais designavam as coisas pela palavra *πράγματα*, mas que, na hora de efetuar sua determinação ontológica, deixavam na obscuridade o caráter *pragmático* delas, já expresso no termo, para pô-las então à mostra apenas como subsistentes.

³⁹⁹ Idem, p. 365

⁴⁰⁰ Idem, p. 367

⁴⁰¹ Hannah Arendt afirma algo semelhante no seu livro *Responsabilidade e Julgamento*.

⁴⁰² Idem, p. 367

⁴⁰³ Idem, pp. 367-371

Não é um simples acaso, porém, que assim seja. O conhecer constitui, com efeito, um dos modos-de-ser dentre as várias possibilidades do *ser-no-mundo*. Mas convém que não seja ignorado, respectivamente a tal, que não se trata de um fenômeno originário em relação à mundidade. É o que Heidegger busca mostrar, pondo-se a analisar o conhecimento do ponto de vista de sua gênese. Trataremos disso em seguida.

2.3 – A determinação do conhecimento do mundo

O *Dasein* é tomado pelo mundo de que se ocupa. Isso acontece com ele, como vimos, tanto no estar junto aos utilizáveis quanto no estar junto aos outros que lhe vêm de encontro. Ele pode, no entanto, interromper suas ocupações e se deter junto ao ente numa pura atitude considerativa. Nesse caso, ele não faz senão demorar-se diante do ente sem utilizá-lo para outra coisa. Devido a que, o ente se revela então não mais como um utilizável, e sim como um *subsistente* do interior do mundo. O ente é dado assim em sua pura subsistência na medida em que não é mais empregado, produzido, manejado, etc.

Heidegger ressalta, porém, que, para tal ocorrer, “é preciso que haja uma prévia deficiência do ter de se ocupar do mundo”⁴⁰⁴. Quer dizer: o *Dasein* deve primeiro deparar-se com um defeito no aparato instrumental para se abster dos comportamentos práticos e ter sob o olhar o ente como um simples subsistente. É justamente uma ruptura na utilizabilidade o que torna o ente visível em sua subsistência. A análise que se desenvolver nessa direção, portanto, encontrará no ente “caracteres-de-ser como coisidade e realidade efetiva (...) substancialidade, materialidade, extensão, justaposição”⁴⁰⁵.

A alusão que se faz aqui, logo vemos, toca o problema do conhecimento. De onde a análise, pois, passa a girar em torno da questão sobre como o conhecimento pragmático se converte no teórico. Mas Heidegger gostaria de assinalar, antes, contra a ontologia tradicional, que é um erro conceber o conhecimento como uma espécie de relação entre sujeito e objeto – concepção essa sugestiva quanto à imagem de que o sujeito sai de sua esfera interior para atingir um ente externo chamado natureza. “No dirigir-se para... e no apreender, o *Dasein* não sai de sua esfera interna, na qual estaria

⁴⁰⁴ Idem, p. 191

⁴⁰⁵ Idem, p. 209

inicialmente encapsulado, mas, por seu modo-de-ser primário, ele já está sempre ‘fora’, junto a um ente que vem-de-encontro no mundo já cada vez descoberto”⁴⁰⁶.

O conhecimento se dá sob a condição de que o *Dasein* já esteja lançado em seu mundo. No trato das ocupações, ele já entende o ser do ponto de vista da cotidianidade mediana. A descoberta do mundo, porém, é peculiar em relação a esse entendimento pré-ontológico. Na visão de Heidegger, é preciso antes que o *Dasein* pare, de súbito, suas ocupações para que, num relance, o *ser do mundo* se anuncie. É desse modo que a “natureza” se dá – depois que fica à mostra, no ente-do-interior-do-mundo, a sua conformidade-a-mundo do mundo-ambiente.

O trato ocupado, porém, só para quando o ente não se mostra mais como utilizável. Ele interrompe suas atividades, por exemplo, depois que a ferramenta estraga, quando percebe que o material é impróprio, que o instrumento está danificado, etc. Assim, para Heidegger, o instrumento *surpreende* quando não é mais empregável. Esse caráter da surpresa, por sua vez, constitui uma determinação fundamental:

O *surpreender* oferece o instrumento utilizável numa certa inutilizabilidade. Mas nisso reside que o não-empregável fica somente aí – mostra-se como coisa-instrumento com tal ou qual aspecto que já subsistia também constantemente com esse aspecto, em sua utilizabilidade. A subsistência pura se anuncia no instrumento⁴⁰⁷.

Assim, quando o trato esbarra com alguma avaria, o instrumento só fica atravessado no seu caminho, sem nenhum préstimo, tornando-se importuno. Dessa maneira, na medida em que não atende mais às urgências da ocupação, o instrumento fica deslocado, fora de lugar, passa a *não-pertencer* mais à totalidade da conjunção. O utilizável surge então, para Heidegger, no “*modus da importunação*”⁴⁰⁸. A partir daí, ele é visto como pura ocorrência natural, apesar de sua utilizabilidade continuar, de certa forma, ainda vinculada a ele. Mas o que interessa acentuar, nesse ponto, é que os “*modi* da surpresa, da importunação e da não-pertinência têm a função de pôr à mostra no utilizável o caráter da subsistência”⁴⁰⁹.

Resta, no entanto, assinalar ainda que o conjunto das remissões sofre, ele próprio, uma perturbação, quando o trato cotidiano tropeça no não-utilizável. A pane que ocorre, porém, é deveras decisiva na descoberta do mundo:

⁴⁰⁶ Idem, p. 193

⁴⁰⁷ Idem, p. 223

⁴⁰⁸ Idem, p. 223

⁴⁰⁹ Idem, p. 225

Se um instrumento não pode ser empregado, perturba-se a remissão constitutiva de um para-algo a um para-isto (...) Na *perturbação da remissão* – no não poder ser empregado para... a remissão torna-se, no entanto, expressa (...) Com esse despertar do ver-ao-redor da remissão para o respectivo para-isto, este fica visível e com ele a conexão-da-obra, a “oficina” inteira como aquilo onde a ocupação sempre já estava. A conexão-instrumental não reluz como algo nunca visto, mas como um todo já constante e de antemão avistado no ver-ao-redor. Mas, com esse todo, o mundo se anuncia⁴¹⁰.

Para que o conhecimento possa ser estabelecido a partir da mundidade, é preciso, portanto, que o *Dasein* suspenda a ocupação e limite-se a constatar, numa inspeção desinteressada, as propriedades puras da coisa. É preciso, em resumo, que ocorra “uma desmundificação do utilizável, de tal maneira que fique nele manifesto o ser-só-subsistente”⁴¹¹. Assim, o conjunto dos itens utilizáveis, exposto no tópico anterior, pode ser descrito novamente, agora do ponto de vista da subsistência. Então, o instrumento aparece como uma simples coisa intramundana, o mesmo devendo-se dizer do sinal, da conjunção, do espaço, dos “outros”, etc.

O representante extremo de tal concepção teórica do mundo – Heidegger encontra na ontologia cartesiana, a qual explica a espacialidade em termos puramente geométrico-matemáticos, saltando radicalmente por cima do fenômeno da mundidade⁴¹². “Descartes vê a determinação ontológica fundamental do mundo na *extensio*”⁴¹³. Quer dizer, o mundo é uma coisa corpórea, uma substância, e “a propriedade fundamental da substância corporal é a extensão. Todos os outros atributos derivam dela”⁴¹⁴. Sabemos, pois, que a partir dessa suposição, “Descartes distingue o ‘*ego cogito*’, como *res cogitans*, da ‘*res corporea*’, determinando toda distinção ulterior entre “natureza e espírito”⁴¹⁵.

O itinerário metodológico de Descartes, portanto, levava-o a essa definição radical da natureza como *res extensa*. Para ele, a propriedade essencial que constitui o ser próprio da coisa material, enfim, é “a extensão segundo o comprimento, a

⁴¹⁰ Idem, p. 227

⁴¹¹ Idem, p. 229. Com a ressalva de que fizemos uma leve alteração sintática no verbo ficar: fica – fique.

⁴¹² “(...) sua interpretação (de Descartes) e os fundamentos desta levaram a que se saltasse por sobre tanto do fenômeno do mundo como do ser do ente de pronto utilizável do-interior-do-mundo” (idem, p. 281).

⁴¹³ Idem, p. 265

⁴¹⁴ GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994, p. 143. “(...) la propriété fondamentale de la substance corporelle est l'étendue. Tous les autres attributs en dérivent”.

⁴¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 267.

largura e a profundidade”⁴¹⁶. Seu empenho, desde o início, era por uma completa determinação matemática do mundo, definindo toda natureza como “uma corporeidade móvel, como uma imensa máquina regulada por mecanismos”⁴¹⁷. Pois estava já no projeto filosófico de Descartes estabelecer o conhecimento nesses termos. Tratava-se, para ele, de criar um novo paradigma capaz de explicar o ente: o da física matemática. Esse paradigma homogeneiza o espaço concebendo-o como pura extensão. Quanto à matéria que ocupa o espaço, não passa de um conjunto extenso de corpos que podem ser decodificados a partir de modelos matemáticos.

Descartes chega a essa ideia na análise direta de um pedaço de cera, conforme consta em suas *Meditações*. Ele decide, pois, que o “único e autêntico acesso a esse ente é o conhecer, a *intellectio* no sentido do conhecimento físico-matemático”⁴¹⁸. A *intellectio* representa em sua doutrina o νοεῖν (intuição) e o διάνοεῖν (pensamento), e na medida em que ela opõe-se à αἴσθησις (sensação), pode dispensar toda informação haurida dos sentidos como irrelevante no ato de conhecer o objeto. Pois as propriedades sensíveis da cera – cor, sabor, cheiro, frialdade, impenetrabilidade – junto ao fogo, são subtraídas pela liquefação, ao passo que a extensão subsiste, por fim, e mostra-se a única propriedade remanescente e imutável no tempo, ou seja, aquela que é fundamento de todas as outras. Dureza, peso, calor da cera – tudo isso fica como qualidade secundária em relação à extensão.

Aí temos, portanto, a opção de Descartes de fazer recurso à matemática – ciência que ele aprecia em particular – para explicar as determinidades decorrentes da extensão como divisão, figura, movimento, etc. Nesse sentido, tomemos a resistência, por exemplo, e veremos que ela é logo entendida como o repouso de algo tangível “em um determinado lugar, relativamente a outra coisa que muda de lugar”, isto é, a dureza ao contato consiste apenas na “distinta velocidade de duas coisas corporais”⁴¹⁹. Heidegger quer mostrar, com isso, o fato de que Descartes concebe a percepção como uma “justaposição de duas *res extensae* subsistentes e a relação-de-movimento de ambas é ela mesma no *modus* da *extensio*”⁴²⁰. Sua tese assume, claramente, uma

⁴¹⁶ Idem, p. 269

⁴¹⁷ WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012, p. 53.

⁴¹⁸ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 283.

⁴¹⁹ Idem, p. 287

⁴²⁰ Idem, p. 287

“orientação ontológica de princípio para o ser como subsistência constante, cuja apreensão o conhecimento matemático satisfaz em um sentido excepcional”⁴²¹.

Descartes não notou, porém, um detalhe essencial: para que o espaço seja determinado matematicamente, pois, como extenso, mensurável, tridimensional, geométrico, a desmundificação do utilizável, que tem o caráter da surpresa, é sempre uma condição necessária. De início, a

dimensionalidade do espaço está ainda oculta (...) O “em cima” é o que está “no teto”; o “em baixo”, “no chão”; o “atrás”, “junto à porta”; todos os “onde” são descobertos pelas marchas e caminhos do trato cotidiano e interpretados pelo ver-ao-redor, não estabelecidos e arrolados pela consideração mensuradora-do-espaço⁴²².

O *Dasein*, nas ocupações, põe-se a arrumar seu espaço, ele arranja, dispõe, ordena os utensílios que estão ao alcance de sua mão. Ele não está simplesmente alojado numa extensão. O espaço da física é aquele medido pela régua, mensurado, objetivado. Descartes, nessa acepção, reduz “a ontologia do ‘mundo’ a um determinado ente do-interior-do-mundo”⁴²³. Ele acaba impedindo-se, assim, de notar que “a específica espacialidade do ente ele mesmo que vem-de-encontro no mundo-ambiente, é fundado pela mundidade do mundo e não, ao inverso, que o mundo de seu lado subsiste no espaço”⁴²⁴.

⁴²¹ Idem, p. 283-285

⁴²² Idem, p. 303

⁴²³ Idem, p. 289

⁴²⁴ Idem, p. 299

Seção 3

2º Referencial: imanência e transcendência

O segundo referencial fica também decidido, de certo modo, na correlação entre ser e mundo (*in-der-Welt-sein*). Heidegger dispensa a noção de imanência, com efeito, para propor a tese de que o horizonte original da pergunta pelo ser é o da *transcendência*. Logo, sua opção é radical em relação ao referencial de Husserl na medida em que rejeita a imanência – dada como encobrimento ou falsificação metafísica – para ficar apenas com a transcendência, conforme temos visto:

*Ser é o transcendens pura e simplesmente. A transcendência do ser do Dasein é uma assinalada transcendência na medida em que nela residem a possibilidade e a necessidade da mais radical individualização. Toda abertura de ser como abertura do transcendens é conhecimento transcendental. A verdade fenomenológica (abertura de ser) é veritas transcendentalis*⁴²⁵.

Isso denota, pois, a recusa de interpretar a correlação nos termos de uma relação entre subjetivo e objetivo. Ou seja, “sujeito e objeto não coincidem com *Dasein* e mundo”⁴²⁶. A interpretação do sujeito cognoscente, admitindo isso, logo se extravai numa teoria “extrínseca” e formal que nada apreende do conhecimento como “*modo-de-ser do ser-no-mundo*”⁴²⁷. Ela não vê, portanto, que todo *saber de* ou *saber sobre*, é condicionado, já, pela existência: “deve-se estabelecer então que o conhecer é ele mesmo previamente fundado em um já-ser-junto-ao-mundo que constitui essencialmente o ser do *Dasein*”⁴²⁸.

A compósita acima *já ser junto ao mundo* não é gratuita: sua expressão de sentido suprime, de início, toda tese referente à imanência como desprovida de valor para a presente ontologia. Resta a Heidegger, então, abandonar os resultados da metafísica moderna – que foi construída em torno da noção de sujeito – para determinar o ser mediante a abertura transcendental a ele. Qual o ente, porém, que comporta essa abertura como sua possibilidade mais própria?

A transcendência, na significação terminológica que importa clarificar e apresentar, significa o que é próprio do estar-aí humano e, decerto, não como um modo de comportamento entre outros possíveis,

⁴²⁵ Idem, p. 129

⁴²⁶ Idem, p. 187

⁴²⁷ Idem, p. 191

⁴²⁸ Idem, p. 191

ocasionalmente posto em execução, mas como constituição fundamental deste ente antes de todo o comportamento⁴²⁹.

A transcendência, portanto, pertence ao *Dasein* como um modo de ser que lhe é essencial, que é fundante de todos os seus comportamentos. Para Heidegger, a transcendência deixa-se definir como ultrapassagem (*Überstieg*). Transcender – ele escreve em “A essência do Fundamento” (*Vom Wesen des Grundes*) – significa, então, ultrapassar, e assim, persistir na ultrapassagem, seguir em direção a algo. Não num sentido simplesmente espacial, mas ultrapassagem é entendida originariamente como o “que possibilita algo como a existência em geral e, por conseguinte, também um mover-se no espaço”⁴³⁰.

Caracterizar o *Dasein*, portanto, como transcendência – já é uma proposição tautológica. Segundo Heidegger, na essência do *estar-aí* acha-se já incluída uma dupla ultrapassagem: 1º – o ultrapassar os entes a fim de que sejam desvelados; 2º – o ultrapassar em que o *Dasein* “chega primeiro ao ente que *ele* é, chega a ele *enquanto* ‘si mesmo’”⁴³¹. E, nessa segunda acepção, é correto dizer que a transcendência constitui sua ipseidade. Uma vez, porém, escolhido o termo *sujeito* para defini-la, deve-se prevenir para o fato de que “sujeito nunca existe antes como ‘sujeito’ para, em seguida, *no caso de haver* objetos presentes à mão, *também* transcender, mas significa *ser-sujeito*: ser ente na e como transcendência”⁴³².

A expressão *ser-no-mundo* já denotava isso. Ela é um dos modos possíveis de dizer que o *Dasein*, pela transcendência, chega a si-mesmo. O mundo, no entanto, fica sempre avistado e distinguido, para ele, enquanto tal. Ultrapassar o ente significa, pois, referir-se a ele em sua totalidade. Porque, “na medida em que o *estar-aí* existe como si mesmo – e apenas nesta medida – pode referir-‘se’ ao ente, que deve, porém, antes ter sido ultrapassado”; logo, o ente “já está sempre de antemão ultrapassado” em direção à totalidade unitária “mundo”⁴³³.

A transcendência, na medida em que é algo que acontece com o *Dasein*, permite a ele irromper no recinto dos entes. “E só quando tem lugar esta história primordial, isto é, quando ente com o caráter de *ser-no-mundo* irrompe no ente, é que

⁴²⁹ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988, p. 33.

⁴³⁰ Idem, p. 35

⁴³¹ Idem, p. 35

⁴³² Idem, p. 35

⁴³³ Idem, p. 37

existe a possibilidade de o ente se revelar”⁴³⁴. E a revelação, como vimos, é englobante em relação ao revelado, uma vez que o “estar-aí humano – ente situado no *meio* do ente, referindo-se *ao* ente, existe de um modo tal que o ente está sempre revelado na sua *totalidade*”⁴³⁵.

Dado isso, nossa tarefa seria, então, explicitar os momentos pertencentes à ultrapassagem. Como esta acontece enquanto reveladora? Quais os existenciários que entram na sua constituição? Para Heidegger, a transcendência se resolve numa “multiplicidade constitutiva de caracteres-de-ser”⁴³⁶. E toda essa multiplicidade está contida no “aí” (*Da*) do *Dasein*. De onde somos conduzidos a perguntar pelo significado preciso desta partícula *Da*. Que fenômenos da existência o “aí” designará, de fato? Temos algumas pistas à disposição. A conexão entre o *aí* e a *transcendência* é indicada, diversas vezes, em *Ser e Tempo*:

O ente que é essencialmente constituído pelo ser-no-mundo é cada vez ele mesmo o seu “aí” (...) O *Dasein* traz de casa o seu “aí”, e privado dele não só não seria factualmente, mas não poderia ser em geral o ente dessa essência. O *Dasein* é sua abertura (...) significa ao mesmo tempo: o ser que para esse ente está em jogo em seu ser é ter de ser seu “aí”⁴³⁷.

E ter de ser significa também *ser cotidianamente*, isto é, ser conforme a cotidianidade mediana descrita no tópico anterior. A determinação existenciária desse “aí” cotidiano – Heidegger obtém descrevê-la segundo a análise dos seus três modos estruturais de ser: o *encontrar-se* (*Befindlichkeit*) e o *entender* (*Verstehen*), ambos “determinados com igual originariedade pelo *discurso* (*Rede*)”⁴³⁸. Devemos tratar desses modos, portanto, a partir de agora. Eles constituem existenciariamente o “aí” e, assim, configuram o *ser-em* enquanto tal.

3.1 – O aí como encontrar-se, entender e discurso

Heidegger designa com a expressão “encontrar-se” (*Befindlichkeit*) aquele que é onticamente o fenômeno mais familiar e conhecido do *Dasein* em sua

⁴³⁴ Idem, p. 77

⁴³⁵ Idem, p. 71, grifo nosso.

⁴³⁶ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 377.

⁴³⁷ Idem, pp. 379-381. Ou seja, a afirmação de que o *Dasein* é ente na e como transcendência coincide, sem dúvida, com a de que ele é sua abertura.

⁴³⁸ Idem, p. 381.

cotidianidade: “os estados-de-ânimo, o ser em um estado-de-ânimo (*die Stimmung*)”⁴³⁹. Esses estados revelam, pois, o modo rotineiro como alguém *se encontra*, e que nós visamos ao perguntar: “Como vai (*wie geht’s*)?” ou “Como você está?” Ora, apesar de fenômenos como esses serem tidos como os mais fugazes e indiferentes, eles constituem originariamente o ser do *Dasein* antes de todo conhecer e de todo querer, desde que conduzem o homem perante seu ser “aí”, onde fica manifesto para ele se está bem ou mal, o modo como anda, como está sua disposição de espírito.

Os estados-de-ânimo representam, portanto, algo conhecido de logo como o bom ou o mau humor, a exaltação, a melancolia, a euforia, o tédio, o fastio, o desgosto, etc. Na psicologia, designamo-los há muito pelo nome de sentimentos ou emoções, sem, no entanto, – diz Heidegger – apreender neles, apropriadamente, o caráter da abertura.

O ver-o-mundo, cotidianamente, fica instável e oscila de acordo com o estado-de-ânimo em vigor. É, aliás, em conformidade com a oscilação dos estados que o *Dasein* fica entregue a si mesmo “como o ser que ele tem de ser existindo”⁴⁴⁰. E, em grande parte das vezes, esse ser fica-lhe entregue como um fardo, quando, no desgosto, na amargura, por exemplo, ele está farto de si mesmo. O abrir, por isso, é designado em *Ser e Tempo*, relativamente ao encontrar-se, como dejectação (*Geworfenheit*). Indica, pois, que o *Dasein* encontra-se dejectado em seu “aí”, de tal sorte que seu ser, desde então, está sob seus cuidados. “A expressão ‘dejectação’ deve significar *a factualidade da entrega à responsabilidade*”⁴⁴¹.

A abertura do encontrar-se, na qual o mundo fica exposto como “aí”, é uma assinalada abertura que tem precedência ontológica em relação a todo comportamento teórico. Para Heidegger, “as possibilidades da abertura do conhecimento são demasiado limitadas, comparadas ao abrir originário dos estados-de-ânimo”⁴⁴². O mais das vezes, porém, acontece de o *Dasein* esquivar-se de sua condição de aberto. Ele se desvenda como entregue à responsabilidade, mas sua tendência-encobridora relega tal dejectação ao esquecimento, pondo-se frequentemente a fugir dela. Isso mostra, então, que o encontrar-se, por sua vez, comporta a estrutura dobradiça da propriedade e da impropriedade. Na primeira, a existência enquanto tal é assumida, embora seja de imediato rejeitada na segunda.

⁴³⁹ Idem, p. 383

⁴⁴⁰ Idem, p. 385

⁴⁴¹ Idem, p. 387

⁴⁴² Idem, p. 385

O encontrar-se não só abre o *Dasein* em sua dejectação e em sua remissão ao mundo já aberto cada vez com seu ser, mas é ao mesmo tempo o modo-de-ser existenciário em que o *Dasein* se entrega constantemente ao “mundo” e se deixa afetar por ele de tal maneira que, de certo modo, esquiva-se de si mesmo. A constituição existenciária dessa esquiva fica clara no fenômeno do decair⁴⁴³.

Resta acrescentar, porém, que o estado-de-ânimo é logo entendido, enquanto tal, pelo *Dasein*, seja própria ou impropriamente. O entender (*Verstehen*) está incluso, de igual modo, na constituição existenciária do “aí”. Já nos pronunciamos a respeito disso, diversas vezes, ao longo deste capítulo. Mas interessa ainda ressaltar que o entender possui, essencialmente, a estrutura do que Heidegger denomina “projeto”. Deve aqui observar-se que o entendimento constitui uma projeção de possibilidades. E que, portanto, o *Dasein* projeta-se para os seus possíveis movido pelo fato de entender os entes. Ou, em outras palavras, ele sabe o que se passa consigo no tocante ao seu poder-ser. Na abertura de seus projetos, dessa forma, o mundo já foi inserido num todo de significatividade. E assim o entender, na medida em que significa, é um poder-ser que abre e, ao mesmo tempo, se precipita na abertura.

O *Dasein* não é um subsistente que possui além disso como dote adjetivo o poder de fazer algo, mas ele é primariamente ser-possível. O *Dasein* é cada vez o que ele pode ser e como ele é sua possibilidade. O ser-possível essencial do *Dasein* concerne aos modos caracterizados da ocupação do “mundo”, da preocupação-com os outros e, em tudo isso e já sempre, o poder-ser em relação a si mesmo, em vista de si⁴⁴⁴.

Na medida, portanto, em que ele existe em função de si, o entender deixa-lhe transparente o ser em relação às suas possibilidades. Que ele existe apenas enquanto se elege ser isto ou aquilo, isso recebe confirmação fenomênica do conceito de responsabilidade: o *Dasein*, no projeto, está à mercê de si mesmo e deve assumir e responder por suas escolhas. O entender, logo, deve poder antecipar-se às possibilidades a fim de escolher realizá-las ou não. “O *Dasein* é um ser-possível entregue à responsabilidade de si mesmo; é, de ponta a ponta, uma *possibilidade dejectada*”⁴⁴⁵. Assim, ele se entende e continua se entendendo sempre em referência às suas possibilidades de ser. Deparamo-nos, desde esse ponto, com o sentido em que se diz que sua existência está em jogo:

⁴⁴³ Idem, p. 397

⁴⁴⁴ Idem, p. 409

⁴⁴⁵ Idem, p. 409

Existir significa sempre: situado em pleno ente, comportar-se perante o ente – perante o que não é o estar-aí, perante si mesmo e o seu semelhante – de um modo tal que, em semelhante comportamento situado, o que está em jogo é o próprio poder-ser do estar-aí⁴⁴⁶.

Convém, no entanto, referir-se aqui ao entender não no sentido de um plano tematicamente idealizado. O caráter do em-vista-de-quê, no qual o *Dasein* é seus possíveis, consiste em lançar diante de si a possibilidade enquanto possibilidade, sem ainda apreendê-la no sentido de um conhecimento. Outro esclarecimento que se faz necessário, além disso, é sobre o que pertence, essencialmente, à facticidade. Devido ao modo de ser do projetar-se – o *Dasein* se vê constantemente sendo mais do que ele é, de fato. A sua facticidade, porém, deixa-lhe confinado nos limites do seu ser factual. Mas, por causa disso, “o *Dasein* como ser-possível não é também menos; isto é, o que ele em seu poder-ser *ainda não é*, ele o *é* existencialmente”⁴⁴⁷.

A propósito dos estados-de-ânimo também, um olhar retrospectivo basta para atestar sua relação direta com o entender que projeta. “No modo do ser do estado-de-ânimo, o *Dasein* vê possibilidades a partir das quais ele é. No abrir que projeta tais possibilidades, ele já está cada vez em um estado-de-ânimo”⁴⁴⁸. Concluiu-se, por conseguinte, que no “projetar-se de seu ser no em-vista-de-quê, unido com o ser-projetado na significatividade (mundo), reside a abertura do ser em geral. (...) Encontrar-se e entender como existenciários caracterizam a abertura originária do ser-no-mundo”⁴⁴⁹.

Agora, o último a ser elucidado é o *discurso*, que está, em relação aos estados-de-ânimo e ao entender, no papel elementar de um existenciário articulador. A condução da análise até ele, porém, passa pelos fenômenos da interpretação, da enunciação e da linguagem. Vemos, pois, tudo isso conciliar-se em torno da noção principal de discurso. O entender inclui a interpretação, é sempre um entender interpretante de mundo. O interpretado, enquanto tal, é o “ser-expresso das relações remissivas (do para-algo), pertencentes a uma totalidade-de-conjunção a partir da qual se entende simplesmente o-que-vem-de-encontro”⁴⁵⁰.

⁴⁴⁶ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988, p. 95.

⁴⁴⁷ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 413.

⁴⁴⁸ Idem, pp. 419-421

⁴⁴⁹ Idem, p. 419

⁴⁵⁰ Idem, p. 423

Dá-se com a interpretação, portanto, pôr à mostra a conjunção. Para Heidegger, ela é uma apropriação daquilo que é entendido, na medida em que elabora possibilidades projetadas e fixadas de antemão no todo de significatividade do mundo. Mas isso não implica que a interpretação, simplesmente, “projeta uma ‘significação’ sobre um subsistente nu, vestindo-o com um valor”, já que o olhar, proveniente dela, é antepredicativo, e “como tal já tem sempre uma conjunção aberta no entender-mundo”⁴⁵¹.

Interpretar, pois, não consiste em projetar uma significação sobre os entes. Isso não exclui, todavia, que a interpretação seja provida de sentido. O que ela entende nas ocupações é justamente o *sentido* do utilizável. Como diz Heidegger: “Sentido é aquilo em que a entendibilidade de algo se mantém”⁴⁵². Sentido, portanto, não assim como se fosse “uma propriedade presa ao ente, que reside ‘atrás’ dele ou flutua em algum (...) ‘reino intermediário’”⁴⁵³. Quando Heidegger se refere ao sentido do ser, tem em vista o que está na entendibilidade mesmo do *Dasein*, o que proíbe que se excogite sobre aquele como se fosse uma atmosfera de fundo ou como algo que habite por detrás do ente.

A interpretação é prévia em relação a toda enunciação temática, mas nem por isso fica excluído o fato de que o enunciado possui sua derivação do entender que interpreta. A enunciação articula o sentido daquilo que é entendido. Como juízo, ela significa mostração, predicação, comunicação/proferição. A reunião dessas três acepções confere à enunciação a definição de “*uma mostração determinante que comunica*”⁴⁵⁴. Segundo Heidegger, a origem ontológica dessa última está no entender interpretante, por isso, convém dizer que a enunciação possui um caráter apofântico, ao passo que para o ver-ao-redor entendedor da mundidade é preciso reservar o nome de *hermenêutico-existenciário*.

De onde nos vemos conduzidos, em seguida, a perguntar pelo *lóγος*. Ficou decidido, previamente, que, do ponto de vista existenciário, o discurso não possui menor originariedade que o entender, na medida em que a “entendibilidade já está sempre articulada, inclusive já antes da interpretação apropriadora”⁴⁵⁵. O discurso desempenha, pois, em relação ao entender, uma função articuladora significacional.

⁴⁵¹ Idem, p. 425

⁴⁵² Idem, p. 429

⁴⁵³ Idem, p. 429

⁴⁵⁴ Idem, p. 443

⁴⁵⁵ Idem, pp. 453-455

Desse modo, ele é o fundamento da interpretação e da enunciação. A linguagem, portanto, surge quando a “entendibilidade do encontrar-se do ser-no-mundo *exprime-se como discurso*”⁴⁵⁶, cedendo lugar à palavra. A posição que Heidegger sustenta, então, é de que as significações dão nascimento às palavras, “e não são as palavras que, entendidas como coisas, se proveem de significações”⁴⁵⁷.

Seria preciso reservar uma pesquisa à parte para tratar do λόγος, em vista da complexidade de todos os fenômenos que originam-se dele. Limitamo-nos, aqui, a apresentar de forma bastante sucinta a tese que Heidegger expõe sobre o discurso em *Ser e Tempo*⁴⁵⁸. Após esse parêntese, propomos dar continuidade à descrição da transcendência, expressa na partícula “aí”, e cujos existenciários, como vimos, são o encontrar-se, o entender e o discurso.

3.2 – Decair e angústia

Heidegger propõe recuperar o fenômeno da cotidianidade do *Dasein* que, de certo modo, foi perdido de vista na análise das estruturas acima. O assunto é retomado, porém, tendo-se em foco a absorção do indivíduo humano em a-gente. O que, como vimos, significa assumir o modo impessoal (*das Man*) da publicidade mediana. Trata-se de uma essencial tendência-de-ser da cotidianidade a de perder-se em a-gente. Em *Ser e Tempo*, este fenômeno da dejectão e da absorção do *Dasein*, tanto nas ocupações quanto na publicidade, é chamado de *decair*.

O decair é um modo-de-ser fundamental do “aí” cotidiano. Ele se caracteriza, por sua vez, por três determinidades existenciárias: o falatório, a curiosidade e a ambiguidade. O discurso, quando comandado por a-gente, toma a forma de *falatório*. Neste predomina um entender mediano, vigente no discorrer-uns-com-os-outros, em que a-gente supõe ter entendido tudo, e por isso providencia sua difusão e repetição. Mas o “dito (no falatório) é por todos entendido na mesma mediania”⁴⁵⁹: ele se alimenta do ouvir-dizer, de leituras superficiais, se alastra nos boatos, rumores,

⁴⁵⁶ Idem, p. 455

⁴⁵⁷ Idem, p. 455

⁴⁵⁸ Para mais detalhes sobre a questão da linguagem, ver, por exemplo: HEIDEGGER, Martin. *A caminho da linguagem*. Petrópolis: Vozes, 2003.

⁴⁵⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 473.

fofocas, ou nos papéis como escrevinhação, e assim, o “discorrido como tal atinge âmbitos cada vez mais amplos e assume caráter autoritário”⁴⁶⁰.

Tudo entende o falatório, de fato, mas “sem uma prévia apropriação da coisa”⁴⁶¹. O *Dasein* se desenraiza de sua propriedade para assumir o modo decaído de agente. Heidegger descreve o falatório como um fechamento, por antecipação, de todo entendimento genuíno e original, na medida em que ele reduz tudo à opinião vulgar, determinando o que se vê e a maneira como se vê. E em seguida a *curiosidade*, não por acaso, surge de uma peculiar tendência para ver que se apodera da percepção ordinária. O modo do falatório, com efeito, arrasta consigo o modo da curiosidade. Neste, o *Dasein* se deixa empolgar por tudo o que se lhe afigura ter um ar de novidade.

No entanto, ele se ocupa em ver não para entender apropriadamente o visto, mas *a fim de vê-lo somente*. Como diz Heidegger, a curiosidade

Busca o novo só para saltar novamente desse para outro novo (...) busca possibilidades de abandonar-se ao mundo (...) se caracteriza por uma específica *incapacidade de permanecer* no imediato (...) busca a inquietação e a excitação do sempre novo e a mudança de o-que-vem-de-encontro (...) se ocupa da constante possibilidade da *distração* (...) ocupa-se de um saber, mas somente para ter sabido⁴⁶².

É assim que o ser-irrequieto do *Dasein* se entretém em sua cotidianidade. O que parece novo, no entanto, é o mais velho, e logo a empolgação por ele arrefece para dar lugar à notícia de novos sucedidos, e assim por diante. De resto, fica ainda por dizer que ambas estas tendências, do falatório e da curiosidade, são permeadas pela *ambiguidade*, a qual presta-se a distorcer e dissimular, a deturpar todo acontecer genuíno. A ambiguidade providencia para que tudo aquilo que está na suspeita e no rastro de algo autêntico seja banalizado e que o interesse por ele defina antes mesmo de começar a amadurecer. “Ambíguo o *Dasein* o é sempre ‘aí’, isto é, *na* abertura pública do ser-um-com-o-outro, onde o falatório mais ruidoso e a curiosidade mais inventiva mantém funcionando o ‘estabelecimento’ onde cotidianamente tudo ocorre e, no fundo, nada acontece”⁴⁶³.

Convém salientar não tratar-se aqui de nenhuma avaliação moral. A expressão *falatório*, nem por isso, é pejorativa. Heidegger, ao descrever tais fenômenos, quer submetê-los ao escrutínio de uma ontologia que pretende-se ser fundamental, sem

⁴⁶⁰ Idem, p. 475

⁴⁶¹ Idem, p. 475

⁴⁶² Idem, p. 485

⁴⁶³ Idem, pp. 489-491

a intromissão de qualquer critério antropológico moralizante. O decair, longe de ser uma expressão degradante num sentido hierárquico ou depreciativo⁴⁶⁴, constitui uma determinação positiva da cotidianidade. Ela designa o absorver-se no mundo das ocupações. “O *Dasein*, como poder-ser si-mesmo próprio, já sempre desertou de si mesmo, decaindo no ‘mundo’ (...) O que denominamos a impropriedade do *Dasein* experimenta agora, pela interpretação do decair, uma determinação mais rigorosa”⁴⁶⁵.

O mais importante a notar, em relação ao decair, é que ele se mostra sempre tentador e, ao mesmo tempo, tranquilizante, do ponto de vista do ser-no-mundo. Heidegger faz alusão, pois, à ideia de *tranquilidade*, tendo em conta que ela se opõe justamente à de *angústia*, que, conforme vamos ver, trata-se de um assinalado modo de *encontrar-se* na abertura. A tranquilidade do decair é uma forma de não estar angustiado. Indispensável, porém, antes fazer algumas observações sobre o estado-de-ânimo do medo para que não ocorra à análise confundir-lo, por acaso, com o fenômeno – que temos em vista agora – da angústia. Torna-se necessária a precaução, uma vez que, evidentemente, há uma afinidade entre medo e angústia, e o discurso cotidiano não raro assimila um ao outro.

Não é difícil, porém, apontar suas diferenças. O medo, por seu lado, “é um *modus* do encontrar-se”⁴⁶⁶. Neste estado-de-ânimo, o *Dasein* se vê apreensivo em relação a algo que lhe vem de encontro. Quer dizer: ele se atemoriza diante de um ente determinado que, sob determinado aspecto, o ameaça. Temer, pois, é deixar-se afetar pelo perigo ou nocividade de alguma coisa em específico, presente no contexto da totalidade instrumental, e que possui o caráter daquilo que pode irromper de súbito, vindo em nossa direção. O *Dasein* se amedronta, portanto, na medida em que a ameaça, com o seu “por ora ainda não, mas a qualquer momento”, apresenta-se como uma possibilidade que abre o seu “estar-em-perigo”, o seu “estar-abandonado-a-si-mesmo”⁴⁶⁷. Mas o que importa reter, dessa breve descrição, é que o medo é sempre medo por algo *determinado*, ele “provém sempre de um ente do-interior-do-mundo”⁴⁶⁸.

⁴⁶⁴ “O decaimento do *Dasein* não deve ser apreendido, portanto, como ‘queda’ a partir de um ‘estado’ mais puro e superior (...) Haveria também um mal-entendido sobre a estrutura ontológica-existencial do decair, se se lhe quisesse atribuir o sentido de uma má e censurável propriedade ôntica da qual talvez se pudesse prescindir em estádios mais adiantados de cultura da Humanidade” (Idem, pp. 493-495).

⁴⁶⁵ Idem, p. 493

⁴⁶⁶ Idem, p. 403

⁴⁶⁷ Idem, p. 403

⁴⁶⁸ Idem, p. 521

O mesmo não acontece em relação à angústia. Nesta, “o *Dasein* é levado por seu próprio ser a se pôr diante de si mesmo”⁴⁶⁹. O motivo que o faz angustiar-se, porém, não é nada que possa ser determinado. Não se trata, pois, de algo ameaçador que vem de encontro a partir do mundo. “O diante-de-quê da angústia não é nenhum ente do-interior-do-mundo”, e como tal, ele “é completamente indeterminado”⁴⁷⁰. Na angústia, o *Dasein* se recolhe em si mesmo, vê-se então como que suspenso diante do abismo. Achando-se desamparado, além disso, ele já não sabe dizer o que é que lhe causa este estremecimento, este sufoco na garganta. E assim o mundo, ao seu redor, afunda-se por inteiro numa total falta de sentido.

Logo, na angústia, o atemorizante não se encontra em parte alguma, no entanto, ele já está aí, é algo indistinto e sombrio de que somos tomados, sem que nos demos conta, jamais, de onde vem. Não obstante, o “em parte alguma” da angústia “está tão perto que ele oprime e corta a respiração”⁴⁷¹. Heidegger traça, desse modo, sua distinção fenomenológica: o medo é medo de um ente temível que vai ficando cada vez mais perto. Na angústia, pelo contrário, o *Dasein* fica diante de si mesmo e, abordado pelo *nada*, vê-se impelido a fugir para as ocupações. A fuga, por isso, é um desviar-se de si para absorver-se na cotidianidade.

Na mesma medida em que o decair possui um caráter tranquilizante, a angústia é um estranhamento. O *Dasein*, angustiado, já não se sente mais acolhido no mundo como em seu lar, ele vê-se deslocado, tal como um estrangeiro, um apátrida e, ao mesmo tempo, um desconhecido para si mesmo – razão pela qual, assim, ele perde sua familiaridade, o mundo não lhe parece mais um lugar seguro e amistoso. “Na angústia, ele sente-se ‘estranho’. Nisto se exprime de imediato a peculiar indeterminidade do que o *Dasein* encontra na angústia: o nada e o em parte alguma. Mas o estranhamento significa, então, ao mesmo tempo, o não-estar-em-casa”⁴⁷².

É justamente por isso que o *Dasein*-com põe-se à disposição de a-gente: para “manter-se numa tranquila familiaridade”⁴⁷³. Ele se refugia na publicidade para não encarar de imediato seu estranhamento, o qual reside em si “como ser-no-mundo dejectado e entregue em seu ser à responsabilidade de si mesmo”⁴⁷⁴. Agora que tocamos nesse ponto – o ser responsável por si – convém acrescentar que a angústia desvela o

⁴⁶⁹ Idem, p. 517

⁴⁷⁰ Idem, p. 521

⁴⁷¹ Idem, p. 523

⁴⁷² Idem, p. 527

⁴⁷³ Idem, p. 529

⁴⁷⁴ Idem, p. 529

Dasein a si próprio, em seu completo abandono na dejectão. Pela angústia, o *Dasein* é conduzido perante si mesmo como ser-no-mundo. Pois, na medida em que a angústia isola, ela silencia o falatório, resgata o *Dasein* de seu decair em a-gente e torna-lhe manifesta a singularidade de seu ser-no-mundo. É a singularização de seu ser próprio, enquanto tal, que o angustia.

Veremos mais tarde, de maneira mais aprofundada, a relação que há entre *angústia* e *nada*. O que resta ainda por elucidar, no momento, restringe-se ao que relatamos antes sobre a experiência ôntica do medo. Para Heidegger, não é por acaso que se diz que angústia e medo são estados afins. A angústia está na origem ontológica do medo. O respaldo para afirmá-lo está no fato de que a angústia é um fenômeno originário. Nesse sentido, o medo depende e é derivado dela.

3.3 – Preocupação e temporalidade (a interpretação do tempo como sentido do ser)

A angústia latente, que reprime de súbito toda familiaridade, pertence a um ente que existe como poder-ser. Quer dizer: “O *Dasein* já se deparou cada vez em seu ser com uma possibilidade de si mesmo”⁴⁷⁵. Assim, Heidegger assinala que o sentido ontológico desse ente anuncia-se no fato de que ele, “em seu ser já é, cada vez para si mesmo, *adiantado* em relação a si mesmo. O *Dasein* já está sempre ‘além de si’ (...) como ser para o poder-ser que ele mesmo é”⁴⁷⁶.

O abandono a si é um abandono no mundo – livre para a propriedade ou para a impropriedade – por isso, a estrutura acima referida significa: *ser-adiantado-em-relação-a-si-em-um-mundo*. Os momentos que compõem essa estrutura – Heidegger escreve – preenchem em sentido ontológico-existencial o que o filósofo denomina preocupação (*Sorge*), que traduz o termo latino *Cura*. Na mesma medida, pois, em que a essência do *Dasein* reside em sua existência, ou que sua constituição fundamental é o ser-no-mundo, procede também dizer que a totalidade do todo-estrutural dessa constituição desvenda-se como *preocupação*.

Porque o ser-no-mundo é essencialmente *preocupação* é que nas análises precedentes se pôde apreender o ser junto ao ente utilizável como ocupação e o ser do *Dasein*-com com os outros do-interior-do-mundo que vêm-de-encontro, como *preocupação-com-o-outro* (...) A preocupação não caracteriza, por exemplo, só a existencialidade,

⁴⁷⁵ Idem, p. 535

⁴⁷⁶ Idem, pp. 535-537

separada da factualidade e do decair, mas abrange a unidade dessas determinações-do-ser⁴⁷⁷.

A preocupação é uma estrutura unitária cujo *a priori* reside “em cada ‘comportamento’ factual e ‘situação’ do *Dasein*”⁴⁷⁸. Tão logo o *Dasein* se vê, desse modo, essencialmente determinado, fenômenos como desejo, inclinação, vontade, impulso, aparecem-lhe como *possibilidades* cuja raiz existenciária está na preocupação. São fenômenos, portanto, que derivam da preocupação e remetem, ontologicamente, a ela. Catalogar um a um esses fenômenos, por um lado, e querer articulá-los em termos antropológicos, por outro, – são interesses, afinal, alheios àqueles que motivam a investigação heideggeriana. Do ponto de vista de Heidegger, parece ser suficiente, sob o horizonte da ontologia fundamental, “indicar o modo como esses fenômenos se fundamentam existencialmente na preocupação”⁴⁷⁹.

O *Dasein* precede a si mesmo como poder-ser. Ele é adveniente a si, na medida em que deixa-se-advir-a-si-mesmo do futuro (*Zukunft*), mantendo-se na gestão de suas possibilidades. A essa altura, fica manifesto então que o sentido ontológico da preocupação é a temporalidade. Heidegger, com efeito, afirma-o no § 65 de *Ser e Tempo*. Perguntar pelo sentido desse ser equivale a colocar a questão nos seguintes termos: “que possibilita a totalidade do todo-estrutural da preocupação na unidade de sua articulação desdobrada?”⁴⁸⁰. Heidegger vem respondê-lo em seguida: “A temporalidade descobre-se como o sentido da preocupação própria”⁴⁸¹. Proposição que é completada depois: “A unidade originária da estrutura-da-preocupação reside na temporalidade”⁴⁸².

Vale recordar que sentido não se refere aqui a algo flutuante por detrás do ente. Sentido é o que permite que a entendibilidade de algo seja mantida. Quando se diz, portanto, que a preocupação tem sentido, isso significa que ela é entendida pelo *Dasein*. O entender, porém, possui um caráter temporal: o *Dasein* entende ser apenas na medida em que ele se dá o “sentido” desse ser a partir de suas possibilidades. “O ente só ‘tem’ sentido porque, aberto de antemão como ser, torna-se algo que pode ser entendido no projeto do ser, isto é, torna-se entendido a partir do seu aquilo-em-relação-a-quê”⁴⁸³.

⁴⁷⁷ Idem, p. 539

⁴⁷⁸ Idem, p. 541

⁴⁷⁹ Idem, p. 543

⁴⁸⁰ Idem, p. 883

⁴⁸¹ Idem, p. 889

⁴⁸² Idem, p. 891

⁴⁸³ Idem, p. 885

A temporalidade, por conseguinte, coloca-se ao alcance da análise como o sentido da preocupação. Oferece-se com ela, igualmente, uma resposta à pergunta pelo sentido do ser. Isso na medida em que a própria pergunta ontológica, enquanto tal, só pode ser feita dentro do horizonte aberto pelo tempo. Heidegger já adiantava, quanto a isso, que a temporalidade constitui “o sentido do ser desse ente que denominamos *Dasein*”, e que as estruturas do ser-no-mundo, porque foram mostradas provisoriamente, devem agora ser “interpretadas como *modi* da temporalidade”⁴⁸⁴.

O *Dasein* se mostra originariamente, em seu caráter temporal, na precedência a si das possibilidades. Nessa acepção, porém, não devemos tomar o futuro como “um agora que ainda não se tornou ‘efetivamente real’ e que só depois virá a ser”⁴⁸⁵. O que equivaleria, pois, a concebê-lo como um subsistente. A designação que melhor convém ao futuro, pois, é aquela do adiantar-se-em-relação-a-si que “torna o *Dasein* propriamente adveniente”⁴⁸⁶. Esse adiantar-se, ele mesmo, só é “possível na medida em que o *Dasein* como ente sendo em geral já sempre adveio a si, isto é, em seu ser em geral é adveniente”⁴⁸⁷.

Para Heidegger, passado e presente, enquanto tais, só surgem de certo modo sob a condição de que o *Dasein* seja adveniente. O futuro, portanto, funda o passado como ser-do-sido (*die Gewesenheit*) e o presente, por sua vez, como presencizar (*Gegenwärtigen*). A assunção da dejectão só tem ocorrência, de fato, na medida em que o *Dasein*, como ser adveniente, é cada vez também como ele já era, ou seja, na medida em que ele assume o modo do ter-sido. Uma vez que o *Dasein* é-sido, “pode ele, como adveniente, advir a si mesmo, no modo do revindo”⁴⁸⁸. Isso não diz outra coisa, por conseguinte, senão que o *Dasein*, ao adiantar-se, no projeto, “surpreende-se ele mesmo como o ente que, ainda sendo, já era, isto é, como o ente que é constantemente sido”⁴⁸⁹.

Fundar-se no advenimento, do mesmo modo, é algo que acontece também em relação ao presente. Na concepção de Heidegger, o presente é um presencizar os utilizáveis, a cada vez, nas ocupações. O fazer vir-ao-encontro, assim, possui um caráter entendedor presencizante. Mas como a temporalidade nasce,

⁴⁸⁴ Idem, p. 75

⁴⁸⁵ Idem, p. 887

⁴⁸⁶ Idem, p. 887

⁴⁸⁷ Idem, p. 887

⁴⁸⁸ Idem, p. 887

⁴⁸⁹ Idem, p. 893

originariamente, do futuro, “só por ser adveniente sido ela desperta o presente”⁴⁹⁰. Logo, a temporalidade é um fenômeno unitário, já que o *Dasein*, enquanto revindo-a-si adveniente, ao presenciizar, coloca-se em situação. “O ser-do-sido surge do futuro, e de tal maneira que o sido – ou melhor, que está sendo-sido – faz o presente resultar de si”⁴⁹¹.

Sob o título, pois, de temporalidade, eis que Heidegger nomeia justamente o fenômeno unitário que se desvenda como “futuro sendo-sido presenciante”⁴⁹². Uma vez que a temporalidade, assim, torna possível a “unidade de existência, factualidade e decair”, ela constitui, “originariamente, a totalidade da estrutura-da-preocupação”⁴⁹³. Fica por ressaltar, porém, que a temporalidade, por si mesma, não é em geral um ente que se possa constatar aqui, ali, acolá. Acrescenta Heidegger que a temporalidade não é, mas que se temporaliza, o que significa, pois, que ela “temporaliza, a saber, os possíveis modos dela mesma”⁴⁹⁴.

O *Dasein* está integrado ao seu mundo na medida em que se temporaliza. A temporalidade constitui a transcendência – o aí da abertura – em sua multiplicidade de modos de ser. Mas transcender, como dissemos, consiste em ultrapassar. Está decidido, então, que futuro, ser-do-sido e presente, manifestam, enquanto tais, o caráter do que Heidegger chama de ἐχστατιχόν, retomando Aristóteles. Aqueles deixam-se definir, logo, como as três estases (Ekstasen) da temporalidade.

Futuro, ser-do-sido, presente (...) manifestam a temporalidade como o pura e simplesmente ἐχστατιχόν. A temporalidade é o originário “fora de si”, em si mesmo e para si mesmo. Denominamos, por isso, os fenômenos característicos futuro, ser-do-sido e presente de as estases da temporalidade. Esta não é primeiramente um ente que, em seguida, sai de si, mas sua essência é a temporalização na unidade das estases⁴⁹⁵.

Dizer que o *Dasein* é adveniente significa que ele tende para si sob o modo estático horizontal. Ele existe, desde a origem, dilatando-se horizontalmente, na medida em que se temporaliza. As estases são cooriginárias entre si, mas Heidegger sublinha que, na enumeração delas, devemos sempre nomear o “futuro em primeiro lugar”⁴⁹⁶. Com essa indicação, fica logo proibido que se tenha propriamente o tempo na

⁴⁹⁰ Idem, p. 897

⁴⁹¹ Idem, pp. 887-889

⁴⁹² Idem, p. 889

⁴⁹³ Idem, p. 893

⁴⁹⁴ Idem, p. 895

⁴⁹⁵ Idem, p. 895

⁴⁹⁶ Idem, p. 895

conta de um amontoado de agoras que se sucedem uns aos outros. Se o tempo fosse entendido, dessa maneira vulgar, meramente como o trânsito do antes e do já para o depois, assumindo tal significação, a “preocupação seria concebida, então, como um ente que ‘ocorre no tempo’ e que flui ‘no tempo’⁴⁹⁷, ao modo de um subsistente.

Heidegger admite, contudo, que podemos concedê-lo, perfeitamente, mas que se trata de um sentido impróprio do tempo, e não do sentido próprio, mais originário em comparação a tal. “Na medida em que o *Dasein* se entende impropriamente, de pronto e no mais das vezes, deve-se presumir que o ‘tempo’ do entendimento-vulgar-de-tempo mostre um fenômeno sem dúvida autêntico, mas derivado”⁴⁹⁸. Não se exclui, porém, que o entendimento impróprio se efetue sempre em detrimento do tempo originário. Ele perde de vista, então, que o poder-ser é colocado em jogo a partir do futuro. O *Dasein* existe de modo tal que se aguarda como já sendo o que ele pode ser, e se determina a ser comportando-se em relação a tal possibilidade.

A pergunta ontológica, pois, retrocedendo ainda mais, surpreende por fim a existencialidade, sob todos os aspectos, possuindo no tempo o seu sentido originário.

A temporalidade tem distintas possibilidades e diferentes modos de se temporalizar. As possibilidades fundamentais da existência, propriedade e impropriedade do *Dasein*, fundam-se em temporalizações possíveis da temporalidade (...) Só se alcança a segurança do fenômeno originário da temporalidade ao se mostrar que todas as estruturas fundamentais do *Dasein* até agora examinadas são no fundo “temporais” no que se refere a sua possível totalidade, unidade e desdobramento e devem ser concebidas como *modi* da temporalização da temporalidade⁴⁹⁹.

Entender, encontrar-se e decair, por isso, não constituem exceções à regra, eles são desdobramentos possíveis da temporalidade. Heidegger, com efeito, identifica cada um a uma estase. O entender, como vimos, anda de par com o projeto. Porque projetar é entender-se em relação ao futuro, fica dito que o *Dasein*, entendendo, arremessa-se na direção da possibilidade. “No fundamento do projetante entender-se numa possibilidade existencial reside o futuro, como um vir-a-si-mesmo, a partir da respectiva possibilidade segundo a qual o *Dasein* cada vez existe”⁵⁰⁰. Essa estase constitui o primeiro momento estrutural da preocupação. Ela é um aguardar-se a si a

⁴⁹⁷ Idem, p. 891

⁴⁹⁸ Idem, p. 889

⁴⁹⁹ Idem, p. 831

⁵⁰⁰ Idem, p. 915

partir de aquilo que é alvo da ocupação, e enquanto tal, funda a possibilidade de todo esperar.

O encontrar-se, por sua vez, pertence a outra estase – o ser-do-sido – uma vez que o estado-de-ânimo consiste no “como a-gente está”, e enquanto tal, posta o *Dasein* em diante de sua dejectão. A existência é encontrável, a cada vez, em alguma coloração afetiva. Ela leva a-gente a colocar-se perante si mesma como já afetada pelo ter-sido. Assim, na medida em que se temporaliza, esta estase alusiva ao passado modifica as outras estases, revelando-as em sua dejectão. Heidegger frisa, com efeito, que “é só a estase do sido que possibilita o encontrar-se consigo no modo do encontrar-se. O entender funda-se primariamente no futuro, ao passo que o *encontrar-se* se temporaliza *primariamente* no ser-do-sido”⁵⁰¹.

O estado-de-ânimo do medo, porém, parece contradizê-lo. Tem-se aqui um sério contraponto no que concerne à ligação entre encontrar-se e ser-do-sido. Como, então, sustentá-lo, com efeito, se o medo determina-se muito mais como “a espera de um mal vindouro?”⁵⁰². As afirmações não se chocam, afinal de contas? Não é mais razoável supor que o “futuro é o sentido temporal primário do medo ao invés do ser-do-sido?”⁵⁰³. Heidegger, porém, decide levar adiante o paradoxo. Ele diz ser natural que o medo tenha também sua significação num *aguardar*, mas que se trata então de uma temporalidade imprópria. Porque, pelo visto, a fim de que o aguardar de algo ameaçador seja sequer possível, o *Dasein* já deve ter feito recuo ao seu poder-ser factual nas ocupações, e sob condição de que o próprio recuar, em geral, já tenha-se encontrado estaticamente aberto.

O medo tem sua raiz existenciária no ser-do-sido, justamente, porque ele deixa a-gente em estado de confusão e esquecimento. O atemorizar-se possui um carácter-de-afecto. Sua “opressão força o *Dasein* a voltar a sua dejectão, mas de tal maneira que esta precisamente se fecha”⁵⁰⁴. Possível notar, em tudo isso, que fechar aqui corresponde a esquecer – esquecer-de-si-mesmo – por intermédio do qual a-gente se mantém na impropriedade. É nesse sentido, pois, que se diz que esse estado-de-ânimo, em questão, modifica as estases “do presente e do futuro respectivos”, na medida em que a “temporalidade do medo é um esquecimento que no aguardar presenciava”⁵⁰⁵.

⁵⁰¹ Idem, p. 925

⁵⁰² Idem, p. 927

⁵⁰³ Idem, p. 927

⁵⁰⁴ Idem, p. 929

⁵⁰⁵ Idem, p. 931

Para o fenômeno do decair, por seu turno, resta agora o sentido existenciário do presente. O que se deduz já de sua determinação como falatório, curiosidade e ambiguidade. O argumento parte disso, com efeito, e a curiosidade, por si só, basta para fortalecê-lo. O *Dasein*, decaído em sua cotidianidade, possui a avidez pelo que é aparentemente “novo”, ele se empenha em ver e, demorando-se diante das coisas que lhe vem de encontro, “não presenciza o subsistente para o *entender* (...), mas procura ver *só* para ver e ter visto”⁵⁰⁶. A curiosidade se caracteriza pelo fato de não se deter em nada, seu olhar acha-se enviezado pela dispersão, quer dizer, “se ‘entrega’ tão pouco à ‘coisa’ que, ao obter sua visão, também já afasta o olhar, pondo-o na coisa seguinte”⁵⁰⁷.

O *Dasein*, assim, vive alienado de si mesmo, foge de sua propriedade, como que se deixa seduzir pelo presencizar que oferece sempre algo de aparentemente inédito, mas que se trata do mais velho e conhecido. A curiosidade é uma assinalada tendência, ela se deixa enredar na dispersão do presente a fim de tranquilizar-se. O decair oferta as novidades, e de tal modo que não permite que o *Dasein*, tranquilo, volte a si mesmo. “Quanto mais-impróprio é o presente, isto é, quanto mais o presencizar chega a ele ‘mesmo’ e, fechando, foge de um poder-ser determinado, tanto menos o futuro pode voltar então ao ente dejectado”⁵⁰⁸.

O discurso desempenha em relação aos três momentos a função de articulador, por isso, ele “não se temporaliza primariamente numa estase determinada”⁵⁰⁹. Falar de três momentos estruturais – correspondentes a passado, presente, futuro – não implica, porém, que seja preciso tomá-los separadamente. O entender, na mesma medida em que enraiza-se no futuro, “é cada vez presente ‘sendo-sido’; o encontrar-se está fundado no ser-do-sido, mas nem por isso é menos válido que ele “temporaliza-se como futuro ‘presencizante’; o decair acha-se primariamente no presente, mas seu presencizar surge, igualmente, “de um futuro que é sendo-sido ou é retido por um tal futuro”⁵¹⁰. Para Heidegger, ganha visibilidade assim o fato de que

a temporalidade temporaliza-se toda em cada estase, significando isto que a unidade estática da correspondente temporalização plena da temporalidade funda a totalidade do

⁵⁰⁶ Idem, p. 941

⁵⁰⁷ Idem, p. 943

⁵⁰⁸ Idem, p. 945

⁵⁰⁹ Idem, p. 947

⁵¹⁰ Idem, p. 951

*todo-estrutural de existência, factualidade e decair, isto é, a unidade da estrutura-da-preocupação*⁵¹¹.

3.4 – Temporalidade e transcendência

Temporalidade, como vimos, não significa uma sucessão de estases. Ela admite, sem dúvida, ser entendida nessa acepção, a saber, como um aglomerado de agoras pontuais – que é, de fato, a noção do tempo cronológico – mas somente na medida em que sua propriedade permanece encoberta. A temporalidade das estases constitui, em geral, uma saída fora de si. O que não envolve, porém, uma simples saída, sem que lhe seja acrescentado um determinado *para onde*. Heidegger confere o nome de “esquema horizontal a esse para-onde da estase”⁵¹². Trata-se, afinal, do horizonte da transcendência.

“A unidade estática da temporalidade, isto é, a unidade do ‘fora-de-si’ nas estases de futuro, ser-do-sido e presente, é a condição da possibilidade de que possa haver um ente que existe como seu ‘aí’”⁵¹³. Pela temporalização, enquanto tal, o ser que traz o nome de *Dasein* recebe o poder de iluminar o ente, tornando-o aberto e claro para si mesmo. “*A temporalidade estática ilumina originariamente o aí*”⁵¹⁴. Entrementes, não deixa de sobressair aqui o problema da transcendência do mundo. Assim é, com efeito. Todavia, não há obrigação de nos ocuparmos com isso senão abreviadamente. De certa forma, o problema dá-se já por resolvido, tendo-se em consideração que o mundo “não é subsistente, nem utilizável, mas temporaliza-se na temporalidade. O mundo é ‘aí’ com o fora-de-si das estases. Se nenhum *Dasein* existisse, também nenhum mundo seria ‘aí’”⁵¹⁵.

Heidegger levanta aqui uma nova objeção a Husserl. O problema que se põe sobre a transcendência, para ele, não é, em absoluto, redutível “à questão de como um sujeito sai de si para ir até um objeto, no que se identifica a ideia de mundo com o conjunto dos objetos”⁵¹⁶. Trata-se, antes, de descobrir o sentido ontológico do ente que, ao se transcender, possibilita que o mundo venha de encontro já iluminado em sua

⁵¹¹ Idem, p. 951

⁵¹² Idem, p. 989

⁵¹³ Idem, p. 951

⁵¹⁴ Idem, p. 953

⁵¹⁵ Idem, p. 991

⁵¹⁶ Idem, p. 993

mundidade originária. O caráter de ser dessa possibilitação, conforme descrito acima, é estático-horizontal. Ela encontra no tempo o seu sentido ontológico fundamental.

3.5 – Temporalidade e historicidade

Sob o horizonte da constituição temporal do *Dasein*, apresenta-se ainda o problema da história. Assim, será preciso adiantar: o que foi dito sobre a temporalidade – que não se trata de uma sucessão de agoras pontuais – vale, sem modificações essenciais, para a historicidade da existência. O caminho, portanto, deve ser inverso ao da interpretação vulgar que pensa a história do *Dasein* no sentido biográfico, isto é, como um encadeamento de vida que se estende entre nascimento e morte. Na exposição ontológico-existencial da questão, Heidegger escreve que não se pode levar a cabo uma genuína análise ontológica dessa *extensão* entre os dois finais – nascimento e morte – se se perde de vista que “o *Dasein* não existe como soma de realidades-momentâneas de vivências que sucessivamente sobrevêm e desaparecem”⁵¹⁷.

De modo algum se deve concebê-lo como um ponto que só é efetivamente real no presente, na atualidade, e que sua existência se encontra assim cercada por uma linha de pontos não-reais, estendida, de um lado, para o passado, do outro, para o futuro. Com relação, pois, ao *ente que nós mesmos somos*, deve-se dizer que não se trata de um *si-mesmo* estável saltando de um agora pontual a outro, mantendo-se ele coeso numa sucessão de fases entre nascimento e morte. Contra essa suposição, será preciso observar que o “entre” já reside no próprio ser do *Dasein*. Que ele, ao existir, já traz de nascença o nascer e o morrer, que se trata tanto de um ser-para-o-começo quanto de um ser-para-o-final⁵¹⁸.

Destarte, o que Dilthey havia chamado antes de “encadeamento” (*Zusammenhang*), a saber, o encadeamento-da-vida, Heidegger retoma e determina como sendo a específica extensão, mobilidade e persistência do *Dasein*. A elucidação ontológica desse encadeamento, por sua vez, só pode ser efetuada sob o horizonte da temporalidade. O nome que a extensão do *Dasein* deve receber, nesse sentido, é precisamente de o *gestar-se*, uma vez que este nome carrega uma forte conotação temporal. A pergunta, portanto, pelo encadeamento do *Dasein* não é outra senão a colocação do “problema ontológico do seu *gestar-se*. O pôr-em-liberdade a *estrutura-*

⁵¹⁷ Idem, p. 1013.

⁵¹⁸ A questão do *ser-para-o-final*, ou *ser-para-a-morte*, será aprofundada na próxima seção.

do-gestar-se e de suas condições de possibilidade existenciárias temporais significa um entendimento *ontológico da historicidade*”⁵¹⁹.

Resulta claro, dessa elaboração, que a evidenciação da historicidade deve ser feita a partir da temporalidade própria, opondo-se à concepção vulgar do tempo, e que o caminho para isso só pode ser trilhado pela pesquisa fenomenológica. O lugar ontológico em que se situa o problema da historicidade é o da gestão histórica que está fundada na temporalização. O *Dasein* se gesta no tempo e, na medida em que ele é histórico em seu ser, torna possíveis circunstâncias, acontecimentos, destinos – e, uma vez que para ele está sempre em jogo o caráter da pertinência-a-mundo, pode-se dizer que esse ente funda a história mundial. Heidegger o confirma, com efeito,

A tese da historicidade do *Dasein* não diz que um sujeito sem-mundo é histórico, mas que o ente-que-existe-no-mundo o é. *Gestar-se da história é gestar-se do ser-no-mundo*. A historicidade do *Dasein* é essencialmente historicidade do mundo, mundo que, sobre o fundamento da temporalidade estático-horizontal, pertence à temporalização dessa temporalidade⁵²⁰.

Logo, surge como evidente o fato de que deve ser proposto como “fio condutor para a construção existenciária da historicidade”, justamente, a “interpretação completa do poder-ser-um-todo próprio do *Dasein*” e “a análise dela resultante da preocupação como temporalidade”⁵²¹. A teleologia, que será descrita na próxima seção, deve ser então toda entendida enquanto historicidade, gestar-se, historicizar-se. Observemos, portanto, que a frequente referência a tempo nas páginas que se seguem inclui, de igual modo, a historicidade do *Dasein* enquanto derivada, ontologicamente, da sua constituição estático-temporal.

⁵¹⁹ Idem, pp. 1015-1017. A notar, *Das Geschehen* é uma substantivação do verbo *geschehen* (gestar-se, acontecer), ele guarda uma conexão direta com *Geschicht* (história) e *der Geschichtlichkeit* (a historicidade).

⁵²⁰ Idem, p. 1051.

⁵²¹ Idem, p. 1019.

Seção 4

4º Referencial: a estrutura teleológica

O que se obteve até aqui, no entanto, pede ainda elucidação no que diz respeito aos modos da propriedade e da impropriedade. O delineamento de tais modos – apesar de temo-lo feito já, implicitamente, ao longo das seções anteriores – impõe-se agora como tarefa explícita e prioritária. Vimos que Heidegger, contra a predominante tendência encobridora, restitui a preocupação a seu sentido existencial: a temporalidade. Vimos que as estruturas do *Dasein* são, no fundo, desdobramentos possíveis de tal temporalidade. Resta notar, porém, que nele o tempo se desdobra, por um lado, propriamente, por outro, impropriamente. Na maior parte das vezes, impropriamente. O risco que assumimos aqui, logo, é dizer que essa dobradiça do ser-no-mundo comporta, enquanto tal, uma *teleologia*: ela está estruturada teleologicamente.

Eis-nos, pois, diante do quarto referencial que Heidegger modifica em relação a Husserl. Embora não haja alusão direta a nenhuma estrutura teleológica em *Ser e Tempo*, é possível presumi-la do estudo da temporalização, feita no tratado, e do que Heidegger escreve posteriormente, com fins didáticos, para corrigir equívocos e esclarecer mal-entendidos a respeito da orientação de seu pensamento:

1 – “(...) dessen Würde darin beruht, vom Sein selbst in die Wahrheit seiner Wahrheit gerufen zu sein”. Uma tradução aproximada diz: que sua dignidade encontra-se no fato de que ele (*o Dasein*) foi convocado pelo próprio ser para a guarda e proteção da verdade ontológica.

2 – “Der Mensch ist vielmehr vom Sein selbst in die Wahrheit des Seins «geworfen», daß er, dergestalt existierend, die Wahrheit des Seins hüte, damit im Lichte des Seins das Seiende als das Seiende, das es ist, erscheine”⁵²². Que diz aproximadamente, a saber: a dejeção do homem (*Dasein*) no mundo, feita pelo próprio ser, tem como finalidade a guarda e proteção da verdade ontológica.

Permanece sempre implícita a ideia do dever que se nos impõe de responder a uma convocação do ser, a um chamado (*gerufen zu Sein*). De onde é dado verificar que expressões como “para” (*für*), “a fim de” (*damit*), “em vista de quê” (*Worum-willen*), “ser para” (*Sein zum*), “ser livre para” (*Freisein für*), são recorrentes na

⁵²² Ambos os excertos constam no texto *Brief über den Humanismus* publicado em 1947. Iremos retomá-los adiante para examinar, de maneira mais detalhada, o significado de convocação e verdade. Na ocasião, nos serviremos de uma tradução mais literal.

obra heideggeriana. Paradoxal, porém, o fato de que a determinação teleológica se concilia com a liberdade que caracteriza a transcendência do *Dasein*. Resta conferir de que modo é efetuada essa conciliação. Para Heidegger, o *Dasein*, cada vez, se depara com uma possibilidade de si mesmo, e, assim, ele é um “ser-livre *para* o poder-ser mais-próprio e, assim, para a possibilidade de propriedade e de impropriedade”⁵²³.

Isso significa, por conseguinte, que, sendo “essencialmente sua possibilidade, esse ente em seu ser *pode* se ‘escolher’, pode ganhar a si mesmo ou pode se perder, isto é, nunca se ganhando ou só se ganhando ‘em aparência’”⁵²⁴. Iremos ver como essa ideia de liberdade é tratada no decurso dos escritos de Heidegger, em *Ser e Tempo* e nos trabalhos posteriores, conciliando-se com os conceitos de verdade, totalidade, morte, angústia, nada, essência, fundamento, dentre outros.

4.1 – Liberdade e incompletude

Essa liberdade se desvenda, sob um primeiro aspecto, como incompletude. Ou seja: há uma aparente impossibilidade de que o *Dasein* possa *ser-um-todo* conforme sua temporalidade. A preocupação por si só, caracterizada como *ser-adiantado-em-relação-si*, constitui um fundamento de peso que contesta, de modo manifesto, qualquer possibilidade de *ser-um-todo* desse ente. O fato de o *Dasein* existir cada vez em vista de si mesmo já carrega, por si, a significação de que ele nunca alcança sua totalidade.

“Enquanto ele é” até o seu final, ele se comporta relativamente a seu poder-ser. Mesmo no caso de que ainda existindo, ele já nada tem “diante de si” e “fechou sua conta”, seu ser é ainda determinado pelo “ser-adiantado-em-relação-a-si” (...) no *Dasein* há sempre algo *faltante* que ainda não se tornou “efetivamente real” como poder-ser de si mesmo. Portanto, na essência da constituição-fundamental do *Dasein* reside uma *constante incompletude*. A não-totalidade significa um algo-faltante no poder-ser⁵²⁵.

Com isso, pois, se destaca que um *ainda-não*, a cada vez, constitui sua existência. Que o *ainda-não* o acompanha até que, finalmente, a luz se apague e ele se converta, para nunca mais, em um *já-não-ser-“aí”*. Há nele, sempre, algo de pendente que não foi ainda quitado, “uma constante ‘não-totalidade’ indelével até que com a

⁵²³ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 535.

⁵²⁴ Idem, p. 141

⁵²⁵ Idem, p. 653

morte encontra seu final”⁵²⁶. A aniquilação do ser-faltante, no *Dasein*, significa o mesmo que a extinção de seu ser-no-mundo. A partir daí, a abertura ao ente já não pode mais ser experimentada. Em compensação, ele parece receber, pela morte, a consumação de seu ser-um-todo.

4.2 – Liberdade e o ser para a morte

A liberdade, assim, sob um segundo aspecto, significa o ser livre para o seu final. O *Dasein* é um ser para a morte, ele atinge pela morte, em definitivo, a perda de seu ser-“aí”. O *findar*, no entanto, é acessível somente no outro. Só há uma experimentabilidade possível da morte, com efeito, no que concerne à morte dos outros, e nunca à sua própria. “A passagem ao já-não-ser-‘aí’ priva precisamente o *Dasein* da possibilidade de experimentar essa passagem e de entendê-la como experimentada. Em todo caso, semelhante experiência deve permanecer negada a cada *Dasein* relativamente a si mesmo”⁵²⁷.

Mas mesmo a experimentabilidade da morte dos outros, se é a única possível, nem por isso deixa de possuir um caráter limitado. Só podemos estar “presentes” ao morto, sem ter “acesso, porém, à perda-do-ser que como tal o que morre ‘padece’”. Não experimentamos em sentido genuíno o morrer dos outros”⁵²⁸. Para que o acesso fosse possível, em absoluto, teríamos de certa forma que *substituir* o defunto na sua condição. Heidegger, porém, rejeita toda suposição de que o ser para a morte de cada um tenha, em geral, o caráter do substituível.

Pode-se perfeitamente consenti-lo, por outro lado, no que diz respeito às ocupações. Toda tarefa assumida por a-gente é substituível: um *Dasein*, no que está encarregado de fazer, pode perfeitamente abandonar seu posto para ceder lugar a outro. A morte, contudo, excetua-se em relação a isso de maneira radical. A “possibilidade de substituição malogra (...) por completo quando se trata da substituição da possibilidade-de-ser que constitui o chegar-ao-final do *Dasein* e que, como tal, lhe dá o seu todo. *Ninguém pode tomar de um outro o seu morrer*”⁵²⁹.

Do ponto de vista ontológico, a morte se caracteriza, sobretudo, por ser cada vez minha. Para Heidegger, o fato de não poder ser substituída já mostra que a

⁵²⁶ Idem, p. 669

⁵²⁷ Idem, p. 657

⁵²⁸ Idem, p. 661

⁵²⁹ Idem, p. 663

morte é “uma peculiar possibilidade-de-ser, na qual está pura e simplesmente em jogo o ser que é cada vez próprio do *Dasein*”⁵³⁰. Enquanto insubstituível, a morte possibilita, pois, a restituição de nosso ser à sua propriedade. A expressão *ser para a morte* designa a assinalada circunstância de que o *Dasein* tem na morte a sua possibilidade mais própria, justo aquela que nenhum outro pode realizar no lugar dele.

Indispensável, porém, esclarecer um ponto: o *Dasein*, ao morrer, não alcança sua completude no mesmo sentido em que, por exemplo, um fruto alcança depois que amadurece, nem como o meio disco da lua alcança ao tornar-se lua cheia. “Findar não significa necessariamente completar-se”⁵³¹. Trata-se, ao contrário, de um acabar num sentido ontologicamente diverso em relação àquele dos subsistentes e utilizáveis.

O *Dasein*, do mesmo modo que enquanto *é*, já *é* constantemente o seu ainda-não, já *é* sempre também o seu final. O findar que é pensado com a morte não significa um ter-chegado-ao-final do *Dasein*, mas um ser-para-o-final desse ente. A morte é um modo de ser que o *Dasein* assume logo que *é*. “Um humano logo que nasce já é bastante velho para morrer”⁵³².

O *Dasein* se instala na possibilidade de morrer toda vez que assume seus comportamentos. O ser-para-a-morte, portanto, deve ser determinado como uma possibilidade incluída na estrutura da preocupação que, por sua vez, assim se define: “ser-já-adiantado-em-relação-a-si-em (o mundo) como ser-junto (no-interior-do-mundo) ao ente-que-vem-de-encontro”⁵³³. Adiantando-se, ele se comporta em relação a esse ainda-não extremo tendo-lhe, pois, já na conta de um iminente. “Com a morte, o *Dasein* é iminente ele mesmo para ele mesmo em seu poder-ser mais próprio”⁵³⁴.

Tal iminência, porém, ele não a cria simplesmente ao longo de seu curso. Seu existir, pelo contrário, vê-se já dejectado nessa possibilidade, irreversivelmente. Heidegger, por essa razão, ressalta que a morte, como pura e simples impossibilidade de ser-aí, “se desvenda como *a possibilidade mais própria, irremetente e insuperável*”⁵³⁵. O *Dasein* é responsável por sua morte, e esta não está subordinada, meramente, ao deixar de viver. Ser para a morte, pois, implica assumi-la a cada vez, na sua facticidade. Daí, fica por assente que no “*Dasein*, como o ente sendo para sua morte, já

⁵³⁰ Idem, p. 663

⁵³¹ Idem, p. 675

⁵³² Idem, p. 677

⁵³³ Idem, p. 689

⁵³⁴ Idem, p. 691

⁵³⁵ Idem, p. 691

está sempre incluído o mais extremo ainda-não de si mesmo, ao qual se antepõem todos os outros”⁵³⁶.

4.3 – Liberdade e angústia

A liberdade também se deixa determinar, sob outro aspecto, como o ser livre para a propriedade a partir da angústia.

O encontrar-se mais fundamental do *Dasein* – escreve Heidegger – é a angústia. Trata-se, por isso mesmo, de um estado-de-ânimo que revela a dejectão na morte de modo mais penetrante e originário do que qualquer outro. Dizer que o *Dasein* é livre, portanto, significa dizer também que ele é livre para se angustiar diante da possibilidade que lhe é mais própria. A saber, aquela que ninguém mais pode assumir além dele mesmo. “O ser para a morte é essencialmente angústia”⁵³⁷. Diante de quê, afinal, a angústia coloca esse ser, já o temos, talvez, definido: “A angústia diante da morte é a angústia ‘diante’ do mais-próprio, irremetente e insuperável poder-ser”⁵³⁸.

Constitui, pois, um depoimento a favor disso – o fato de que o *Dasein* se angustia pelo ser-no-mundo ele mesmo, na medida em que “no-mundo” inclui o estar abandonado a si, o ter de responder por si próprio. “A angústia manifesta no *Dasein* o ser para o poder-ser mais próprio, isto é, o ser livre para a liberdade do-a-si-mesmo se-escolher e se-possuir”⁵³⁹. Quer dizer que pela angústia ele é conduzido perante seu ser-próprio, e assim, entregue à sua responsabilidade. A morte, portanto, não é algo ameaçador que, “com seu ‘por ora ainda não, mas a qualquer momento’, irrompe de repente”⁵⁴⁰, porque, assim, identificariamo-la com um fenômeno do interior do mundo de que se tem medo. A angústia, pelo contrário, projeta o *Dasein* de volta a seu inelutável poder-ser-no-mundo, onde a morte está incluída como a possibilidade que lhe é a mais própria.

Devido ao seu caráter existencial, a morte é, pois, um ser para o final no qual cada um se vê, desde a origem, projetado. O *Dasein*, porém, atenua o caráter irremissível desse ser-para-a-morte, pondo-se a encobri-lo através de mil subterfúgios. A tendência que nele predomina é deixar-se aliciar pelo entender impróprio de a-gente a

⁵³⁶ Idem, p. 713

⁵³⁷ Idem, p. 731

⁵³⁸ Idem, p. 693

⁵³⁹ Idem, pp. 525-527

⁵⁴⁰ Idem, p. 405

fim de escapar da angústia. Assim quando, de pronto e no mais das vezes, ele se acha decaído nas ocupações, nele predomina o modo impessoal da cotidianidade mediana, “o qual é constituído no ser-publicamente-interpretado que se expressa no falatório”⁵⁴¹.

O discurso, convertido por a-gente em falatório, se pronuncia a respeito da morte de modo tranquilizante, alienante e tentador, relegando o poder-ser mais próprio ao esquecimento. A-gente sempre se decidiu permanecer na não-surpresa típica das ocupações. Seu dizer acerca da morte, assim, está repleto de evasivas, de alusões fugazes e capciosas. A morte fica entendida apenas num sentido estatístico, por exemplo, como ocorrência natural que sobrevém diariamente a desconhecidos, mas que, para nós, por ora, não passa de uma possibilidade remota. O falatório público, assim, limita-se a “dizer que no final a-gente também morre uma vez, mas a-gente mesma não é de imediato atingida”⁵⁴².

Segundo Heidegger, isso se deve à ambiguidade que prevalece na interpretação cotidiana. Ela difunde a opinião de que a morte não importa, por enquanto, em nenhuma ameaça, desde que há consenso de que ela é algo que vem, mas não se sabe nem de onde nem quando. A morte é menosprezada e relegada ao olvido como um simples “caso” de que se fala indiferentemente.

A interpretação pública do *Dasein* diz: “a-gente morre”, porque dessa maneira um outro qualquer e a-gente mesma pode dizer com convicção: não sou cada vez precisamente eu, pois essa a-gente é ninguém. O “morrer” é nivelado numa ocorrência que afeta sem dúvida o *Dasein*, mas não pertence propriamente a ninguém. Se a ambiguidade é cada vez própria do falatório, então o é também nesse discurso sobre a morte⁵⁴³.

O morrer é algo indeterminado. Nada disso, porém, exclui o fato de que, na cotidianidade, a-gente põe-se numa ocupação direta com a morte. A-gente se atarefa em transformá-la num “objeto” não-surpreendente e banal de convenções sociais. Verifica-se a mesma tendência encobridora, portanto, no ocupar-se de cerimônias, velórios, enterros; no costume de consagrar datas à memória dos mortos; no prestar reverência aos falecidos; no guardar luto; na consolação aos viúvos, órfãos e parentes; junto aos moribundos – cada um se ocupa de uma constante *tranquilização* em relação à morte.

⁵⁴¹ Idem, p. 695

⁵⁴² Idem, p. 697

⁵⁴³ Idem, p. 697

Para Heidegger, o “cotidiano ser para a morte é, como decair, uma constante fuga dela”⁵⁴⁴. Há, pois, uma regulação tácita, decretada por todos e por ninguém, que reprime toda coragem capaz de assumir a angústia da morte. De acordo com este “silencioso decreto de a-gente, deve-se ter uma tranquilidade indiferente perante o ‘fato’ de que a-gente morre”⁵⁴⁵. Essa tranquilização, pois, compromete a própria certeza de que se irá morrer. O reconhecimento da morte torna-se ambíguo a fim de abrandar a certeza que se tem acerca dela, aliviando o *Dasein* de sua dejectação nessa possibilidade derradeira.

A-gente, afinal, diz que a morte virá, e parece estar convicta de tal. Sua certeza, contudo, é sempre vacilante e dúbia. Ela enfraquece na medida em que cada *Dasein* se põe na esquivança dessa certeza, seja atribuindo-lhe um carácter meramente empírico, seja deixando-lhe encoberta na indeterminação, seja contabilizando o morrer como simples ocorrência estatística. “A-gente *sabe* sobre a morte certa e, no entanto, não está propriamente certa”⁵⁴⁶. Na interpretação que a a-gente dá, quanto a isso, é recorrente dizer que se morre, mas que, por ora, ainda não. A morte é um evento sempre adiado, é sempre um “mais tarde”, um “dia qualquer”. Dessa maneira se encobre a certeza peculiar de que ela é possível, afinal, a *todo* momento, de que se trata da “*mais-própria, não-relativa e certa e, como tal, indeterminada, insuperável possibilidade*”⁵⁴⁷.

Não obstante as consequências que se tira disso, Heidegger gostaria de assinalar, em contrapartida, que o ser para a morte em sentido próprio constitui também uma possibilidade existencial do *Dasein*. Ele pode, com efeito, decidir-se a assumir sua angústia, e através da mesma, descobrir sua propriedade. Logo, essa resolução não está de todo excluída: o poder-ser ôntico dela “deve ser, por seu lado, ontologicamente possível”⁵⁴⁸. O *Dasein* se permite, nesse caso, renunciar à sua tendência de entender a morte impropriamente para, em seguida, assumir o “*projeto existenciário de um ser-para-a-morte-próprio*”⁵⁴⁹.

Para isso, ele deve, a cada vez, subtrair-se à influência de a-gente. As indicações mostram-se, de início, proibitivas: “O ser-para-a-morte *próprio* não pode se esquivar diante da possibilidade mais-própria, não-relativa, e, nessa fuga, *encobri-la, deturpando-lhe* a interpretação em proveito do entendimento de a-gente”. Uma

⁵⁴⁴ Idem, p. 701

⁵⁴⁵ Idem, p. 701

⁵⁴⁶ Idem, p. 709

⁵⁴⁷ Idem, p. 711

⁵⁴⁸ Idem, p. 715

⁵⁴⁹ Idem, p. 715

indicação positiva, porém, não demora também a impor-se: na propriedade, a possibilidade da morte é tomada e sustentada como tal sem que lhe seja minimamente atenuado o caráter de possibilidade. Heidegger apreende-o, terminologicamente, como *adiantar-se na possibilidade*, quer dizer, “o ser para a possibilidade como ser para a morte deve comportar-se em relação a *ela* de modo que, nesse ser e para ele, ela se desvende *como possibilidade*”⁵⁵⁰.

A morte constitui, enquanto tal, o poder-ser que pertence mais propriamente ao *Dasein*, na medida em que ela, sob a forma da angústia, vem interpelá-lo e devolvê-lo à sua singularidade. Ela é o estranhamento radical que o *Dasein* experimenta, na medida em que se isola, silenciando todo falatório. Essa singularização, esse isolamento, constituem, por sua vez, o “modo de o ‘aí’ se abrir para a existência”⁵⁵¹. O *Dasein* adianta-se para a possibilidade de sua morte: significa, pois, que ele abre tal possibilidade, e assim,

*o encontrar-se que é capaz de manter a ameaça aberta a partir dela mesma e, pura e simples, que provém do ser mais próprio e singularizado do Dasein é a angústia. Nela o Dasein se encontra ante o nada da possível impossibilidade de sua existência (...) o adiantar-se do Dasein pura e simplesmente o singulariza e, nessa singularização de si mesmo, faz que ele se torne certo da totalidade de seu poder-ser*⁵⁵².

Fica então evidenciado que, ao singularizar-se, o *Dasein* atende ao apelo da angústia. Ele se retrai na solidão para ouvir seu ser-próprio – que o requisita. Heidegger não deixa de basear-se em tal atestação para prosseguir com a tese. O filósofo justifica as afirmações que precedem a partir do argumento de que o *Dasein*, ele mesmo, dá o testemunho de seu poder-ser mais-próprio. Ele mesmo atesta haver, nele, a possibilidade de um ser si mesmo próprio, o qual, de pronto e no mais das vezes, permanece oculto.

A atestação, a que Heidegger menciona, dá a entender a possibilidade de que o *Dasein*, escolhendo angustiar-se, deve assumir sua existência própria. Uma vez que esse último, enredando-se na cotidianidade mediana, decide abandonar-se ao modo cadente impessoal, é extraída, logo, a conclusão de que seu ser si mesmo próprio, enquanto tal, só pode ser determinado “como uma modificação existencial de a-gente,

⁵⁵⁰ Idem, p. 721

⁵⁵¹ Idem, p. 723

⁵⁵² Idem, pp. 729-731

que deve ser delimitada como existenciária”⁵⁵³. Trata-se, pois, de uma modificação do impróprio para o próprio. Subscreve-se a isso, porém, uma série de perguntas: no que consiste tal modificação? Como ela pode ser promovida? Quais as condições ontológicas que a tornam possível?

Heidegger apressa-se em responder que ela “deve ser levada a cabo como *ir em busca de uma escolha*”, o que equivale, pois, a “*escolher essa escolha*, decidir-se por um poder-ser a partir do próprio si-mesmo. No escolher a escolha, o *Dasein* se possibilita pela primeira vez o seu poder-ser próprio”⁵⁵⁴. A atestação consiste, portanto, em resistir à agitação e ao barulho de a-gente para pôr-se, em silêncio, na escuta do chamado designado pelo filósofo como *voz da consciência*. O que implica, ao mesmo tempo, reconhecer a legitimidade dessa voz contra a tendência de sufocá-la ou reprimi-la na azáfama das ocupações.

Heidegger emprega “consciência”, portanto, no sentido de apelo, o qual se manifesta como intimação. Isso, porém, tem de particular, por um lado, o fato de que o *Dasein* é intimado pelo próprio si mesmo, e por outro, o fato de que ele é a um só tempo aquele que apela e o sujeito que é intimado. Responder a essa intimação, por sua vez, significa tomar uma resolução.

A análise mais penetrante da consciência a põe a descoberto como *apelo*. O apelar é um *modus* do *discurso*. O apelo-da-consciência tem o caráter de uma *intimação* a que o *Dasein* assuma o seu mais-próprio poder-ser-si-mesmo, e isto, no modo do *despertar* para o seu mais-próprio ser-culpado (...) O entender-a-intimação se desvenda como querer-ter-consciência (...) que nós, em correspondência à sua estrutura existenciária, denominamos de *o ser-resoluto*⁵⁵⁵.

A resolução que o *Dasein* toma é a de deixar de ouvir a-gente para atender ao chamamento de seu si-mesmo próprio. Se ele deve, de fato, poder ser resgatado de sua impropriedade, sua tarefa, então, é impedir que a intimação da consciência seja abafada, e assim, “primeiramente encontrar o si mesmo que ele deixou de ouvir ouvindo a-gente”⁵⁵⁶. Segundo Heidegger, quando o *Dasein* entende o apelo, ele obedece à possibilidade que lhe pertence mais originariamente. Ele deve, então, comparecer “ante seu poder-ser mais-próprio”⁵⁵⁷. De onde fica por resolvido que, na

⁵⁵³ Idem, p. 735

⁵⁵⁴ Idem, p. 737

⁵⁵⁵ Idem, p. 741

⁵⁵⁶ Idem, p. 745

⁵⁵⁷ Idem, p. 791

intimação, está em jogo “um despertar do si-mesmo para o seu poder-ser-si-mesmo e, por isso, um apelo ao *Dasein* para que vá adiante em suas possibilidades”⁵⁵⁸.

4.4 – A liberdade e o nada

As experiências e interpretações disso que foi designado acima – escreve Heidegger – são unânimes em afirmar que a “voz” da consciência fala, de alguma maneira, sobre culpa. No entender a intimação, há de essencial que o *Dasein* recebe, através do apelo, seu impulso original na direção do poder-ser. Ele se vê impelido, assim, a partir da angústia. Seu ser-no-mundo é projetado no momento mesmo em que ele se recolhe, estranho e só, na sua dejectão. O apelo, portanto, possui no caráter-de-abertura tanto uma determinação de possibilidade, para frente, quanto de regressão, na volta ao isolamento do ser-dejectado. Só podemos defini-lo “plenamente se o entendermos como apelo-para-trás-apelando-para-frente”⁵⁵⁹.

O que diz, porém, o apelo na sua intimação? Seu dito pode ser tomado no sentido de uma advertência, uma admoestação, um aviso ou acusação da consciência? Heidegger responde que o apelo nada diz, na verdade, que seja suscetível de formular-se num discurso. Que, tomado rigorosamente, o apelo equivale a um *nada*.

O apelo nada enuncia, não dá notícia alguma sobre acontecimentos-do-mundo, nada tem para contar. E menos que tudo, aspira a abrir um “solilóquio” no si-mesmo intimado (...) “nada” *lhe* é dito senão que ele é *intimado* a si mesmo, isto é, ao seu poder-ser-mais-próprio. O apelo (...) não convida o si-mesmo intimado a uma “tratativa”, senão que, como despertar para o mais-próprio *poder-ser* si mesmo, ele convoca o *Dasein* (“para-frente”) para suas possibilidades mais-próprias⁵⁶⁰.

A convocação da consciência ao seu “tribunal”, portanto, dispensa toda proferição para erguer-se apenas no *modus* do calado, do silêncio, isto é, do que não se deixa exprimir pelo simples fato de ser irreduzível a palavras. A tese, assim, é de que “o apelo nada ‘diz’ que seja para discorrer, pois não dá conhecimento algum sobre acontecimentos”⁵⁶¹.

Fica manifesto, pois, que a culpa, de que fala de algum modo a consciência, não se identifica com o sentido vulgar de culpa como débito, dívida, crime,

⁵⁵⁸ Idem, p. 753

⁵⁵⁹ Idem, p. 769

⁵⁶⁰ Idem, p. 751

⁵⁶¹ Idem, p. 769

violação moral ou jurídica, a não ser se tomemo-la como fundamento originário desses últimos. Não significa que vamos prescindir em absoluto da culpa interpretada onticamente. Até porque, para Heidegger, a interpretação cotidiana sobre culpa, consciência, morte, deve constituir o ponto de partida da análise, apenas, porém, sob a condição de que a orientação imprópria seja conduzida para a interpretação própria de tais fenômenos, tendo em vista sua compatibilidade com a problemática ontológica.

Toda culpa, na verdade, se refere a um ser-culpado originário. Desse a derivação, por exemplo, de possibilidades tais como violar um direito, infringir a lei e tornar-se, assim, imputável de punição. Toda inculpação, delito, transgressão, omissão, endividamento – não constituem senão modos de ser desse ser-culpado fundamental. Eles são comportamentos possíveis do *Dasein* – na medida em que ele se apresenta na qualidade de culpado. A intimação fala em deferência ao fato de que o *Dasein* é, no fundo de seu ser, originariamente culpado.

Segundo Heidegger, não deixa de ser compatível com isso, ainda, o fato de que a culpa, enquanto tal, é constituída negativamente: “há na ideia de ‘culpado’ o caráter do *não*”⁵⁶². O que significa, por sua vez, que a determinação existencial que constitui o ser-culpado é justamente um *não*, ou seja, ele é fundamento de uma nulidade.

Sendo, ele é determinado como um poder-ser que pertence a si mesmo e, no entanto, *não* se deu ele mesmo a posse de si. Existindo, ele nunca retrocede para alguém de sua dejectão, de maneira que só pode pôr-em-liberdade cada vez propriamente a partir de *seu ser-si-mesmo* e conduzir ao “aí” “o que ele é e tem de ser”⁵⁶³.

A nulidade implica, pois, que o *ser-culpado* não encontra fundamento para seu existir senão no que ele mesmo assume e se torna responsável por. O *Dasein* vê-se já dejectado factualmente. Ele não põe, por si mesmo, o fundamento de seu ser. “*Abandonado não por si mesmo, mas em si mesmo, pelo fundamento para ser como este*”⁵⁶⁴. Ele nunca pode assenhorear-se do fundamento – que, no estado-de-ânimo, pesa sobre seus ombros como um fardo – no entanto, ele está obrigado a assumi-lo, na medida em que ninguém, além dele, é o ser sobre o qual repousa esse fundamento. A

⁵⁶² Idem, p. 777

⁵⁶³ Idem, p. 779

⁵⁶⁴ Idem, p. 781

preocupação, assim, acha-se essencialmente “permeada de nulidade de ponta a ponta”, e significa, por conseguinte, “ser o nulo fundamento de uma nulidade”⁵⁶⁵.

Encontrar-se na nulidade, pois, se deve ao fato de que o *Dasein* se mede por suas possibilidades, que ele se entende a partir de seu poder-ser para lançar-se na consecução factual delas. Mas na medida em que, “podendo-ser, ele está cada vez numa ou noutra possibilidade”, significa “que constantemente ele *não* é uma outra a que ele renunciou no projeto existencial”⁵⁶⁶. Escolher uma possibilidade, na dejectação, significa renunciar a todas as outras. Ele é responsável por suas possibilidades, na medida em que se decide por uma rejeitando as demais. “A nulidade visada pertence ao ser-livre do *Dasein* para suas possibilidades existenciais. Mas a liberdade é somente na escolha de uma, isto é, no suportar o não-ter-escolhido e o não-poder-escolher as outras também”⁵⁶⁷.

A liberdade se revela então como portadora de um caráter negativo. Ela significa, afinal, ser livre para o não-ser próprio. Tê-la, ademais, em consideração, nesses termos, leva a que se pergunte depois pelo problema do nada. Toda a discussão entabulada acima parece, de fato, redundar nesse problema. Em que medida, porém, a questão sobre o nada é legítima?

Do ponto de vista da ciência, parece que não muito. A ciência, com um gesto de sobranceira indiferença, recusa tratar dessa questão. A justificação que ela encontra, para isso, é que todo projeto científico, na sua essência, refere-se à pesquisa e investigação de algum ente determinado, e *nada* mais além dele. Quer dizer que o nada é descartado como aquilo que não “existe”. Para a ciência, a questão sobre o nada é simplesmente autoderrotante. Essa questão se priva de seu objeto específico, na medida em que não pode convertê-lo em *isto* ou *aquilo* para estudo sem que o nada, precisamente, deixe de ser um “nada”.

Do ponto de vista da lógica, o nada não passa de um ato em particular do entendimento: a negação. Quer dizer que sua ideia só pode ser formulada em termos de negação de alguma coisa. O nada absoluto, por exemplo, representa somente a negação da totalidade do ente, e nada mais além disso. Sob o decreto da lógica, portanto, o “nada” fica entendido como simples modalidade do juízo: ele é o resultante necessário das proposições negativas, e como tal, acha-se subordinado a elas.

⁵⁶⁵ Idem, p. 781

⁵⁶⁶ Idem, p. 781

⁵⁶⁷ Idem, p. 781

A fenomenologia, contudo, não é obrigada a acatar tais considerações. Heidegger dirige à lógica uma indagação: “Existe o nada apenas porque existe o ‘não’, isto é, a negação? Ou não acontece o contrário?”⁵⁶⁸. O decisivo está justamente aqui. Não é o caso, pois, que o “não” constitua o fundamento do nada. O ponto de vista fenomenológico inverte radicalmente os termos. A angústia, que em si manifesta o nada, constitui a possibilidade de toda negação, e não o inverso. Heidegger, por isso, recusa atribuir à lógica toda a autoridade que ela reclama possuir no que toca a esse problema.

A possibilidade da negação depende, ontologicamente, do nada. Essa questão não chegou sequer a ser expressa na história da filosofia. Também a lógica, na medida em que se estabelece num momento tardio do conhecimento, chega sempre atrasada em relação a isso. Não se trata, pois, de um conceito meramente formal. O nada subjaz, como vimos, no âmago do *Dasein* como angústia – isso recebe confirmação fenomenológica até mesmo pelo que diz a gente: “Quando a angústia se aquietou, o discurso cotidiano costuma dizer: ‘não era propriamente nada’. De fato, esse discurso atinge onticamente *o que era*”⁵⁶⁹.

A ciência, por seu turno, reluta em examiná-lo pelo fato de que o nada não possui características de um ente. Heidegger retém, todavia, uma réplica também a essa objeção. O nada não é um ente, naturalmente, mas na medida em que ele nos acossa através da angústia, permite que nos encontremos, já, “postados em meio ao ente de algum modo desvelado em sua totalidade”⁵⁷⁰. A irrupção do *Dasein* na totalidade do ente constitui um acontecimento revelador, ela permite que o ente sobrevenha a si mesmo na forma de “mundo”. Só a angústia, porém, possibilita essa revelação, na medida em que ela suspende o *Dasein* dentro do nada.

O caráter dessa suspensão, segundo Heidegger, é o de uma funda opressão, ela corta toda palavra, emudece, dissolve toda familiaridade em agonia, aperto, estranhamento diante do ser. “Somente continua presente o puro ser-aí no estremecimento deste estar suspenso onde nada há em que apoiar-se”⁵⁷¹. Originada, assim, a tendência que o homem manifesta de refugiar-se no seio dos entes. Mas se trata

⁵⁶⁸ Trecho extraído da tradução de Ernildo Stein para a conferência “*Was ist Metaphysik?*” (O que é a metafísica?) proferida por Heidegger em 1929. A versão dessa tradução está disponível online.

⁵⁶⁹ HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012, p. 523.

⁵⁷⁰ Trecho extraído da tradução de Ernildo Stein para a conferência “*Was ist Metaphysik?*” (O que é a metafísica?) proferida por Heidegger em 1929.

⁵⁷¹ Idem.

ali, com efeito, de o acontecer fundamental que possibilita a transcendência como ultrapassagem. Nessa ocasião em que a angústia nos visita, o ente foge e, ao mesmo tempo, é desvelado em sua omnitude:

tal é o modo de o nada assediar, na angústia, o ser-aí – é a essência do nada: a negação. (...) O próprio nada nadifica (...) Somente na clara noite do nada da angústia surge a originária abertura do ente enquanto tal: o fato de que é ente, e não nada. Mas este “e não nada” (...) não é uma clarificação tardia e secundária, mas a possibilidade prévia da revelação do ente em geral. A essência do nada originariamente nadificante consiste em: conduzir primeiramente o ser-aí diante do ente enquanto tal. (...) Suspendendo-se dentro do nada o ser-aí já sempre está além do ente em sua totalidade. Este estar além do ente designamos a transcendência. Se o ser-aí, nas raízes de sua essência, não exercesse o ato de transcender, e isto expressamos agora dizendo: se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo⁵⁷².

O fato de essa angústia só acontecer em raros momentos não contradiz nada disso. Ele informa, pelo contrário, sobre haver um desdobramento fundamental entre próprio e impróprio. O desdobramento temporal comporta a possibilidade, tanto de um lado, angustiar-se pelo nada, quanto de outro dissimulá-lo na superfície pública da cotidianidade. O mundo, porém, já foi descoberto originariamente antes mesmo de ser coberto em sua proveniência. O nada é dissimulado, na maior parte das vezes, pelo *Dasein*, na medida em que ele se compenetra do modo impróprio de a-gente, assumindo suas ocupações.

4.5 – A liberdade para o fundamento

Na *Essência do Fundamento*, Heidegger precisa o caráter de liberdade que pertence a essa revelação nadificadora. O nada, como vimos, ronda os comportamentos que radicam na transcendência do *Dasein*, dando-lhe, então, a possibilidade de ultrapassar, *por mor de si*⁵⁷³, o ente em direção à totalidade do ente.

A ultrapassagem mediante o por mor de só acontece numa “vontade”, que, como tal, se projeta em direção a possibilidades de si mesma. Esta vontade, que essencialmente ultraprojeta e assim projeta para o estar-aí o por mor de si mesma, não pode, por conseguinte, ser um querer determinado, um ato de vontade, oposto a outros

⁵⁷² Idem.

⁵⁷³ A expressão *por mor de*, escolhida pelo tradutor, é significativa em relação ao nosso 4º referencial. Ela deriva de “por amor de”, o que remete à teleologia da causa final, de Aristóteles: o amado move o amante.

comportamentos. Todos os comportamentos radicam na transcendência. Aquela vontade, porém, enquanto ultrapassagem e nesta mesma, deve criar o próprio por mor de⁵⁷⁴.

Heidegger denomina, justamente, “liberdade” a vontade que reside na transcendência. “A ultrapassagem para o mundo é a própria liberdade”⁵⁷⁵. É ela, decerto, que “sustém *perante si* o por mor de”⁵⁷⁶. Liberdade constitui, pois, tanto um ser livre para a propriedade, que reside na angústia, quanto para a impropriedade que, sob o império de a-gente, decai nas ocupações do mundo. “*Somente a liberdade pode deixar um mundo dominar e mundificar o estar-aí*. O mundo é, mas *mundifica*”⁵⁷⁷. Resta, no entanto, fazer algumas ressalvas a fim de evitar possíveis mal-entendidos.

A liberdade de que se fala aqui não deve ser entendida na acepção de uma simples espontaneidade, que não tem por trás de si nenhuma causa determinante e que se motiva a agir a partir de si própria. Essa definição convém-lhe, é verdade, mas somente na medida em que, em paralelo com ela, sejam elucidados também, no seu modo de ser, tanto o “começar por si” quanto o “ser-causa de si”. Impõe-se, portanto, a exigência de clarificar, ontologicamente, o caráter-de-acontecimento do *por mor de si* da liberdade, tendo, aliás, em conta que “*a ipseidade do si mesmo já subjacente a toda espontaneidade reside na transcendência*”⁵⁷⁸.

A liberdade se anuncia como um tipo distintivo de causalidade, que intervém sobre o mundo, mas apenas na medida em que ela constitui a transcendência. Dissemos, no tópico precedente, que o *Dasein* não é o fundamento de si mesmo, mas que ele se determina a assumir o fundamento a partir de sua liberdade. A relação entre liberdade e fundamento está no fato de que a primeira é uma “liberdade para o fundamento”⁵⁷⁹. Partindo daqui, Heidegger se refere à revelação do mundo como *fundar*. Para ele, o fundar se efetua por uma multiplicidade de modos dentre os quais três, precisamente, se destacam: “1. o fundar como instituir; 2. o fundar como alicerçar; 3. o fundar como fundamentar”⁵⁸⁰.

Instituir: convém dar a este primeiro deles uma prioridade, já que se trata, basicamente, do projeto de existir por mor de si. Seu caráter, pois, coincide com aquele

⁵⁷⁴ HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988, p. 85.

⁵⁷⁵ Idem, p. 85

⁵⁷⁶ Idem, p. 85

⁵⁷⁷ Idem, p. 87

⁵⁷⁸ Idem, p. 87

⁵⁷⁹ Idem, p. 87

⁵⁸⁰ Idem, pp. 87-89

da abertura: refere-se ao desvelamento que remete ao todo do ente e nele imprime o caráter da revelabilidade. O segundo fundar, como alicerçar, traz consigo a possibilidade de compenetração pelo ente, sendo por este disposto. “Como situado, o estar-aí está de tal como *cativado* pelo ente que, fazendo parte do ente, é por ele *disposicionalmente permeado*”⁵⁸¹. A transcendência, nesse sentido, significa uma total adesão – o *Dasein* deixa-se dominar pelo ente. “Com tal *cativação*, inerente à transcendência, pelo ente, o estar-aí alicerçou-se no ente, adquiriu fundamento”⁵⁸².

O fundar como fundamentar, por fim, coroa o envolvimento entre abrir e cativar, permitindo a irrupção do projeto de mundo. Na qualidade de ser-em, o “estar-aí funda (institui) mundo só enquanto se finca no meio do ente”⁵⁸³. Não pode passar-se por alto, porém, aqui a declaração de Heidegger de que a “intencionalidade” constitui um caráter distintivo da existência do *Dasein*. Que a intencionalidade, como entender e ocupar-se com o ente, absorvido nele, produz o fundar como fundamentar. Logo, no empreender isso reside a “possibilitação da revelação do ente em si mesmo, a possibilidade da verdade ôntica”⁵⁸⁴.

A totalidade, porém, dos momentos que foram descritos, não obedece a um modelo linear de tempo: nenhum fundar precede ou antecede outro. Estão todos radicados, pelo contrário, na constituição estático-horizontal da temporalidade. Heidegger gostaria de acrescentar, então, que o fundar implica um projeto de possibilidades. Que o *Dasein*, na medida em que comporta suas possibilidades, é sempre um ente que se excede por elas e, ao mesmo tempo, se priva da maioria, na escolha que faz de uma delas. Como vimos, aliás, no tópico anterior, agora retomado:

O projeto de possibilidades é, segundo a sua essência, sempre mais rico do que a posse já depositada em quem projeta. Mas (...) deste modo se encontram já *subtraídas* ao estar-aí outras possibilidades determinadas – e, decerto, simplesmente em virtude da sua própria facticidade. Mas justamente esta *privação* de certas possibilidades do seu poder-ser-no-mundo, decididas na cativação pelo ente, é que põe *diante* do estar-aí, como seu mundo, as possibilidades “realmente” apreensíveis no projeto de mundo⁵⁸⁵.

Dentre tais possibilidades, conta-se naturalmente a possibilitação do perguntar, quer dizer, a possibilidade do *porquê* em geral. O *porquê* tem sua origem transcendental no fundar instituidor. A sobrelevação do possível, no *Dasein*, permite

⁵⁸¹ Idem, p. 89

⁵⁸² Idem, p. 91

⁵⁸³ Idem, p. 91

⁵⁸⁴ Idem, p. 95

⁵⁸⁵ Idem, p. 93

que os modos de indagação pelo porquê surjam e se diversifiquem. Os representantes fundamentais desse porquê, diz Heidegger, são precisamente: “por que assim e não de outro modo? Por que isto e não aquilo? Por que em geral algo e não nada?”⁵⁸⁶. No fazer a pergunta já reside, previamente, o entender “do ser-quê, do ser-como e do ser (nada) em geral”⁵⁸⁷, que correspondem, respectivamente, às três formas do porquê listadas acima.

Em sinopse esquemática, rezam elas assim: uma razão é por que existe isto *antes que* outra coisa; uma razão é por que algo existe assim *antes que* de outro modo; uma razão é por que existe algo *antes que nada*. O “porquê” expressa-se como “porquê antes que”⁵⁸⁸.

Esse expressar-se, pois, só é possível pela liberdade. Assim o princípio de razão suficiente, conforme foi elaborado por Leibniz, tem sua raiz existenciária na transcendência, está incluído, enquanto tal, nos horizontes de germinação do possível abertos pela liberdade. Segundo Heidegger, deve aqui observar-se, a propósito, que a alegada confusão gerada por esse princípio não é decorrente de uma suposta superficialidade dos filósofos que sobre ele discorreram. Mas que a confusão deve ser imputada, antes, à finitude da liberdade que engendra o porquê.

O fundamento tem o seu aspecto confuso, porque promana da liberdade finita. Ela própria não pode subtrair-se àquilo que assim dela brota. O fundamento, que promana ao transcender, remonta à própria liberdade e esta, como origem, torna-se ela própria “fundamento”⁵⁸⁹.

Heidegger assinala que a liberdade constitui o “*fundamento do fundamento*”⁵⁹⁰, mas que ela própria surge como o “abismo” (sem fundamento) do estar-aí”⁵⁹¹. Sua existência está dejectada, por inteiro, na *abissalidade*, sem encontrar razão de ser senão no que ela própria determina-se a poder-ser. Isso não significa, porém, que o comportamento de cada um seja “desprovido de razão, mas a liberdade, na sua essência como transcendência, põe o estar-aí, como poder-ser, perante possibilidades que se abrem diante da sua escolha finita, isto é, no seu destino”⁵⁹².

Mas fica igualmente claro, pelo que foi dito, que, antes mesmo de todo porquê, deve acontecer de imediato a revelação do ente em sua totalidade, e que este

⁵⁸⁶ Idem, p. 97

⁵⁸⁷ Idem, p. 97

⁵⁸⁸ Idem, p. 103

⁵⁸⁹ Idem, p. 105

⁵⁹⁰ Idem, p. 105

⁵⁹¹ Idem, p. 105

⁵⁹² Idem, p. 107

acontecer traz, dentre outras coisas em geral, a possibilidade em particular da pergunta. Para Heidegger, a ontologia fundamental, chegada nesse ponto, restringe o conjunto de suas análises, sem decidir render-se às especulações que podem derivar do porquê. Mas a regra aplicável, desse modo, em relação à pergunta, vale igualmente para o juízo. A concepção tradicional de verdade, de acordo com isso, cai definitivamente por terra, uma vez adotado, nessa pauta, o ponto de vista fenomenológico.

4.6 – A liberdade como verdade

Na conferência “*A essência da verdade*”, Heidegger define a liberdade como “abandono ao desvelamento do ente”, o que significa, pois, deixar que o ente se manifeste naquilo que é e tal como ele é. A reflexão, efetuada nesses termos, transporta-nos de imediato para outro âmbito de consideração filosófica – dentro do qual é possível repensar a ideia de verdade. Vimos, na primeira seção, que a essência da verdade não se esgota no juízo, que ela não é, em absoluto, redutível à ideia de correspondência ou adequação. Não se trata, portanto, de matéria referente a algo teórico, nem seu lugar originário é aquele das sentenças declarativas, da enunciação, da proposição, etc.

Segundo Heidegger, “desvelamento” é uma melhor tradução para *αλήθεια*, uma vez que o termo conserva, no prefixo des, a mesma propriedade gramatical do alfa: a privação. Trata-se de uma tradução mais literal, aliás. A verdade, no pensamento grego, é privativa em relação a alguma coisa, seu sentido é aquele do *desencobrir*, do *descobrir*, do “arrancar os véus”. Assim, “a palavra ‘desencobrimento’ indica algo que pertence ao que os gregos experimentam como a essência da verdade, como uma suspensão e cancelamento do encobrimento”⁵⁹³. Os traços, por sua vez, que pertencem fundamentalmente a este encobrir são o retraimento, o esquecimento, a ocultação, a dissimulação.

Isso significa, pois, que nele o ente fica submerso no velamento, na discrição, até que seja, finalmente, desnudado e exposto ao olhar. A condição da *αλήθεια* é a remoção do encobrimento. Digno de nota, porém, é o fato de que, nesse vocábulo, o corte no alfa leva a *λήθη* – que designa, na mitologia antiga, o rio do esquecimento, o qual atravessa o reino dos mortos. A palavra, no entanto, diretamente contrária a *αλήθεια* não é *λήθη*, e sim *ψευδος*. Num primeiro momento, το *ψευδος* soa

⁵⁹³ HEIDEGGER, Martin. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008, p. 30.

de maneira completamente distinta em relação a desencobrimento. Essa expressão é geralmente vertida para as línguas latinas como o falso, porém, “sem saber exatamente o que significa ‘falso’ aqui, e como terá que ser pensado – antes de tudo no sentido grego”⁵⁹⁴.

Heidegger, não obstante, encontra o caráter da cobertura tanto no termo λήθη quanto em ψευδος. Λήθη, no caso, remete a λάνθανομαι ou λάνθανω, que correspondem, ambos, ao verbo esquecer, ou, então, passar despercebido, velado. Porque, com efeito, os “gregos experimentaram o esquecimento como um evento que passava pelo encobrimento”⁵⁹⁵. Exemplo disso é o provérbio epicurista λάθε βιώσας, que o grego usa para aconselhar: “Viva veladamente” ou “Permaneça velado no modo como conduzes tua vida”. Para Heidegger, a conexão entre λήθη e λάθε, demonstrada pelos prefixos, é inequívoca. Com a indicação fica claro que o significado de λήθη, além de esquecimento, transmite também a ideia de velamento.

Ψευδος, por sua vez, comporta desde sempre em sua semântica a ideia de oculto, de ocultação, embora essa característica não tenha se mantido, posteriormente, nas línguas romanas, e, tampouco, nas germânicas. Um resquício desse sentido, porém, é perceptível ainda no termo falsidade. Falso, com efeito, assume entre nós o significado de não-genuíno: o ouro de tolo, o dinheiro falso, um falso Rembrandt, etc. O incômodo aqui, na realidade, é que falso comporta muito mais o sentido de erro, de incorreção, do que propriamente de encobrimento.

Isso só vale, porém, até certo limite, diz Heidegger. Por exemplo: aquele que depõe falsamente num julgamento não precisa estar, necessariamente, cometendo um erro. Pelo contrário, ele pode saber precisamente o “verdadeiro estado de coisas” para, deliberadamente, fazer o depoimento falso. E assim, o “falso, aqui, não é o errôneo, mas o enganoso, o insidioso”⁵⁹⁶. Para o pensamento grego, portanto, *pseudo* remete justamente a uma dissimulação. Por isso, hoje em dia, se diz: a pseudo-ciência, o pseudo-problema, pseudônimo, etc. O pseudo é o que se faz passar por algo sem, na verdade, sê-lo. Seu estado real é mantido em sigilo, em encobrimento, para que ele possa fingir ser aquilo que não é.

Verdade, assim, é a desocultação disto que fica encoberto. O mesmo em relação à verdade do mundo. A essência dela é a liberdade, na medida em que o ser livre

⁵⁹⁴ Idem, p. 41

⁵⁹⁵ Idem, p. 50

⁵⁹⁶ Idem, p. 51

ek-sistente do *Dasein*, na abertura, deixa o ente ex-posto em sua totalidade. O *Dasein* já deve existir estaticamente na verdade para, logo, ser capaz de encobri-la de si mesmo. A verdade da enunciação, de todo jeito, é uma verdade derivada. Enunciar algo constitui um comportamento que só se desencadeia, enquanto tal, depois que o mundo já chegou a si mesmo, na revelação, por um ente dotado do caráter de ser-aí. Convém, por isso, dizer que a proposição só pode ser verdadeira ou falsa sob a condição de que a possibilidade de proferi-la como tal já tenha sido, previamente, colocada. Quer dizer, sob a condição de que o “mundo” já tenha sido desvelado originariamente.

Heidegger, aqui, obtém conciliar as possibilidades de desencobrimento e de encobrimento, respectivamente, com os modos da propriedade e da impropriedade do *Dasein*. Ser impropriamente significa encobrir, velar, dissimular, na mesma medida em que assumir o ser-próprio, pela angústia, significa remover a cobertura para deixar o fenômeno ser o que é, para expô-lo em plena luz. O ser-no-mundo, na sua liberdade, é simultaneamente aquele que dissimula e aquele que desvenda, o que encobre e o que desencobre. Seu caráter-de-ser contém essa dobradiça existenciária como condição ontológica da revelação.

4.7 – O Homem e a questão do Pensamento

Dizer, pois, que o *Dasein* é livre para a verdade (αλήθεια) ou para a não-verdade (ψευδος) implica também a sugestão de que ele pode pensar a proveniência da essência humana, a *humanitas*, tanto no modo próprio, guiado pela ideia de ek-sistência, quanto pode encobri-la de si mesmo, na impropriedade, uma vez tomado pela experiência fundamental do esquecimento do ser. A metafísica representa, em sentido forte, a atitude que consolida o esquecimento, já que o pensamento que nela prevalece, ao longo da história, tende a encobrir o ser no ente, ao invés de desvelá-lo a partir do ente.

Constitui um caso exemplar disso a forma como o homem interpreta metafisicamente sua humanidade, sob o embasamento, para isso, de definições como *animal rationale*, pessoa, ser dotado de corpo e alma, etc. A metafísica, portanto, passa ao largo da caracterização própria do *Dasein*, na medida em que concorre no encobrimento dela ao edificar sua concepção da *humanitas*, e interpretá-la como *homo humanus*. Não é, porém, que essas últimas determinações devam ser, de todo, rejeitadas, elas, afinal, dizem algo de correto, elas também exprimem o *ser-no-mundo* enquanto

constituído onticamente. A metafísica, ela mesma, presta um notável testemunho fenomênico de que o *Dasein*, de pronto e no mais das vezes, vigora no *modus* da impropriedade, sem se decidir a assumir o seu ser-próprio.

A radicalidade, portanto, não está na rejeição completa da metafísica. O problema está em não tomá-la, adequadamente, como possibilidade imprópria. Ou seja, ela deve ser concebida somente como o que obstrui a questão da verdade do ser, e não como o que a torna acessível. A ontologia fundamental deve estabelecer-se então como um esforço de destruição da metafísica. O propósito dessa destruição não é outro senão resgatar a questão do ser a partir do ente. A radicalidade do pensamento de Heidegger consiste, afinal, em nunca perder de vista o fato de que “homem” não significa, pois, “sujeito” ou “substância”, nem o mundo se reduz a ser seu objeto.

“Ao invés, o homem foi ‘lançado’ pelo próprio Ser na Verdade do Ser, a fim de que, ek-sistindo nesse lançamento, guarde a Verdade do Ser; a fim de que, na luz do Ser, o ente apareça como o ente que é”⁵⁹⁷. Nesse advento, porém, não é o homem quem decide, por ele mesmo, o modo como o ente se apresenta ou se ausenta da clareira do ser. O que o homem cumpre com seu destino é mais nobre, afinal, do que a avaliação metafísica já chegou alguma vez a concebê-lo.

Como a réplica (Gegenwurf) ek-sistente do Ser, o homem é mais do que o animal rationale na medida em que ele é menos do que o homem que se apreende e concebe pela subjetividade. O homem não é o amo e senhor do ente. O homem é o pastor do Ser. Nesse “menos” o homem não perde nada. Ele ganha por chegar à Verdade do Ser. Ganha a pobreza Essencial do pastor, cuja dignidade consiste em ser convocado pelo próprio Ser para a guarda e proteção de sua Verdade. Essa convocação advém no lançamento (Wurf), donde provém o ser-lançado (die Geworfenheit) do *Dasein*. Em sua essência no plano da História do Ser, o homem é o ente, cujo ser consiste, como ek-sistência, em morar na vizinhança do Ser. O homem é o vizinho do Ser⁵⁹⁸.

A partir daqui, nós propomos observar a recorrência das expressões *para*, *a fim de*, *convocação*, que, extraídas do texto heideggeriano, denotam a ideia de finalidade, de atribuição. Assim, elas constituem um índice preciso de sua teleologia implícita. Aqui, portanto, temos o quarto referencial de Husserl apropriado e reformulado por Heidegger. Vemos, por intermédio de tais expressões, que a dobradiça entre próprio e impróprio comporta sua teleologia de revelação do mundo. Sinaliza para

⁵⁹⁷ HEIDEGGER, Martin. *Sobre o humanismo*. Tradução, introdução e notas de Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967, p. 50.

⁵⁹⁸ Idem, p. 68

isso, ainda, a questão do pensamento, cuja essência, para Heidegger, consiste em responder a uma convocação do ser.

A concepção, pois, é de que “o homem só vige em sua Essência, enquanto é interpelado pelo ser”⁵⁹⁹. O pensamento, que nele age, deixa-se interpelar pelo Ser a fim de apresentar-se, como tal, como porta-voz do Ser. Para Heidegger, o pensamento é, antes de tudo, um agir, ele age na medida em que pensa, e, assim, termina por consumir, por levar uma coisa à plenitude de sua produção. Mas cabe aqui a pergunta: o que o pensamento, na verdade, consuma em relação ao ser? Segue a resposta: a consumação é alusiva à referência do ser à essência do homem.

O pensamento con-suma a referência (...) Não a produz nem a efetua. O pensamento apenas a restitui ao Ser, como algo que lhe foi entregue pelo próprio Ser. Essa restituição consiste em que, no pensamento, o Ser se torna linguagem. A linguagem é a casa do Ser. Em sua habitação mora o homem. Os pensadores e poetas lhe servem de vigias. Sua vigília é con-sumar a manifestação do Ser, porquanto, por seu dizer, a tornam linguagem e a conservam na linguagem⁶⁰⁰.

A metafísica, porém, passa à margem do ser, como elemento do pensar, na medida em que interpreta o pensamento como cálculo, e lhe confere um sentido meramente pragmático. Para a interpretação metafísica, o pensamento é uma operação logística, posta, desde a origem, a serviço da *praxis* e da *poiesis*. Pensar, nesse sentido, é um processo de cálculo que existe em função do fazer e do operar. Com o sucesso da técnica, a filosofia se vê, então, constrangida a ter de justificar suas atividades diante das ciências, e acredita poder fazê-lo convertendo-se igualmente numa ciência. Segundo Heidegger, a “filosofia é perseguida pelo medo de perder em prestígio e importância, caso não seja ciência”⁶⁰¹.

A tendência que predomina, assim, é a atitude de abandono do pensamento do ser para, ao invés, passar o homem a ocupar-se de filosofia. O que, na visão essencial dos gregos, era concebido como puro pensamento, sem necessidade de classificação, transformou-se depois em “física”, “metafísica”, “ética”, “lógica”, etc. Heidegger denuncia essa tendência como uma usurpação do sentido próprio do pensar. A essência do pensamento, com efeito, não se deixa exprimir como uma simples aplicação técnica sobre os entes. Ele não se esgota num raciocínio lógico qualquer,

⁵⁹⁹ Idem, p. 41

⁶⁰⁰ Idem, pp. 24-25

⁶⁰¹ Idem, p. 27

aplicado ao ente. O sentido do pensamento é o de ser abordado pelo ser, ele “deixa-se requisitar pelo Ser a fim de proferir-lhe a Verdade”⁶⁰².

O relato prossegue, afinal, no esforço de mostrar que o pensamento, enquanto agir essencial, refere-se sempre ao ser. Ele se torna um refém do ser, na medida em que pensa, a fim de poder restituir o ser a si mesmo. Para Heidegger, o francês consegue dizê-lo precisamente: “*penser c’est l’engagement de l’Être*”⁶⁰³, e o genitivo, por sua vez, expressa de duas maneiras essa referência:

O pensamento é do Ser, enquanto, pro-vocado pelo Ser em sua propriedade, pertence ao Ser. O pensamento é ainda pensamento do Ser, enquanto, pertencendo ao Ser, ausculta o Ser. Enquanto, auscultando, pertence ao Ser, o pensamento é de acordo com a proveniência de sua Essência⁶⁰⁴.

O envio do *Dasein* pelo ser, para estar entregue a si mesmo, funda toda historicidade possível. A história dele passa a efetivar-se, assim, como livre gestão das possibilidades. Quando um ente do caráter do *Dasein* introduz-se na clareira ontológica, aberta pela ek-sistência, ele instaura o Destino. Sua história, portanto, confunde-se com o destinar do Ser, na medida em que ele articula, através da linguagem e do pensamento, o conjunto de referências entre ser e ente. A essência do homem é assumir, na história, o projeto de estruturação pelo qual o Ser é restituído a si mesmo, enquanto revelado.

A restituição, contudo, implica também uma ocultação. O destinar-se do Ser no homem é um acontecimento que se descortina, mas que, ao mesmo tempo, se retém. Heidegger, com o termo *epoché*, reporta-se ao advento do Ser, na linguagem, como advento que se clareia e, ao mesmo tempo, coloca-se às ocultas. O ser se envia para, do mesmo modo, recuar numa *epoché*. Sua história não se põe a descoberto senão para, logo em seguida, esconder-se. Isso denota, em relação ao destino, que se trata de um destino epocal que atravessa as eras, em sua historicidade. O adjetivo epocal, oriundo de *epoché*, expressa sobre isso, precisamente, a vicissitude de destinações e retenções do Ser. A história, na mesma medida em que adquire pelo *Dasein* o seu caráter adventício, trazida por ele à superfície, deixa repousar em segredo a totalidade do ser, na profundidade de sua retenção.

⁶⁰² Idem, p. 25

⁶⁰³ O texto *Brief über den Humanismus*, de que extraímos as citações que seguem, foi endereçado por Heidegger a Jean Beaufret (Paris) no ano de 1946, em resposta à pergunta que este lhe fez: “Comment redonner un sens au mot “Humanisme?”” Daí, a referência em francês no original.

⁶⁰⁴ Idem, pp. 28-29

A metafísica, o que faz, é sancionar essa tendência – de esquecimento do ser – já inscrita em nossa historicidade. A partir desse ponto, porém, a exposição de Heidegger esbarra numa dificuldade: como chegar a expressar a verdade do ser, fazendo expediente à linguagem, uma vez que a linguagem se encontra, já, toda dominada pelas formas de categorização metafísicas? Foi esse problema que interrompeu Heidegger em *Ser e Tempo*, quando ele desiste do projeto de redigir uma terceira seção⁶⁰⁵ para o tratado sob a alegação de que a interpretação ali tentada era ainda insuficiente para “pensar o ser sem levar em consideração a questão de uma fundamentação do ser a partir do ente”⁶⁰⁶.

Como fazê-lo, com efeito, quando a linguagem disponível é, como tal, fundamentalmente inadequada? Em relação a isso, tenhamos talvez que nos acostumar a conviver com o inefável ou assumirmos o risco de não ter nada ou de ter muito raramente algo para dizer. Entretanto, essa árdua tarefa de dizer a palavra do ser não pode ser contornada, na medida em que se impõe. O homem foi posto “a ek-sistir na Verdade do Ser para a vigília de sua própria Verdade”⁶⁰⁷. Tudo, sob tal condição, “depende unicamente de a própria Verdade do Ser se fazer linguagem e de o pensamento conseguir chegar a essa linguagem”⁶⁰⁸. Como tal linguagem, porém, pode ser alçada à altura do esforço de exprimir-se como linguagem ontológica? O pensamento se vê requisitado pelo ser. “O Ser já se destinou sempre ao pensamento. O ser é como o destino do pensamento”⁶⁰⁹. Transformar em linguagem tal advento é, para Heidegger, a causa primeira e única do pensamento. Como, porém, fazer jus a essa solicitação do ser?

Na conferência *Tempo e Ser*, Heidegger empreende a tentativa de pensar o ser sem fazer recurso ao ente. Toda a dificuldade, de saída, está em indicar o que é próprio do ser e o que é próprio do tempo quando, sabemos, nem ser nem tempo são algo de entitativo. O significado de ser identifica-se, de certo modo, com o de apresentar, no qual reside o presente. De onde vemo-nos conduzidos à conclusão de que ser, de algum modo, está em relação com o tempo. Há, com efeito, uma razão pela qual os

⁶⁰⁵ A terceira seção de *Ser e Tempo* seria intitulada “Tempo e Ser”, mas sua redação foi abandonada pelo autor, na época, por não considerar suficientemente maduro ainda seu pensamento para a tarefa de interpretar o ser sem o ente. Anos mais tarde, Heidegger profere uma conferência com aquele título.

⁶⁰⁶ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, p. 8.

⁶⁰⁷ Idem, p. 73

⁶⁰⁸ Idem, p. 70

⁶⁰⁹ Idem, p. 98

nomeamos juntos. Qual é, então, a determinação possível entre os dois? “Em que medida, isto é, por que, de que maneira e de onde fala no ser tal coisa como tempo?”⁶¹⁰.

Resta, além disso, solucionar o impasse relativo ao fato de que o ser, na medida em que não é uma coisa, não está, por isso mesmo, no tempo. Como, então, há de ser desse modo, se o ser, afinal, permanece como um presentar, “como presença determinada pelo tempo, pelo que tem caráter temporal”?⁶¹¹ O tempo, por sua vez, não pode ser algo de temporal, porque ele mesmo não é “nada de entitativo, mas permanece constante em seu passar, sem mesmo ser nada como o é o ente no tempo”⁶¹². Ambos, tempo e ser, sob hipótese alguma, se reduzem a algo de entitativo, mas, em contrapartida, eles constituem a questão por excelência do pensamento.

Heidegger encontra uma saída para isso ao recomendar que se diga, ao invés de ser é, tempo é, que se diga, de preferência: “dá-se ser e dá-se tempo”⁶¹³. Ele efetua, pois, a passagem audaciosa para a concepção de que o ser se dá assim como o tempo se dá. Não se trata, porém, de uma mudança feita simplesmente num uso linguístico. Estamos, aqui, diante do conceito de doação que o filósofo decide aplicar à questão ontológica. No original, Heidegger escreve “Es gibt”, que é mais comumente traduzido por *Il y a*, no francês, e por *há*, em nosso idioma. Marion sublinha que a expressão *cela donne* (dá-se) traduz de modo mais rigoroso a expressão alemã, na medida em que ela incorpora, justamente, o sentido fenomenológico contido no “Es gibt”⁶¹⁴.

O ser, por conseguinte, dá-se (*cela donne*) como presentificar, como desvelamento, ao passo que passado, presente e futuro, correspondentes ao tempo, dão-se na unidade de um alcance mútuo, eles representam uma “unidade em seu recíproco alcançar-se”⁶¹⁵. Isso significa, pois, que o tempo alcança-se a si mesmo numa unidade unificante de passado, presente e futuro. O alcançar recíproco, que Heidegger assinala, nesse ponto, é um “alcançar iluminador caracterizado como aquilo em que o futuro traz o passado, o passado o futuro, e a relação mútua de ambos, a clareira do aberto”⁶¹⁶.

⁶¹⁰ Idem, p. 8

⁶¹¹ Idem, p. 9

⁶¹² Idem, p. 9

⁶¹³ Idem, p. 11

⁶¹⁴ “La traduction habituelle par ‘il y a’, certes admissible dans l’usage courant, ne se justifie plus lorsqu’on veut la précision du concept. Elle masque en effet toute la sémantique de la donation qui structure pourtant le ‘*es gibt*’ (MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d’une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 51, Nota de rodapé).

⁶¹⁵ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, p. 20.

⁶¹⁶ Idem, p. 21

Pensar o ser sem recorrer ao ente, portanto, torna-se possível no horizonte da doação de tempo e ser.

O ser, pensá-lo propriamente, exige que se afastem os olhos do ser na medida em que, como em toda metafísica, é explorado e explicitado apenas a partir do ente e em função deste, como seu fundamento. Pensar o ser propriamente exige que se abandone o ser como o fundamento do ente em favor do dar que joga velado no desvelar, isto é, em favor do dá-Se. Ser, como dom deste Dá-se faz parte do dar-se (...) Como presentificar faz parte do desocultar, permanece incluído no dar como seu dom. Ser não é. Ser dá-Se como o desocultar do pre-sentar⁶¹⁷.

Na direção dessa análise, notamos logo, com efeito, que o que interessa elucidar é o “se” que está contido no dá-se. Heidegger decide, aliás, grafá-lo com maiúscula a fim de apontar sua importância. O que o Se (cela, es) designará, de fato? Num primeiro momento, pelo visto, parece que algo de deveras enigmático, na medida em que ele conserva um anonimato essencial, uma indeterminação. Para Marion, na medida em que Heidegger mantém, prudentemente, o Se como anônimo, como indeterminado, não o atribuindo a nenhuma causação ou potência privilegiada, ele salvaguarda a pura doação (donation).

Heidegger reclama a necessidade de um ateísmo de método, nesse caso, para evitar conferir ao Se algum caráter ôntico ou transcendente, como aquele do ente supremo⁶¹⁸. A prudência se justifica, porque, com efeito, o que reside por trás do Se não é, em absoluto, algo de entitativo. Quando Parmênides diz: ἐστὶ γὰρ εἶναι (é, a saber, ser), prevalece entre os intérpretes a tendência de representar o ser como um ente, sem pensá-lo propriamente na acepção do dá-Se. A dificuldade reside nisso: que o “ἐστὶ, acentuado no dito de Parmênides, não pode representar o que ele nomeia como algo entitativo”⁶¹⁹. Oferece um contraponto, porém, em relação a isso, a possibilidade de extrair do verbo ἐστὶ o sentido de dar-se, de acontecer. Tal a opção de Heidegger.

O que é dado pelo Se, afinal, é a presença do ser. O endereço para o qual este é enviado é o *Dasein*, ele é “o constante destinatário do dom que brota do ‘dá-Se-presença’”⁶²⁰. Esse dar-Se a si mesmo, como vimos, atende pelo nome de destino, de destinar histórico. O dom, por conseguinte, tem sua remissão num destinar histórico

⁶¹⁷ Idem, p. 12

⁶¹⁸ Iremos ver, contudo, que o Se é pensado por Heidegger como Ereignis (acontecimento). Marion, nesse sentido, considera que Heidegger viola a própria regra que se havia proposto, e que ele chega à concepção de doação apenas para abandoná-la em seguida, renunciando à tarefa de pensá-la mais radicalmente.

⁶¹⁹ Idem, p. 14

⁶²⁰ Idem, p. 19

através das épocas (*epoché*). Enquanto tal, o ser *Se* dá ao mesmo tempo em que se encobre. Ele “se subtrai em favor do dom, que se *Dá*”⁶²¹. Aqui reside sua distinção em relação a todo ente. Diz Marion, com efeito, que “o traço mais essencial do ser em sua diferença com o ente”⁶²² é, precisamente, sua retirada:

Segundo a doação; pois o dom tem de próprio, somente, o caráter de se retirar no momento mesmo em que ele se entrega e liberta, dá e abandona seu dado (...) O doador não dá plenamente o dado senão ao abandoná-lo decididamente – na medida, portanto, em que ele se retira (...) O ser se retira do ente porque ele o dá; ora, toda doação implica que o doador desapareça (se retire) na exata proporção em que o dom aparece (surge), precisamente porque o doador exige partir⁶²³.

A metafísica, portanto, precisa ser superada, visto que ela concorre no esquecimento daquilo que, por si mesmo, já tende a recuar, desviando-se do olhar que o investiga. A filosofia, porém, ao longo de sua história, dá importantes passos na direção do descobrimento disso. O que Heidegger deseja determinar, em relação ao ser, os pensadores essenciais já haviam-no tentado a partir de diferentes concepções:

Quando Platão representa o ser com *ιδέα* e como *χοι νομία* das ideias; Aristóteles como *ἐνέργεια*; Kant como *posição*; Hegel como conceito absoluto; Nietzsche como Vontade de Poder, não se trata de doutrinas produzidas ao acaso, mas palavras do ser, que respondem a um apelo que fala no destinar que a si mesmo oculta, que fala no “*Se dá ser*”. Cada vez retido na destinação que se subtrai, o ser se libera da retração para o pensamento com sua multiplicidade epocal de transformações⁶²⁴.

Heidegger, por seu turno, reserva o conceito de *Ereignis* para designar o que reside oculto no *Se* do dá-se. *Das Ereignis*, vertido para o português como *o acontecimento*, mostra-se como “um apropriar-se trans-propriar-se do ser como presença e do tempo como âmbito do aberto, no interior daquilo que lhes é próprio”⁶²⁵. O *Ereignis*, logo, é o acontecer que aborda o *Dasein* – o acontecer do ser – naquilo que

⁶²¹ Idem, p. 14

⁶²² MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphiée, 1997, p. 54. “(...) le trait le plus essentiel de l'être en sa différence d'avec l'étant, son retrait”.

⁶²³ “Suivant la donation; car le don a seul en propre de se retirer au moment même où il livre et délivre, donne et abandonne son donné (...) Le donner ne donne pleinement le donné qu'en l'abandonnant décidément – donc en s'en retirant (...) L'être se retire de l'étant, parce qu'il le donne; or toute donation implique que le donner disparaisse (se retire) dans l'exacte mesure où le don apparaît (s'avance), précisément parce que donner demande de [se dé-]partir (Idem, pp. 54-55-56).

⁶²⁴ HEIDEGGER, Martin. *Sobre a questão do pensamento*. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009, pp. 15-16.

⁶²⁵ Idem, p. 26

ele possui de mais próprio. E assim, na medida em que o ser coincide com o destino do *Dasein*,

manifesta-se no acontecimento-apropriador o elemento específico: ele subtrai o que lhe é mais próprio ao desvelamento sem limites. Pensando a partir do acontecer apropriador, isto quer dizer: ele se des-apropria, no sentido mencionado, de si mesmo. Do *Ereignis* enquanto tal faz parte a *Enteignis* (o não-acontecer des-apropriador). Através deste último o *Ereignis* não se abandona, mas guarda sua propriedade⁶²⁶.

4.8 – Conclusões desta seção

O propósito da leitura acima foi mostrar que a incursão da fenomenologia para a ontologia, em Heidegger, implica tanto uma continuidade quanto uma descontinuidade nos referenciais deixados por Husserl. O referencial dessa seção foi designado pelo título de estrutura teleológica. Tudo leva a crer ou, pelo menos, parece plausível supor que a teleologia, que em Husserl era uma teleologia de *formação* transcendental dos fenômenos, é retomada agora por Heidegger como uma teleologia de *revelação* dos fenômenos. A interseção entre próprio e impróprio não é senão a condição que se impõe a tal revelação.

Tudo se passa, portanto, como se o *Dasein* fosse designado *para* o ato de revelação que o ser não pode efetuar por si mesmo. Pudemos extrair algumas indicações a respeito disso em Patočka:

com efeito, a coisa por ela-mesma é por assim dizer incapaz de ser isto que ela é. Heidegger fala bem sucintamente de uma “irrupção” do ente “homem” no todo do ente (no universo) a fim de “fazê-lo eclodir” nisto que ele é e tal como ele é. O ente como tal tem necessidade dessa irrupção e dessa eclosão que ele não pode tirar de si mesmo, pois o ente que não é do tipo do *Dasein* é como tal incapaz de toda relação com seu ser próprio, enquanto que aquele que é do tipo do *Dasein* é, sem esse movimento, incapaz de uma relação explícita. Ora, a irrupção não pode se produzir senão em virtude disto que existe como relação originária, não ao ente, mas ao ser⁶²⁷.

⁶²⁶ Idem, p. 29-30

⁶²⁷ Jan Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 254. “(...) en effet, la chose par elle-même est pour ainsi dire incapable d'être ce qu'elle est. Heidegger parle très succinctement d'une 'irruption' de l'étant 'homme' dans le tout de l'étant (dans l'univers) afin de le 'faire éclore' en ce qu'il est et tel qu'il est. L'étant comme tel a besoin de cette irruption et de cette éclosion qu'il ne peut tirer de lui-même, car l'étant qui n'est pas du type du *Dasein* est comme tel incapable de tout rapport à son être propre, tandis que celui qui est du type du *Dasein* est, sans ce mouvement, incapable d'un rapport explicite. Or, l'irruption ne peut se produire qu'en vertu de ce qui existe comme relation originaire, non pas à l'étant, mais à l'être”.

Resta salientar, então, que as conquistas da ontologia de Heidegger, em relação a Husserl, mostram-se decisivas nos seguintes pontos:

1 – Husserl não faz uma distinção clara e explícita entre ser e ente, assim, ele “não abordou a questão do ser senão confusa ou insuficientemente”⁶²⁸. A decisão de Husserl é submeter toda ontologia à redução fenomenológica e, nesse sentido, adotar a via redutiva do ser à objetividade. Segundo Marion, ele comete assim uma imprecisão fundamental ao propor uma equivalência entre ser e objeto.

Essa imprecisão se multiplica aqui até à incoerência. (i) Com qual direito nomear “ser” isto que vai logo nomear-se também “ente”, sem pressentir a menor diferença ontológica? (ii) Como identificar estes dois “seres” sob os mesmos títulos de “ente” e de “objeto”, quando se quis estabelecer, ao contrário, que um “abismo de sentido” os separa? (iii) Sobre tudo, como justificar que “ente” não diga nada de outro que “objeto”⁶²⁹.

Logo, a ontologia de Heidegger representa um importante avanço, nesse sentido, na medida em que permite explicitar o ser como originariamente distinto em relação a todo ente. E, consequentemente, a todo objeto.

2 – Husserl mostra a necessidade de realizar a *epoché* a fim de purificar os fenômenos e tornar possível ao olhar, desse modo, atingir a coisa em si mesma. Ele quer nos colocar em guarda contra todas as ocultações da atitude natural, daí, a suspensão dos pressupostos torna-se um requisito indispensável. Sua ontologia, no entanto, é impotente no sentido de esclarecer o ocultar ele mesmo como modo-de-ser de um ente em particular. Quer dizer, Husserl omite o fato de que encobrir, esquecer, dissimular, pertencem ao *Dasein* como modos de existir que lhe são fundamentais. A fenomenologia husserliana não se preocupa em esclarecer a *impropriedade* da atitude natural. Assim, ela não possui termos ontológicos adequados para tratar dessa questão e “permanece impotente em desvelar as ocultações, as dissimulações e os encobrimentos que resultam do ser ele mesmo”⁶³⁰.

⁶²⁸ MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épiphanée, 1997, p. 47. “(...) n’aborda la question de l’être que confusément ou insuffisamment”.

⁶²⁹ “Cette imprécision se multiplie ici jusqu’à l’incohérence. (i) De quel droit nommer ‘être’ ce que l’on va aussitôt nommer aussi ‘étant’, sans pressentir la moindre différence ontologique? (ii) Comment identifier ces deux ‘êtres’ sous les mêmes titres d’‘étant’ et d’‘objet’, alors qu’ont veu au contraire établir qu’un ‘abîme de sens’ les sépare? (iii) Surtout, comment justifier que ‘étant’ ne dise rien d’autre que ‘objet’?” (Idem, p. 48).

⁶³⁰ Jan Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: Qu’est que ce que la Phénoménologie?, in Jan Patočka, *Qu’est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 246. “(...) demeure impuissante à dévoiler les occultations, les dissimulations et les enfouissements qui en résultent dans l’être même”.

3 – Husserl fala da *epoché* como uma atitude que procede de nossa inteira liberdade. Ele deixa, no entanto, de determinar o que significa, exatamente, esse ser livre. Qual é, afinal, o seu fundamento? “Em Husserl, este ato de liberdade ‘tomba do céu’; a *epoché* é uma razão fundadora que não é fundada anteriormente, como tal”⁶³¹. O esforço de Heidegger, nesse sentido, é mostrar que a *epoché* não é um comportamento escolhido ao acaso. Que, na verdade, é a *epoché*, ela mesmo, que nos assalta, através da angústia, como uma experiência nadificadora, como uma suspensão do mundo no *nada* – ruptura que corta todas as ligações impostas pelo ente.

A possibilidade da *epoché* e da suspensão que ela instaura se enraiza na experiência da nadificação (...) não é a *epoché* que funda a suspensão sobre a qual a redução fenomenológica se edifica. Ao contrário, a *epoché* pressupõe a experiência dessa flutuação, a nadificação à qual toda atitude negativa remete como à sua origem⁶³².

4 – Husserl, enfim, fala da tese referente ao “mundo natural” sem esclarecer, de maneira explícita, no que consiste essa “tese”, qual é, afinal de contas, o seu fundamento. Para que, de fato, seja possível uma “tese” do mundo, é preciso que a totalidade do ente seja previamente representada, o que conduz a uma séria dificuldade: “O mundo como horizonte não é precisamente um objeto e não pode então tornar-se objeto de uma tese judicativa”⁶³³. Logo, para Patočka, a “tese geral” é assim um conceito problemático⁶³⁴. Ele mostra, com efeito, que há duas concepções pelas quais a tese pode ser definida: ou ela possui um caráter lógico, mas, nesse caso, tratar-se-ia não de uma tese prévia, ou, “antes, tem ela o sentido de uma abertura correspondente a uma disposição de humor (*stimmungsmässige*), mas então ela não é uma tese”⁶³⁵.

Esses embaraços podem ser solucionados, caso tenhamos em linha de conta que a relação primordial com o mundo não está na atitude teórica. Como Heidegger busca mostrar, é na esfera dos estados-de-ânimo que, “originalmente, tem lugar a abertura do ente *como tal em totalidade*”⁶³⁶. Em particular, no estado-de-ânimo

⁶³¹ “Chez Husserl, cet acte de la liberté ‘tombe du ciel’; l’*epoché* est une raison fondatrice qui, comme telle, n’est pas fondée plus avant” (Idem, p. 250).

⁶³² “La possibilité de l’*epoché* et du suspens qu’elle instaure s’enracine dans l’expérience du néantissement (...) ce n’est pas l’*epoché* qui fonde le suspens sur lequel la réduction phénoménologique s’édifie. Au contraire, l’*epoché* présuppose l’expérience de ce flottement, le néantissement auquel toute attitude négative renvoie comme à son origine” (Idem, p. 251).

⁶³³ “Le monde comme horizon n’est précisément pas un objet et ne peut donc pas devenir objet d’une thèse judicative” (Idem, p. 252).

⁶³⁴ “(...) thèse générale” est ainsi un concept problématique” (Idem, p. 252).

⁶³⁵ “bien elle a le sens d’une ouverture correspondant à une disposition d’humeur (*stimmungsmässige*), mais alors elle n’est pas une thèse” (Idem, p. 252).

⁶³⁶ “(...) a lieu originellement l’ouverture de l’étant *comme tel en totalité*” (Idem, p. 252).

da angústia. É preciso, portanto, desvelar “a suspensão instaurada pela *epoché* como um comportamento nadificador, fundado na ‘nadificação’ originária, que dá acesso, não ao ente (qualquer que ele seja), mas ao ‘distrito aberto’ da clareira que o *Dasein*, que entende o ser, pode ‘sustentar’⁶³⁷ .

Heidegger entra em polêmica com a lógica, enquanto teoria da razão, ao propor sua interpretação do ser sob a tese da nadificação do nada. Malgrado, porém, o caráter paradoxal disso, é justamente o nada que, para ele, constitui uma condição de possibilidade do surgimento do ente, e não o contrário. O ente, em totalidade, não pode “aparecer senão sobre o fundamento de um não-ente”⁶³⁸. Ele encontra, assim, o fundamento do “mundo natural” no comportamento nadificador do *Dasein*. Não se trata, portanto, de uma tese, como pensava Husserl. O *Dasein* funda o mundo “ao se ‘transcender’, ao ‘recuar um passo’ para além do ente; é assim somente que as coisas lhe aparecem, assim somente que ele aparece a si mesmo”⁶³⁹.

Vemo-nos, então, uma última vez, conduzidos à ideia de teleologia. Dá-se o não-ser, precisamente, na retirada do ser, na medida em que, por ele, o mundo é oferecido à revelação. O *Dasein* é interpelado pela experiência do nada *para*, através dela, permitir de a totalidade do ente se manifestar. “O distrito da abertura, no interior da qual o ente emerge, está necessariamente ligado à retirada do ser, o qual se impõe assim na figura do nada”⁶⁴⁰.

Um detalhe, entretanto: talvez estejamos insistindo demais na oposição entre Husserl e Heidegger, esquecendo, assim, de considerar que há muitos caminhos de conciliação entre as teses de um e outro. Quando Husserl insere o conceito de *Lebenswelt*, ele dá talvez a sugestão de que a consciência, vivendo sua cotidianidade, encontra uma motivação real para praticar a *epoché*, esta lhe advindo de sua própria natureza racional. A consciência passa a escutar o chamado da razão: a *epoché* é um modo de responder a ela. Será possível, talvez, dizer que a consciência, em Husserl, possui uma verdadeira vocação ontológica.

Não devemos, com efeito, esquecer alguns pontos que testemunham em favor da conciliação. Nos *Prolegomena*, Heidegger considera que as três descobertas

⁶³⁷ “(...) le suspens instauré par l'*epoché* comme un comportement néantissant, fondé dans le ‘néantissement’ originaire, qui donne accès, non pas à l’étant (quel qu’il soit), mais à un ‘district ouvert’ de l’éclairci que le *Dasein*, qui comprend l’être, peut ‘soutenir’” (Idem, p. 252)

⁶³⁸ “(...) apparaît que sur le fondement d’un non-étant” (Idem, p. 257).

⁶³⁹ “(...) en se ‘transcendant’, en faisant un ‘pas en arrière’ au-delà de l’étant; c’est alors seulement que les choses lui apparaissent, alors seulement qu’il apparaît à lui même” (Idem, p. 257).

⁶⁴⁰ “Le district de l’ouvert, à l’intérieur duquel l’étant émerge, est nécessairement lié au retrait de l’être qui s’impose ainsi dans la figure du néant” (Idem, p. 258).

fundamentais da fenomenologia são: a *intencionalidade*, feita por Brentano, a *intuição categorial*, feita por Husserl, e o sentido originário do *a priori*, feita por ele mesmo. Lendo as *Investigações Lógicas*, de Husserl, Heidegger topa na sexta investigação com a noção de intuição categorial que passa a constituir para ele uma peça-chave na possibilidade da ontologia fenomenológica. Esse conceito, portanto, é enquadrado por Heidegger no meio daqueles que lhe permitiram meditar a distinção entre ser e ente e, por fim, descobrir o caráter de dado do próprio ser e não só do ente. Tal conceito, por isso, não perde em importância se comparado até mesmo com o de intencionalidade. Com a intuição categorial, Heidegger se vê, de repente, munido de uma peça-chave no arcabouço conceitual que usa para elaborar suas teses.

Intuição categorial, em suma, comunica a ideia de que a categoria “ser” é intuída junto com a apreensão sensível de algo, ou melhor, que é indissociável dela. Como diz Heidegger: “há na proposição perceptual completa um *excedente de intenções* cuja demonstração não pode ser limitada pela simples percepção”⁶⁴¹. O excedente aqui é aquilo que é captado junto com a percepção, mas que a percepção não contém por si mesma. Eu posso ver, por exemplo, o marrom da mesa, mas escapa ao ato de ver puro e simples o *ser*-marrom e o *ser*-mesa. O ato, para ser completo, requer a intromissão de outra intuição cujo papel é captar o *ser* da coisa. Esta, Husserl designa pelo nome de “intuição categorial”.

“Ser” não é um momento real na cadeira como a madeira, o peso, dureza ou cor; nem é algo na cadeira como o estofado e os parafusos. Kant havia-o dito já: “Ser”, ou o que ele designa como *ser-real*, não é um predicado real do objeto (...) Na proposição completa, os momentos que não encontraram preenchimento pela percepção sensível recebem-no através de uma *percepção não-sensorial* – através da *intuição categorial*⁶⁴².

Há um quê a mais em toda apreensão do ente. Enquanto o ver limita-se a constatar suas qualidades sensíveis, a intuição categorial extrai dele o excedente, que é precisamente o ser. A intuição categorial é concomitante ao ver puro e simples e lhe confere uma propriedade ontológica: a de ser uma remissão ao ser a partir do ente.

⁶⁴¹ HEIDEGGER, Martin. *History of the Concept of time. Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985, p. 57. “(...) there is in the full perceptual assertion a *surplus of intentions* whose demonstration cannot be borne by the simple perception”.

⁶⁴² “Being’ is not a real moment in the chair like the wood, the weight, hardness, or color; nor is it something on the chair like the upholstery and screws. “Being,” Kant already said, whereby he meant *being-real*, is not a real predicate of the object (...) The moments in the full assertion which did not find fulfillment in sense perception receive it through *non-sensory perception* – through *categorical intuition*” (idem, pp. 58-60).

Podemos perceber, portanto, que a dissensão de Heidegger em relação a Husserl é feita igualmente de adesão e filiação.

Afirmamos isso, porém, com uma retificação. Segundo Borges-Duarte, a fenomenologia husserliana deixa passar em branco uma questão de suma relevância para Heidegger, quer dizer: ela não habilita nenhuma resposta à possibilidade ontológica da intencionalidade. A despeito de todos os desenvolvimentos da fenomenologia nesse sentido, fica ainda por esclarecer o modo como a intencionalidade é possível. “Husserl não chega a colocar a questão fundamental, limitando-se a retroceder reductiva e redutoramente da correlação *nóesis-nóema* ao sujeito constituinte, *sem que a possibilidade dessa correlação seja posta em causa*”⁶⁴³.

Para Heidegger, trata-se disso, justamente, da questão do *a priori*. O que esse conceito designa, precisamente, é o próprio ser, isto é, “o ser – o que acede a mostrar-se como o excedente em toda a percepção ôntica, o horizonte do aparecer de tudo o que se mostra – *é o absolutamente a priori*”⁶⁴⁴. Assim se esboça uma solução ao problema negligenciado por Husserl: “a intencionalidade é ontologicamente possível, porque o ser é já desde sempre e de facto o que tem caráter relacional”⁶⁴⁵. É a missão, afinal, que o *Dasein* cumpre com sua teleologia. Ele, sendo-já-de-antemão-aí, desenha o fundo de presença sob o qual o ser chega a ter um sentido para si mesmo.

⁶⁴³ BORGES-DUARTE, Irene. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia*. Lisboa: *Phainomenon* Revista de Fenomenologia, nº 7, 2003, pp. 87-103, p. 97. Recordamos que a autora, ao escrevê-lo, baseia-se no que foi afirmado pelo próprio Heidegger nos *Prolegomena zur Geschichte des Zeitbegriffs*.

⁶⁴⁴ Idem, p. 102

⁶⁴⁵ Idem, p. 102

CAPÍTULO 3 – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA EM SARTRE

O próximo passo é entender a fenomenologia sartriana, na medida em que se converte também numa ontologia fenomenológica. Neste capítulo, a hipótese continua sendo a de que os referenciais fenomenológicos constituem o eixo da *linguagem* a ser empregada no tratamento da pergunta sobre o ser. A proposta agora é expor o modo como Sartre se apropria dessa linguagem, avaliando a forma como sua fenomenologia se comporta em relação às quatro referências ontológicas centrais: *correlação, imanência e transcendência, redução, teleologia*.

A situação de Sartre, contudo, é diferente da de seus antecessores, na medida em que ele se vê entre duas tendências de pensamento radicalmente opostas entre si: entre as concepções de Husserl e Heidegger. Parece, com efeito, não lhe sobrar alternativa senão decidir-se por uma ou assumir a posição intermédia entre ambas. Esta última opção é o que parece acontecer, de fato. Qual o sentido, porém, dessa *posição intermédia*? Talvez seja relevante na ocasião partir da hipótese de que Sartre, após várias leituras, está tentado a ser crítico tanto em relação ao radicalismo de Husserl quanto ao de Heidegger. Na sua visão, Husserl exagera o enfoque gnosiológico, e assim, ele termina por aprisionar a consciência em si mesma ao buscar descrever a essência dos elementos imanentes ao conhecimento. Heidegger, por sua vez, exagera o enfoque existencial, e assim, ele perde de vista a evidência do cogito ao tentar descrever apenas a factualidade do *ser-no-mundo*.

Pelo menos, é o que salta à vista de início, permitindo aludir à ideia de *exagero* sem demais pretensões. Cumpre, por enquanto, deixar que a filosofia de Sartre responda por si em atenção a essa crítica. É incorreto estimar, no entanto, que, por adotar uma linha mediana entre Husserl e Heidegger, Sartre se mostre mais prudente que ambos e evite render-se a algum tipo de radicalismo semelhante. Seríamos inclinados a supor que sua fenomenologia é mais cautelosa em relação às tendências extremas que se impuseram a ela. Nada mais contrário à verdade, porém.

Sartre radicaliza também à sua maneira o princípio de intencionalidade retirado de Brentano e Husserl. Ele se emancipa da concepção destes e arrisca uma leitura pessoal que se afasta da fenomenológica para identificar-se de preferência com a

acepção escolástica do termo: “toda consciência é consciência de alguma coisa”⁶⁴⁶. Decerto, isso reduz ao extremo a variedade dos tipos de relação intencional e empobrece o sentido que Husserl empresta ao conceito nas *Ideen*.

Mas é exatamente nessa simplificação da correlação intencional que reside a dissidência radical de Sartre em relação à proposta husserliana. O que pode significar, afinal de contas, tal empobrecimento? Vamos tratar do significado preciso disso. Inevitavelmente, pois, devemos desenvolver o assunto de modo cronologicamente gradativo, a começar pelo texto de estreia de Sartre: *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade*, no qual ele faz sua primeira alusão ao princípio, segundo Coorebyter⁶⁴⁷. Em seguida, a proposta será a leitura da *Transcendência do Ego* e do *Esboço de uma teoria das emoções* – textos nos quais veremos, principalmente, como a radicalização da intencionalidade se comporta em relação ao problema do sujeito. A análise de tais temas, enfim, será uma etapa preparatória à leitura de *O Ser e o Nada*, onde Sartre converte a fenomenologia transcendental numa ontologia fenomenológica a partir de uma nova interpretação dos quatro referenciais de Husserl.

Seção 1

1º Referencial: a correlação intencional

1.1 – Radicalização do princípio de intencionalidade

⁶⁴⁶ Nessa afirmação, estamos na esteira de Coorebyter, para quem Sartre restringe o conceito de intencionalidade ao seu sentido medieval – *intentio* – motivado pelo desejo de evitar o intelectualismo husserliano que entra na descrição dos atos intencionais. Segundo esse autor, Sartre teria empobrecido a concepção de consciência ao destituir a intencionalidade de todos os elementos que Husserl introduzia na análise dela: “l’animation de la *hylé* par une visée noématique en quête de remplissement”, os “modes spécifiques d’implication intentionnelle qui permettent au sujet d’imposer différents sens à une même matière (...) la dimension de réceptivité sur laquelle s’exerce la noèse dans sa visée du noème”. Sartre passa adiante sem se atentar para “l’animation intentionnelle de la matière (la *hylé*, les *data* sensoriels passifs) par une forme (la noèse, l’acte de visée du sens) (...) en visant une unité de sens (le noème, le corrélat intentionnel comme tel). Mais Sartre néglige un élément plus essentiel encore: la corrélation noético-noématique se différencie selon les types de vécu (perception, imagination, volition, etc.), dont la structure fait l’objet d’analyses éidétiques destinées à rendre compte aussi bien des différentes formes de phénoménalisation des phénomènes (point de vue noématique) que des diverses implications du sujet dans la constitution de ces phénomènes (point de vue noétique), l’articulation du noétique et du noématique dénotant la téléologie qui anime les procès de constitution en vertu de la légalité intrinsèque au mode d’être du constitué” (COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000, pp. 32-51-53).

⁶⁴⁷ Sobre a ordem cronológica dos textos, consultar detalhes em Coorebyter (idem, p. 27).

Sartre se posiciona já, sem delongas, contra toda forma de idealismo. Sua fenomenologia já nasce marcada por uma forte rejeição às filosofias e psicologias que querem reduzir o real a conteúdos de sensação e buscam *dissolver* todas as coisas na consciência. Nosso filósofo, portanto, recusa levar a sério as teorias do conhecimento que tentam explicar o mundo pelo recurso à ideia de interioridade constituinte. Toda concepção, pois, que pense o objeto em termos de síntese de estados de consciência e seja conivente com este “duplo movimento de dissolução do mundo em proveito da interioridade do Eu”⁶⁴⁸.

Há todo um legado filosófico, porém, que entra em pauta nessa questão. Sartre cita autores que lhe eram contemporâneos como Brunschvicg, Lalande e Meyerson, mas o idealismo deles não passa de um eco daquele da tradição sob cuja autoridade a filosofia se encontra há séculos⁶⁴⁹. Sartre evoca essa tradição pelo título de filosofia alimentar, a qual se fia na ideia de que conhecer é comer, absorver, diluir os objetos na subjetividade. Ele aponta ser uma ilusão comum tanto ao realismo quanto ao idealismo a de acreditar que conhecer é assimilar o objeto ao conhecimento que dele se tem.

O conhecimento não é mais, assim, do que uma espécie de substância imanente que incorpora tudo. A realidade se resume num conjunto de sensações ordenadas pelo espírito. Seria embalde, portanto, tentar procurar alguma coisa de sólido até mesmo na matéria. Não podemos obter senão representações ou afecções vindas de nós mesmos. “O que é uma mesa, um rochedo, uma casa? Um certo conjunto de ‘conteúdos de consciência’, uma ordem desses conteúdos”⁶⁵⁰.

⁶⁴⁸ “(...) double mouvement de dissolution du monde au profit de l’interiorité du Moi” (idem, p. 46).

⁶⁴⁹ Coorebyter (idem, p. 46) nos informa a respeito disso: “(...) toute la tradition enseignée à la Sorbonne dans les années 20 se laisse convoquer au banc des accusés. Malgré sa tonalité realiste, la scolastique met le sujet en rapport avec les images du réel plutôt qu’avec le réel même, et ce sous l’auspice des ‘spèces sensibles’ qui imposent leur médiation dans la saisie de la matière par l’esprit. Tout en admettant que les sens prétendent nous ouvrir au monde, Descartes recourt au dieu véridique pour accréditer les leçons de la faculté passive de sentir (*6ème Méditation*); il traite la perception en *Erlebnis* interne, indubitablement éprouvée mais douteuse quant à ses ambitions ek-statiques; il met le sujet en communication immédiate avec soi mais médiante avec le monde. Il ouvre ainsi la voie à toutes les formes de psychologisme et en particulier à l’empirisme anglais, dont le basculement vers l’idéalisme de Berkeley était prévisible dès lors que la conscience n’a d’autre objet que ses contenus, que ses ‘idées’ (Locke) ou ses ‘impressions’ (Hume) dont l’enracinement sensible n’enlève rien à leur fonction d’intermédiaire – et donc d’écran – avec les choses. (...) La réfutation kantienne de l’idéalisme reste également ambiguë, son objectif étant trahi par son argumentation: Kant tient l’expérience interne pour une donnée immédiate et indubitable, tandis que l’expérience externe est prouvée au seul motif qu’elle est requise pour rendre compte de l’expérience interne”.

⁶⁵⁰ SARTRE, Jean-Paul. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*. In *Situations I: Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947, p. 9. “Qu’est-ce qu’une table, un rocher, une maison? Un certain assemblage de ‘contenus de conscience’, un ordre de ces contenus” (idem, p. 9).

Sartre confia ao princípio de intencionalidade dar conta da refutação de teorias desse tipo. Ele crê poder desvencilhar-se do idealismo levando às últimas consequências o postulado de que toda consciência é consciência de alguma coisa. Para isso, importa endossar o caráter de transcendência pelo qual a consciência *alcança* seu objeto. Alcançar adquire aqui um sentido forte. Transcender ou alcançar implicam, enfim, que o objeto seja uma instância exterior por essência ao ato que o apreende. Ser consciente, desse modo, não significa atrair, absorver: a árvore que vemos está “no lugar mesmo onde ela está: à borda do caminho, no meio da poeira, só e torcida sob o calor, a vinte léguas do mediterrâneo. Ela não poderia entrar na nossa consciência, pois não é da mesma natureza que ela”⁶⁵¹.

A consciência se esgueira para fora de si mesma para atingir a árvore. E não é uma mera tonalidade afetiva que faz aquela ser agradável para nós, pois se trata de uma qualidade da própria árvore o ser agradável, verde, fresca. Como Sartre avisa: conhecer é arrancar-se da imanência para atingir a coisa tal como ela é.

São as coisas que se revelam de repente para nós como odiosas, simpáticas, horríveis, amáveis. É uma propriedade desta máscara japonesa de ser terrível, uma inesgotável, irredutível propriedade que constitui a sua natureza mesmo, – e não a soma de nossas reações subjetivas a um pedaço de madeira esculpida⁶⁵².

Isso traduz a intencionalidade em termos de movimento. A transcendência é uma brusca invectiva em direção às coisas. A consciência explode a partir de si mesma para precipitar-se no mundo. Sartre, aqui, obtém conciliar sua concepção de intencionalidade com o *ser-no-mundo* heideggeriano: “Ser, diz Heidegger, é ser no mundo. Compreendeis este ‘ser-em’ no sentido de movimento. Ser é explodir para dentro do mundo, é partir de um nada de mundo e de consciência para de repente explodir-consciência-no-mundo”⁶⁵³.

Assim, não há nada na consciência a não ser este movimento de fuga, este deslizamento para fora. “A consciência não tem ‘dentro’; ela não é nada senão o

⁶⁵¹ “(...) à l’endroit même où il est: au bord de la route, au milieu de la poussière, seul et tordu sous la chaleur, à vingt lieues de la côte méditerranéenne. Il ne saurait entrer dans votre conscience, car il n’est pas de même nature qu’elle” (idem, p. 10).

⁶⁵² “Ce sont les choses qui se dévoilent soudain à nous comme haïssables, sympathiques, horribles, aimables. C’est une propriété de ce masque japonais que d’être terrible, une inépuisable, irréductible propriété qui constitue sa nature même, – et non la somme de nos réactions subjectives à un morceau de bois sculpté” (idem, p. 12).

⁶⁵³ “Être, dit Heidegger, c’est être-dans-le-monde. Compreniez cet «être-dans» au sens de mouvement. Être, c’est éclater dans le monde, c’est partir d’un néant de monde et de conscience pour soudain s’éclater-conscience-dans-le-monde” (idem, p. 11).

fora dela mesma e é essa recusa absoluta, essa recusa de ser substância que a constitui como uma consciência”⁶⁵⁴. No termo *recusa*, Sartre adianta então o fato de a consciência possuir um caráter originariamente negativo. A existência da consciência é sempre *cedida* à mostraçã de outra coisa que não ela própria. Paul Ricœur sugere haver, na correlaçã intencional, uma generosidade da parte da consciência em favorecimento do que ela mostra. A consciência estã sempre à superfície de si mesma, ela despende sua existêcia inteira nesse movimento, até exaurir-se. De onde se trata, pois, desta necessidade que ela tem “de existir como consciência de outra coisa que si”⁶⁵⁵.

Continua a nos inquietar, porém, a dúvida sobre a legitimidade dessas declarações do ponto de vista estritamente fenomenológico. A tese de Sartre não recairia justamente naquele tipo de “realismo ingênuo” que Husserl insistia em criticar? Ele não termina expondo-se às mesmas objeções levantadas outrora contra o naturalismo? De modo algum isso procede. Sartre adere à fenomenologia inteiramente a par desse problema crucial. Ele estã ao abrigo de tais críticas desde que sua preocupação é “ultrapassar a oposiçã entre idealismo e realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como ele se dá a nós”⁶⁵⁶.

Ademais, a fenomenologia deve colocar-se a favor da existêcia efetiva das coisas, contra o idealismo e, ao mesmo tempo, contra o realismo, descrever a tomada de consciência delas como uma operaçã indispensável sem a qual não haveria sequer um mundo concebível. Na medida em que isso põe termo às filosofias impregnadas de imanência, atende ao desejo de Sartre de ver restituída a existêcia do mundo com todo o conjunto de qualidades dele *integralmente objetivadas*. E, assim, vê-lo impregnado de horror e encanto tal como o mundo dos profetas e dos artistas, porque, afinal, ter consciência é ver-se enredado definitivamente para fora, e “finalmente, tudo estã fora, tudo, até nós mesmos: fora, no mundo, (...) na estrada, nas cidades, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens”⁶⁵⁷.

⁶⁵⁴ “(...) il n’y a plus rien en elle, sauf un mouvement pour se fuir, un glissement hors de soi (...) la conscience n’a pas de «dedans»; elle n’est rien que le dehors d’elle même et c’est cette fuite absolue, ce refus d’être substance qui la constituent comme une conscience” (idem, p. 10).

⁶⁵⁵ “(...) nécessité pour la conscience d’exister comme conscience d’autre chose que soi” (idem, p. 11).

⁶⁵⁶ BOUVOIR, Simone de. *La force de l’âge*. Paris: Gallimard, 1960, pp. 156-157. “(...) dépasser l’opposition de l’idéalisme et du réalisme, affirmer à la fois la souveraineté de la conscience et la présence du monde, tel qu’il se donne à nous”.

⁶⁵⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l’intentionnalité*. In *Situations I: Essais critiques*. Paris: Gallimard, 1947, p. 12. “(...) puisque finalement tout est dehors, tout, jusqu’à nous mêmes: dehors, dans le monde, parmi les autres. Ce n’est pas dans je ne sais quelle retraite

Sartre saúda a ideia de intencionalidade na medida em que ela lhe permite concluir tal. No entanto, ele recusa condescender com a conotação subjetivista que Husserl confere por fim a esta. *O ser e o nada* repete, pois, a mesma objeção heideggeriana de que Husserl haveria incorrido talvez num novo tipo de imanentismo. Husserl assemelhar-se-ia, por isso, mais a um fenomenista do que a um fenomenólogo. Sua concepção arrisca enclausurar a consciência no interior de si mesma, sem prevenir, assim, para os problemas que aí surgem. Uma vez a consciência erigida em absoluto, depois da redução, o Eu corre o perigo de se ver isolado na pura imanência. A fenomenologia assume o risco então de obliterar o acesso ao ser, de reduzir o mundo a uma “síntese de impressões subjetivas” e incorrer nas mesmas aporias herdadas do idealismo que “assimila o objeto ao conhecimento que dele se tem” e no qual o ser se mede pelos pensamentos realizados a seu respeito.

Para evitar reincidir, por isso, nesse mesmo tipo de idealismo transcendental, Sartre reformula a concepção de intencionalidade de modo a atender o princípio de que *toda* consciência tende para alguma coisa. E, na medida em que se coloca o acento no *toda*, isso obriga a esvaziá-la dos estratos imanentes. A consciência é consciência de ponta a ponta. Ela existe desde a origem escapando de si mesma e, nesse puro movimento de fuga, de expelição, não entram mais dados imanentes nas intenções. Ela se acha inteiramente fora, junto às coisas de que ela é consciente.

Possível notar, agora, o abismo que se cava entre uma ideia de intencionalidade e outra. Enquanto que Husserl designa a intencionalidade como “tema central da fenomenologia orientada ‘objetivamente’”⁶⁵⁸ (e a importuna alusão ao objetivo admite, portanto, a existência de vividos imanentes não-intencionais), Sartre não pode concordar com tal posição subjetivista, por isso, ele dá ênfase ao fato de que só há consciência como revelação de algo transcendente. A intencionalidade exige que a realidade humana seja necessariamente exterior a si, que esteja lançada em sua situação, em sua facticidade. Ou seja: não há consciência sem mundo.

Embora a aproximação com o *In-der-Welt-sein* seja evidente, o radicalismo de Sartre é também hostil a Heidegger. Vê-se logo que o *ser-no-mundo intencional* já difere essencialmente daquele concebido pelo autor de *Ser e Tempo*, uma vez, pois, que Sartre conserva o conceito de consciência no sentido de Husserl e em

que nous nous découvrons: c’est sur la route, dans la ville, au milieu de la foule, chose parmi les choses, homme parmi les hommes”.

⁶⁵⁸ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 282. “(...) le thème central de la phénoménologie orientée ‘objectivement’: l’intentionnalité”.

profunda oposição às teses heideggerianas. Na medida em que o filósofo chama a atenção novamente para a intencionalidade, vem-lhe a propósito notar que Heidegger, ao privar o *Dasein* da dimensão da consciência, priva-se ele também, em definitivo, de poder reconquistar essa dimensão.

Heidegger dota a realidade humana de uma compreensão de si, que define como “projeto ek-stático” de suas próprias possibilidades. E não entra em nossos propósitos negar a existência desse projeto. Mas que seria uma compreensão que, em si, não fosse consciência (de) compreensão?⁶⁵⁹

Heidegger teria perdido de vista a significação essencial inerente à ideia de que “toda consciência é consciência de alguma coisa”. Sartre, por seu turno, decide manter incondicional deferência para com ela de modo a retomar o problema do ser sob um novo viés. Ele encaminha aí o conjunto de considerações feitas sobre a intencionalidade para a tarefa de constituir uma prova ontológica da existência do mundo. É exatamente isso que será desenvolvido em *L'être et le néant*. Se a consciência, pois, é um puro movimento de transcendência, nada sobra de imanente a que possamos atribuir o papel de “representar o mundo”. Nenhum conteúdo impressional, nenhuma auto-afecção: está tudo expulso. Segue-se, assim, que há necessariamente um universo real que acolhe a consciência em sua *escapulida* para fora de si mesma. Estamos prevenidos, portanto, contra todo idealismo que alegue o contrário.

Este último, porém, pode ainda protestar a respeito da existência do “eu”. A tese de Sartre tropeça aqui na questão do Ego – este objeto de estudo da psicologia. Ora, pois, se há um Ego que habita a consciência, determinando sua personalidade, como propor acerca dela, afinal de contas, que se trata de um vazio? Em afinidade com isso, esbarramos ainda no problema clássico das emoções. Se a consciência é afetada pela emoção, quem senão o Ego é o sujeito passivo dos estados e das qualidades afetivas? Um problema sério: não é precisamente o Ego que designamos quando nos referimos a alguém colérico, ansioso, alegre, triste, etc?

Sartre responde a tal com a tese de que o Ego é um objeto transcendente em relação à consciência. Provavelmente, ele teria se inspirado nas *Investigações*

⁶⁵⁹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, pp. 109-110. “Heidegger dote la réalité-humaine d’une compréhension de soi qu’il définit comme un ‘pro-jet ek-statique’ de ses propres possibilités. Et il n’entre pas dans nos intentions de nier l’existence de ce projet. Mais que serait une compréhension qui, en soi-même, ne serait pas conscience (d’) être compréhension?”.

Lógicas para concluí-lo. O próprio Husserl, porém, parece ter recuado diante dessa questão. Depois de confessar, no parágrafo 8 da quinta investigação, não haver descoberto o “Eu” como um centro de referência necessário, Husserl volta atrás e retifica sua posição: “Desde então, eu aprendi a encontrá-lo, ou, antes, aprendi que é necessário não se deixar deter, na apreensão pura do dado, pelo medo de cair nos excessos da metafísica do eu”⁶⁶⁰. Apesar disso, veremos como Sartre decide seguir avante a tese da transcendência do Ego mesmo sem contar com o assentimento direto da fenomenologia de Husserl.

1.2 – Sobre a Transcendência do Ego

Acreditamos, pois, poder colher dos textos de revisão psicológica de Sartre várias pistas que auxiliam no entendimento do processo de concepção de sua ontologia. Mas, como acabamos de levantar o problema do Eu, vamos privilegiar agora, no interior desse material, o estudo *A Transcendência do Ego*, porque é nele que os temas mencionados acima aparecem com maior destaque, antecipando algumas ideias centrais de *O Ser e o Nada*. Na pesquisa para a redação dessa parte, fomos inspirados pelo próprio texto de Sartre a dividir o fragmento abaixo em dois subtópicos:

1º - um tópico dedicado ao *Je*, que no francês refere-se à face ativa do Ego: o eu-sujeito do cogito, da reflexão, dos raciocínios, etc.

2º - o outro tópico dedicado ao *Moi*, que refere-se por sua vez à face passiva do Ego: o eu-sujeito dos estados afetivos, das emoções, etc.

Entretanto, convém advertir antes que o *Je* e o *Moi* pertencem à mesma unidade noemática posta pela consciência numa intuição reflexiva. Como diz Sartre: são dois aspectos distintos do Ego, mas que coincidem no nível da reflexão. “O Je é o Ego como unidade das ações. O Moi é o Ego como unidade dos estados e das qualidades. A distinção que se estabelece entre estes dois aspectos de uma mesma realidade nos parece simplesmente funcional, por não dizer gramatical”⁶⁶¹. Como pode-se notar, fizemos opção pela grafia desses termos tal como se encontram no texto original.

⁶⁶⁰ HUSSERL, Edmund. *Recherches logiques*. Tome II, 2e partie, § 8. “Le moi pur et l’avoir conscience”. Traduit de l’allemand par Hubert Elie, Arion L. Kelkel et René Schérer. (Epiméthée) Presses Universitaires de France, Paris, 1959, p. 159. Na segunda edição, Husserl junta ao texto a seguinte nota: “Depuis lors, j’ai appris à le trouver, ou plutôt appris qu’il ne fallait pas se laisser retenir, dans l’appréhension pure du donné, par la crainte de tomber dans les excès de la métaphysique du moi”.

⁶⁶¹ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l’ego: esquisse d’une description phénoménologique*. Introduction, notes et appendices par Sylvie LE BON. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris:

I – O “*Je*” ou a presença formal do Ego na consciência

A pergunta que se põe é se devemos considerar o “eu” um habitante da consciência a título de “princípio unificador sintético”, no nível formal do *Je*, ou como “presença material” no nível do *Moi*. Sartre se empenha em responder pela negativa a ambas as proposições. Ele nega ao Ego esse poder sintético de unificação. Concebe, assim, o Ego como um objeto transcendente à consciência, algo que está na esfera psicológica, que é compartilhado e pertence, portanto, ao domínio do mundo tal como o Ego do outro.

Desse modo, Sartre exclui a hipótese de que o “eu” é algo imanente à consciência. Sua formulação da intencionalidade, sob o viés escolástico, permite-lhe aventar que a consciência não necessita do “eu” para unificá-la. A consciência parte em direção ao ser já unificada em si mesma, pois, ao mergulhar no mundo, de certa maneira, ela empresta-se a unidade daquilo que visa. A consciência se prolonga lá fora a fim de encontrar os objetos, e sua unidade identifica-se com a unidade deles. Ela é sempre uma presença a si na mesma medida em que está presente às coisas. Nessa presença, ocorre-lhe revelar o mundo como série de aparições, mas em si mesma ela é indivisível, uma única consciência já representa toda a consciência. Assim, Sartre pode dispensar a tese do “eu” como princípio de unificação.

Resta, então, discutir sobre o caráter fenomenológico dessa ausência do Ego na subjetividade pura. Com relação ao *Je*, que é o sujeito lógico-formal, Sartre sugere logo que se trata de um transcendente: ele está fora, é um objeto do mundo. Para constituí-lo, é necessário que a consciência empenhe-se numa reflexão sobre si mesma. De onde se segue que o *Je* não aparece senão por ocasião da atitude reflexiva. Mas com isso já se pressupõe existir uma consciência irrefletida, a qual possui plena autonomia com relação ao reflexivo. É precisamente essa consciência que entra em consideração aqui⁶⁶².

A intencionalidade parece impor isso como exigência lógica. Porque, se há consciência de um *eu*, o “de” basta para operar a separação, e cumpre admitir, pois,

Vrin, 1996, p. 44. “Le Je c’est l’Ego comme unité des actions. Le Moi c’est l’Ego comme unité des États et des qualités. La distinction qu’on établit entre ces deux aspects d’une même réalité nous paraît simplement fonctionnelle, pour ne pas dire grammaticale”.

⁶⁶² Sartre refere-se a ela como consciência irrefletida, mais tarde, porém, em *O ser e o nada*, ele retoma o conceito desta sob o título de cogito pré-reflexivo.

que a consciência deve, primeiro, mostrar-se vazia do *eu* para poder tê-lo como objeto de uma reflexão possível. A *objetivação do eu* supõe já uma subjetividade absoluta que seja capaz de efetua-la. Enquanto a consciência é sempre uma absoluta imanência de si a si, o Ego acha-se do lado do psíquico como “produto” das operações reflexivas. Segue-se em consequência disso que: o Ego aparece por perfis, está exposto no mundo e é acessível à intuição tal como os demais existentes.

Kant debruçou-se sobre essa questão na *Dedução Transcendental dos conceitos puros do Entendimento*. Mas como sua preocupação central era estabelecer as condições de possibilidade da experiência, limitou-se a tratar da existência do eu apenas no âmbito do direito. Daí seu célebre enunciado: “o eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações”. A filosofia contemporânea, contudo, parece perder de vista o caráter formal dessa proposição, baseando-se em Kant para supor a existência real do eu como princípio de unificação. Sartre considera ser uma tendência nociva à filosofia, aquela do “neokantismo, do criticismo empírico e do intelectualismo de Brochard”⁶⁶³, de esquecer o sentido real que Kant atribuía ao eu, a saber, o de mera condição lógica de possibilidade da experiência. Para Sartre, os neokantianos não fazem justiça a Kant porque eles empenham-se em *realizar* aquilo que se admitia na Crítica apenas como possibilidade. Eles acreditam poder constituir o Eu Transcendental quando, na verdade, Kant falava dele apenas como condição necessária à unidade da apercepção:

todo o diverso da intuição possui uma relação necessária ao *eu penso*, no mesmo sujeito em que esse diverso se encontra. (...) Só porque posso ligar *numa consciência* um diverso de representações dadas, posso obter por mim próprio a representação da *identidade da consciência nestas representações*; isto é, a unidade *analítica* da apercepção só é possível sob o pressuposto de qualquer unidade sintética. (...) só porque posso abranger o diverso dessas representações numa única consciência chamo a todas, em conjunto, *minhas representações*.⁶⁶⁴

É preciso afirmar, pois, que Kant admite o *Je*, contanto que se lhe atribua o caráter de simples estrutura formal que reúne e liga as representações entre si. Sartre observa que Kant refere-se a uma condição de possibilidade: “o eu *deve poder* acompanhar”, e que isso não obriga, necessariamente, a concluir que ele acompanhe *de*

⁶⁶³ “Mais il est une tendance dangereuse de la philosophie contemporaine – don’t on trouverait les traces dans les néo-kantisme, l’empirio-criticisme et un intellectualisme comme celui de Brochard” (idem, p. 14).

⁶⁶⁴ KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001, § 16, B132, B133, B134.

fato as representações. Para Sartre, Kant permanece na questão do direito, e faz silêncio sobre a questão de fato da existência do “eu”. Isso significa que Kant admite tal existência como somente *possível*, já que nunca captamos o “eu” como conteúdo de uma experiência. Todavia, convém aceitá-lo como princípio formal que atende à necessidade de reunir sinteticamente a diversidade das experiências, prescrevendo a elas sua unidade. O “eu” limita-se assim a satisfazer um princípio lógico: na medida em que é aplicado à multiplicidade das apercepções, realiza uma função unificante, permitindo assim estabelecer o sujeito transcendental.

Nada disso constitui prova, porém, quanto à questão de fato da existência do “eu”, sobre a qual Kant não se pronuncia. Segundo Leopoldo e Silva⁶⁶⁵, o “eu” kantiano parece revelar-se mais como uma *função* do que como um *ser*. Apresentá-lo como “condição de possibilidade” equivale a renunciar defini-lo como ser, e emprestar-lhe o caráter de função. Eu e penso, portanto, passam a ser funções interdependentes no que se refere às condições de possibilidade do conhecimento. Enquanto o pensamento dirige operações de síntese às representações para unificá-las em objetos, o “eu” emerge por sua vez para agrupar a multiplicidade desses pensamentos na unidade de um sujeito autoconsciente.

Que a realidade empírica do “eu” não pode ser demonstrada, pois é somente uma necessidade lógica, isso permite a Kant invalidar a tese da substancialidade metafísica do cogito, postulada por Descartes. O *Je* representa um mero sujeito lógico, ao passo que o sujeito real não é senão uma possibilidade – tal o problema de existência que Kant deixa em aberto. Sartre se aproveita dessa hesitação kantiana quanto à questão de fato para introduzir, de início, a suposição de consciências sem “eu”, pois fazendo abstração do direito e detendo-se nos fatos, tudo leva a constatar a ausência do “eu” no plano mais originário da subjetividade.

Indo no encalço disso, Sartre depara-se com a fenomenologia de Husserl que se impõe precisamente como uma ciência de fatos. Isso significa que ela é uma ciência descritiva, e ocupa-se, portanto, com os fatos que estão presentes diretamente na intuição. “Seu procedimento essencial é a intuição. A intuição, segundo Husserl, nos coloca em presença da coisa”⁶⁶⁶. Para Sartre, a fenomenologia não se vê obrigada a

⁶⁶⁵ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A transcendência do Ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n. 88, 2000.

⁶⁶⁶ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996, p.17. “Son procédé essentiel est l'intuition. L'intuition, d'après Husserl, nous met en présence de la chose”.

recorrer ao eu como critério de unificação e articulação da consciência, porque ela, como ciência descritiva, apoia-se somente naquilo que evidencia-se por si mesmo através dos fatos. E detendo-se nesses dados puros, na “coisa em si mesma”, a consciência se acha em face do *Je* como em face de um objeto que lhe é transcendente.

Basta para cada um de nós que consulte a própria experiência para notar: a consciência se acha na maior parte das vezes esquecida do “eu”. Ela se empenha em atividades como ler, correr atrás da condução, fumar um cigarro, sem se dar conta dela mesma como um “eu que lê, que corre, que fuma”. Concluímos que o “eu” desaparece nas ações irrefletidas, ele permanece ausente na medida em que, ao agir, a consciência absorve-se na ocupação, distraíndo-se de si mesma. Assim o mais correto é dizer “consciência de mim” ao invés de “minha consciência”. Como Sartre destaca: “o Cogito afirma demais. O conteúdo certo do pseudo ‘Cogito’ não é ‘*eu tenho* consciência desta cadeira’, mas ‘*há* consciência desta cadeira”⁶⁶⁷.

Deve-se deixar claro, contudo, que ao longo das ocupações é possível avistar o “eu”, por exemplo, numa recordação. A consciência, ao lembrar-se do que fez há pouco, ocasionalmente se põe como sujeito das ações passadas e diz: *eu lia, eu corria atrás da condução, eu fumava*. Isso não constitui empecilho para os argumentos que se seguem porque a “lembrança” é já uma reflexão. O cogito pré-reflexivo, portanto, permanece isento de responder pela existência desse *Je* que só aparece no nível da lembrança reflexiva.

Na intuição direta disso, sobressai então que “o Ego não é proprietário da consciência, ele é seu objeto”⁶⁶⁸. A subjetividade é uma espontaneidade impessoal que cria a si própria do nada. A consciência que irrompe aí, todavia, julga adquirir um ser no contato com o mundo porque a reflexão vem individualizá-la no sujeito psicofísico. Apesar de essa relação de si a si ser uma totalidade irreduzível a qualquer divisão formal, Sartre logra descrevê-lo em três momentos: a consciência é no nível do irrefletido consciência não-posicional de si mesma e consciência posicional de um objeto. A consciência *irrefletida*, porém, torna-se *refletente* na medida em que passa para o nível reflexivo. Como refletente na reflexão, ela faz nascer uma projeção de si mesma como *refletida*. Como irrefletida, ela é consciência não-tética de si mesma ao mesmo tempo em que é consciência de si mesma como refletida. Irrefletida, reflexiva e

⁶⁶⁷ “Le Cogito affirme trop. Le contenu certain du pseudo ‘cogito’ n’est pas ‘j’ai conscience de cette chaise’, mais ‘il y a conscience de cette chaise’ (idem, p. 37).

⁶⁶⁸ “L’Ego n’est pas propriétaire de la conscience, il en est l’objet” (idem, p. 77).

refletida, portanto, são três versões da mesma consciência que só pode ser consciência de si através desse jogo de espelhos.

Para Sartre, o cogito cartesiano está na consciência de segundo grau “reflexiva” porque se trata de um Eu que decide pensar-se como sujeito absoluto que sente, pensa, duvida, etc. O cogito que empreende a dúvida metódica vê surgir em seu horizonte o *Je* que liga as reflexões como pertencentes a si. O *Je* do Eu penso, porém, não é produtor das espontaneidades da consciência impessoal. Necessário assinalar, portanto, que a consciência efetua o cogito motivada por uma reflexão anterior: ela quis e escolheu efetuar-lo. E com isso ficamos ainda, e sempre, no plano reflexivo. A interioridade é tão íntima a si que interdiz de tomar-se como *res cogitans*. Não podemos objetivar a interioridade sem degradá-la, “não há mais nada que seja objeto e que possa ao mesmo tempo pertencer à intimidade da consciência”⁶⁶⁹.

Com a asserção de que o “eu” não é um habitante nem formal nem material da consciência, Sartre entra em confronto com a tradição filosófica que, desde Descartes, habituou-se a considerar o *Eu penso* como elemento unificador sintético de todas as modalidades do pensamento e como substância que assegura a identidade do sujeito em meio às variações de sua experiência. Sartre, no entanto, esforça-se em mostrar que o “eu” é uma instância psíquica objetiva, algo que não consta na consciência senão ao nível da “consciência de”, de onde solicita, portanto, uma reflexão para fazê-lo surgir. Parece justa para Sartre a expressão do cogito como constatação de fato, e que esse cogito reclama um “eu” como sujeito dos seus pensamentos. Mas esse “eu” é proveniente de uma operação reflexiva, ele resulta de uma consciência que efetua *cogitationes* para individualizar-se sinteticamente nelas.

Sartre julga desnecessário, ademais, recorrer à questão de direito kantiana para promover a conexão de várias consciências numa só e preservar a identidade do sujeito. Ele pode prescindir desse “eu penso” como princípio unificador, já que a intencionalidade induz-lhe a concluir que a consciência encontra no próprio objeto sua unidade. Segundo Leopoldo e Silva, “a intencionalidade não apenas dispensa um núcleo unificador como deve ser considerada incompatível com ele”⁶⁷⁰. E com isso reitera ainda que, se há unidade, esta se encontra de preferência do lado do objeto, e a consciência unifica-se na medida em que sai de si para ir na direção dele. Assim, ao

⁶⁶⁹ “(...) parce qu’il n’est plus rien qui soit *objet* et qui puisse en même temps appartenir à l’intimité de la conscience” (Idem, p. 75).

⁶⁷⁰ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A transcendência do Ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n. 88, 2000, p. 169.

contrário do que pensavam Kant e Descartes, é a consciência pura que, precedendo o “eu” num campo já unificado por excelência, torna possível a individualidade e a personalidade.

Para tratar dessas questões em termos existenciais e não epistemológicos, Sartre recorre ao princípio de intuição fenomenológica. No entanto, ele não conta com o apoio de Husserl para dar prosseguimento a tal, porque este último abandona a ideia de uma consciência pura impessoal depois de haver conjecturado sobre o assunto nas *Investigações Lógicas*. Como Sartre menciona a respeito, Husserl não teria se mantido fiel à sua intuição original, pois

Após ter considerado o Eu como uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *L. U.*), ele retorna, nas *Ideen*, à tese clássica de um Je transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência, que seria uma estrutura necessária dessas consciências, da qual os raios (Ichstrahl) tombariam sobre cada fenômeno que se apresentasse no campo da atenção. Assim, a consciência torna-se rigorosamente pessoal.⁶⁷¹

Sartre previne, em relação a isso, que a fenomenologia ameaça ruir se ignorar a lei de existência da consciência que é ser uma absoluta presença a si irredutível aos modos de ser da coisa física. Como a substância de Espinosa, ela não é limitada senão por si mesma. O Ego é um transcendente rigorosamente contemporâneo do mundo e pode ser definido pelos mesmos atributos que pertencem a este. Ele possui uma espessura de ser opaca, densa, maciça. A consciência, por seu turno, escapa a essa determinação mundana porque ela é translúcida, leve, vazia. Ela não tem conteúdos, esgota-se em revelar o mundo *para si*, por conseguinte, tudo existe *para* a consciência sem ser *na* consciência.

Sob o olhar da intuição pura, o *Je* tomba do campo transcendental para aparecer doravante ao nível da humanidade, de onde ele acompanha as representações porque se destaca de um fundo de unidade que “não contribui para criar”⁶⁷² e que independe dele. A subjetividade mostra-se então liberada do peso do Ego, plenamente

⁶⁷¹ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996, p. 20. “Après avoir considéré que le Moi était une production synthétique et transcendante de la conscience (dans les *L. U.*), il est revenu, dans les *Ideen*, à la thèse classique d'un Je transcendental qui serait comme en arrière de chaque conscience, qui serait une structure nécessaire de ces consciences, dont les rayons (Ichstrahl) tomberaient sur chaque phénomène qui se présenterait dans le champ de l'attention. Ainsi la conscience devient rigoureusement personnelle”.

⁶⁷² “(...) qu'il n'a pas contribué à créer” (Idem, p. 19).

purificada, e define-se pelo fato de ser rigorosamente impessoal, desprovida de qualquer vestígio *egológico*.

II – O “*Moi*” ou a presença material do Ego na consciência

Em seguida, Sartre se ocupa do problema da constituição do Ego passivo, enquanto *Moi*, e já propõe de início resolvê-lo em termos psicológicos. O que entra em consideração, portanto, é a tese da presença material do Ego na subjetividade e a tendência da psicologia em confundir a consciência com o “eu”. Dá-se ocasião de refutá-lo a partir da oposição feita logo atrás entre consciência irrefletida, de primeiro grau, e a consciência reflexiva na qual o “eu” aparece como objeto. Da mesma maneira como procede antes com o “*Je*”, Sartre projeta agora se desembaraçar das teorias psicológicas que defendem a presença material do “*Moi*” ao longo do fluxo de nossas consciências.

Entre essas teorias, acha-se a dos moralistas do amor-próprio, como La Rochefoucauld, que afirmam sem reservas que em todos os estados de consciência se dissimula uma espécie de amor que o eu nutre por si mesmo e que lhe constrange a agir sempre em interesse próprio. Essa concepção implica um egoísmo inato: o eu só conduz ações que resultam em benefício próprio, ele só visa fins que lhe dizem respeito pessoalmente. Segundo nos informa Sartre, La Rochefoucauld é um dos autores pioneiros a fazer uso implícito da ideia de inconsciente. Com ela, podia responder aos seus opositores que por trás de cada consciência há um desejo inflexível que busca se satisfazer.

La Rochefoucauld concebe que todas as ações do homem são meios que ele emprega para atender aos fins desse desejo egoísta. O homem é um idólatra de si mesmo, sua tendência é atrair para si todas as representações e objetos de desejo. Sartre reconhece aí o frequente erro dos psicólogos que consiste em “confundir a estrutura essencial dos atos reflexivos com aquela dos atos irrefletidos”⁶⁷³. Para ser coerente com sua teoria do amor-próprio, La Rochefoucauld ver-se-ia obrigado até mesmo a interpretar a generosidade, a piedade ou o heroísmo em termos egoístas. Ele diria, por exemplo, que a consciência (amigo de Pierre) corre em auxílio de Pierre não de maneira desinteressada, mas para fazer cessar o transtorno que lhe causa as aflições do rapaz. O

⁶⁷³ “(...) confondre la structure essentielle des actes réflexifs avec celle des actes irréflechis” (Idem, p. 39).

objetivo de salvar Pierre é ofuscado pelo amor-próprio do amigo, o qual lhe faz prestar socorro a alguém em apuros somente para suprimir de si mesmo um estado desagradável provocado pela visão dos sofrimentos do outro.

Sartre contesta essa concepção como absurda, porque parece-lhe bem mais razoável supor que a qualidade desagradável, na verdade, encontra-se do lado do objeto. Ou seja, é o sofrimento mesmo de Pierre que move o amigo a querer ajudá-lo. “Para minha consciência uma só coisa existe neste momento: Pierre-devendo-ser-socorrido. Esta qualidade de devendo-ser-socorrido se encontra em Pierre. Ela age sobre mim como uma força. Aristóteles havia-o dito: é o desejável que move o desejante”⁶⁷⁴.

O amigo comove-se espontaneamente com as aflições de Pierre e, por essa razão, presta-lhe auxílio. Nessa espontaneidade, não há lugar para o eu auto-interessado se manifestar, porque a consciência é atraída de imediato pelo infortúnio de Pierre. “Há um mundo objetivo de coisas e de ações, feitas ou a fazer, e as ações vêm se aplicar como qualidades sobre as coisas que as reclamam”⁶⁷⁵. As tarefas se impõem a nós como exigências, ele descreve: “O eu não aparece de modo algum aqui. Sinto simplesmente a tração que elas exercem. Sinto objetivamente a exigência delas. Vejo-as realizarem-se e, ao mesmo tempo, reclamarem realizar-se ainda mais”⁶⁷⁶.

A ajuda a Pierre não se deve a um outro estado psíquico, que permanece escondido na penumbra, inconsciente, e que obriga a consciência a agir para extinguir o estado desagradável. É a consciência que se deixa assediar pelo mundo, repleto de qualidades, e põe-se a agir atraída pela solicitação das coisas que se distribuem em torno dela. O mundo é dotado de um poder de atração objetiva que afeta a subjetividade e constitui para ela ocasião de suas condutas e emoções.

Como diz a respeito disso Coorebyter, Sartre posiciona-se contra a psicologia dos sentimentos que explicam o amor, o ódio, a cólera, por recurso às “operações interiores”, “tonalidades afetivas”, “reflexos ou estados de alma”⁶⁷⁷ que fabricam seus objetos independentemente do real. Coorebyter recorda ser este o ponto em que insistia Sartre já no seu primeiro artigo de fenomenologia, como vimos há

⁶⁷⁴ “Pour ma conscience une seule chose existe à ce moment: Pierre-devant-être-secouru. Cette qualité de ‘devant-être-secouru’ se trouve en Pierre. Elle agit sur moi comme une force. Aristote l’avait dit: c’est le désirable que meut le désirant” (idem, p. 39).

⁶⁷⁵ “Il y a un monde objectif de choses et d’actions, faites ou à faire, et les actions viennent s’appliquer comme des qualités sur les choses que les réclament” (idem, pp. 39-40).

⁶⁷⁶ SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d’une théorie des émotions*. Paris: Hermann Paris, 1963, p. 41. “Le moi n’apparaît point ici. Je sens simplement la traction qu’ils exercent. Je sens objectivement leur exigence. Je les vois se réaliser et en même temps réclamer de se réaliser davantage”.

⁶⁷⁷ COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000, p. 122.

pouco acima, no texto em que ele pretendia erradicar as filosofias da imanência e restaurar a plena objetividade das coisas fora de nós, ao conceder a elas a qualidade de amáveis, odiosas, etc. A consciência se depara, portanto, com o *ser-ele-mesmo* dotado do caráter axiológico.

Da confusão entre refletido e irrefletido, segue-se que a psicologia do amor-próprio acredita que a consciência reflexiva é primeira em relação à consciência espontânea. Crê, além disso, poder encerrar o refletido no inconsciente como um egoísmo original que se dissimularia em todas as nossas ações. Sartre denuncia as incoerências dessa tese, primeiro, porque não é possível admitir uma precedência da reflexão sobre o irrefletido, muito menos ainda aceitar que essa reflexão ocorra num inconsciente. Admitindo-o, restaria explicar, em segundo lugar, como as espontaneidades do irrefletido conciliam-se com os atos da reflexão, já que o espontâneo e o reflexivo excluem-se por princípio.

La Rochefoucauld parece ter se esquecido que a reflexão altera o estado espontâneo: quando o amigo se dá conta na reflexão de que “deve salvar Pierre”, ele se enche de orgulho porque “está a proceder bem” ou fica hesitante, supondo-se seja um caso de afogamento, porque ele próprio se coloca em perigo ao atirar-se no rio para socorrer Pierre. Sartre observa, portanto, que a reflexão imprime uma mácula na espontaneidade, ela envenena (*empoisonnés*) o estado puro em que se encontra de início o desejo. Assim, a psicologia perde de vista a autonomia absoluta do irrefletido, pois a consciência “é uma totalidade que não tem nenhuma necessidade de ser completada (...) o irrefletido tem a prioridade ontológica sobre o refletido para existir e que a reflexão supõe a intervenção de uma consciência de segundo grau”⁶⁷⁸.

Sartre conclui assim que o Ego não reside no inconsciente nem deve ser buscado nas espontaneidades da vida irrefletida. O Ego, sob a forma do *Moi*, somente aparece “com o ato reflexivo e como correlativo noemático de uma intenção reflexiva”⁶⁷⁹. Veremos em seguida, porém, que esse correlativo abrange a totalidade da vida psíquica enquanto síntese dos estados, ações e, de modo facultativo por fim, das qualidades.

⁶⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996, p. 41. “(...) c'est une totalité qui n'a nullement besoin d'être complétée (...) l'irréfléchi a la priorité ontologique sur le réfléchi pour exister et que la réflexion suppose l'intervention d'une conscience du second degré”.

⁶⁷⁹ “(...) avec l'acte réflexif et comme corrélatif noématique d'une intention reflexive” (idem, p. 43).

Se o Ego aparece apenas no nível reflexivo, resulta disso que ele propicia uma unidade sintética aos estados, às ações e qualidades. Sartre reúne no Ego a diversidade da corrente psíquica, e obtém assim revelar a consciência como polo impessoal em oposição a este núcleo que lhe é transcendente por definição. Como nos afirma Sartre, “o ego está *do lado* do psíquico”⁶⁸⁰, ele realiza a síntese perpétua dos estados, das ações e qualidades, e funciona como suporte de todas as predicções possíveis do sujeito.

Enquanto síntese psíquica, o Ego é sempre um transcendente. Convém esclarecê-lo a princípio com relação à ação: o Ego que age acha-se comprometido no mundo, ele é um agente psicofísico, o que é fácil de constatar devido ao resultado concreto decorrente de suas atividades. A ação, com efeito, implica uma intervenção direta sobre as coisas. Mas, para Sartre, esse mesmo caráter objetivo se aplica às operações psíquicas como aquelas da dúvida, do raciocínio, da meditação, etc. Continuamos aí no domínio do transcendente na medida em que tais atos são efetuados na consciência reflexiva.

O que parece óbvio, porém, se complica um pouco mais com relação à transcendência dos estados. Sartre demora-se mais na análise dessa questão, ciente das dificuldades que têm desviado novamente da verdade a psicologia, a qual tende a errar gravemente no que tange à interpretação da relação entre consciência e estado. Diremos, pois, que a razão disso se encontra novamente na confusão dos psicólogos entre refletido e irrefletido. Sartre dá-nos o relato da origem dessa confusão no exemplo abaixo. Antes, cabe mencionar que isso é inerente ao próprio método de que a psicologia em geral se serve para explicar as emoções.

Uma primeira etapa no irrefletido: a consciência experimenta espontaneamente uma série de sentimentos desagradáveis diante de Pierre – repulsão, raiva, cólera, etc. Ela é, digamos, acometida de uma sensação de repugnância que se manifesta instantaneamente em face de Pierre. Deve-se observar, porém, que essa perturbação possui um caráter efêmero e não compromete o futuro, já que a consciência ressen-te-se de desgosto apenas no momento em que vê Pierre, tornando-se mais tranquila depois ao ocupar-se com outras coisas.

A segunda etapa se passa no refletido: nesse nível, a consciência considera o conjunto desses estados, e ocorre-lhe designá-los sinteticamente pelo nome

⁶⁸⁰ “L’Ego est *du côté* du psychique” (idem, p. 55).

de “ódio”. Com isso, ela é levada à proposição “eu odeio Pierre”. Com a reflexão, supõe-se já uma permanência do sentimento de ódio: ela odiou e sempre odiará Pierre.

A terceira etapa implica uma interpretação teórica: a reflexão julga o estado de ódio como imanente à consciência, ela crê que o ódio não se limita às experiências imediatas de repúdio e permeia todas elas como sua *causa eficiente*. Ora, vê-se logo que a reflexão hipostasia o ódio como objeto psíquico, ela opera uma distinção entre ser e aparecer e constitui o ódio como algo motivador de todas as manifestações fugazes de ira que são meras aparições. Daí, a concepção de que o ódio impõe sua existência através de cada *Erlebnis*. A psicologia tende a coisificar assim os estados em objetos permanentes porque para ela é mais cômodo tratar do inerte e traduzir tudo em termos de causalidade mecânica. Para a reflexão psicológica, o ódio habita a consciência à maneira de um objeto imóvel, assim, ela vem convertê-lo numa força psíquica que, supostamente, exerceria uma ação causal sobre a consciência e determinaria os comportamentos dela junto a Pierre.

Aí os resultados que levam o psicólogo a enganar-se acerca dos estados. Eis a ocasião que vários autores aproveitam para retomar a discussão sobre o inconsciente, julgando-se autorizados a separar o estado das aparições, por uma operação de síntese, e elevá-lo ao estatuto de força psíquica inerte que agiria, do lado do corpo, como causa eficiente, e do lado da consciência, como inconsciente. Tudo isso acusa para o fato de que a reflexão leva a psicologia a perder de vista a espontaneidade da consciência, e tal se reflete até mesmo na literatura:

As lutas do ódio contra a moral, a censura, etc., não são elas figuradas como conflito entre forças físicas, ao ponto mesmo de Balzac e a maior parte dos romancistas (às vezes o próprio Proust) aplicarem aos estados o princípio de independência das forças? Toda a psicologia dos estados (e a psicologia não-fenomenológica em geral) é uma psicologia do inerte.⁶⁸¹

Sartre reprova à reflexão teórica a atitude de apreender cada momento particular de repulsa como uma emanção do “ódio” que, segundo ela, é o objeto geral a partir do qual se produz a série dos sentimentos desagradáveis. Sartre chama essa reflexão de “cúmplice” ou “impura”, pois se trata daquela que afirma mais do que

⁶⁸¹ “Les luttes de la haine contre le morale, la censure, etc., ne sont-elles pas figurées comme des conflits de forces physiques, au point même que Balzac e la plupart des romanciers (parfois Proust lui-même) appliquent aux états le principe de l’indépendance des forces? Toute la psychologie des états (et la psychologie non-phénoménologique en général) est une psychologie de l’inerte” (idem, pp. 49-50).

realmente sabe. A reflexão pura, entretanto, desarma o processo ao dar-se conta da instantaneidade das emoções:

A reflexão pura (que, no entanto, não é forçosamente a reflexão fenomenológica) se detém no dado sem levantar pretensões em relação ao futuro. É isso que se pode ver quando alguém, após dizer na cólera: “Eu te detesto”, se compõe e diz: “Não é verdade, eu não te detesto, eu disse isto na cólera.” Vê-se aqui duas reflexões: uma, impura e cúmplice, que opera uma passagem ao infinito sobre o campo e que constitui bruscamente o ódio através da “Erlebnis” como seu objeto transcendente – a outra, pura, simplesmente descritiva, que desarma a consciência irrefletida em lhe mostrando sua instantaneidade.⁶⁸²

A análise dos estados remete por fim à questão da qualidade. Quanto a esta, Sartre acrescenta que se trata de uma unidade “facultativa” dos estados. Isso significa que ela pode desempenhar o papel de intermediária entre os estados e o Ego. A reflexão tende a unificar as diversas manifestações da emoção sob o conceito de disposição psíquica. Essa disposição é o substrato dos estados e sua relação com eles é de atualização. A qualidade é o estado enquanto permanece em potência. Assim são, de acordo com Sartre, “as faltas, as virtudes, os gostos, os talentos, as tendências, os instintos, etc.”⁶⁸³ Tais qualidades são potencialidades que podem ser atualizadas no Ego sob a forma de estados ou ações. Mas o que importa assinalar com tudo isso é que a própria qualidade, enquanto disposição psíquica, está do lado do transcendente. Ela não pode de nenhuma maneira infestar a consciência.

Sartre escreve, em atenção a isso, que a reflexão possui limites de direito e de fato, pois a consciência primeira é irreduzível aos seus estados, ela escapa deles por definição: limita-se a ser *consciência de*, na transitividade intencional que lhe é característica. Sartre quer prevenir para o fato de que a consciência não se identifica com o Ego, de que as manifestações afetivas permanecem sempre transcendentas a ela.

Para prová-lo, ele recorre à noção de *Abschattungen* de Husserl: o Ego, na medida em que tem a existência relegada ao mundo, partilha da dubitabilidade dos objetos cuja aparição se dá por perfis. Isso incide sobre o modo como o Ego se

⁶⁸² “La réflexion pure (qui n’est cependant pas forcément la réflexion phénoménologique) s’en tient au donné sans élever de prétentions vers l’avenir. C’est ce qu’on peut voir quand quelqu’un, après avoir dit dans la colère: ‘Je te déteste’, se reprend et dit: ‘Ce n’est pas vrai, je ne te déteste pas, je dis ça dans la colère’. On voit ici deux réflexions: l’une, impure et complice, qui opère un passage à l’infini sur le champ et qui constitue brusquement la haine à travers l’‘Erlebnis’ comme son objet transcendant, - l’autre, pure, simplement descriptive, qui désarme la conscience irréfléchie en lui rendant son instantanéité” (idem, p. 48).

⁶⁸³ “(...) les défauts, les vertus, les goûts, les talents, les tendances, les instintos, etc.” (idem, p. 54).

fenomenaliza diante da consciência, ele se mostra parcialmente porque está fora e “a natureza mesma de sua existência implica sua dubitabilidade”⁶⁸⁴. É precisamente por esse motivo que a reflexão impura volta-se para uma esfera de evidências inadequadas, haja vista que ela atinge apenas um esboço do Ego a cada vez.

Que o *Moi* se perfila diante da consciência, mostra-o suficientemente o fato de que não é possível ter dele uma intuição plena senão na medida em que ele se incorpora ao estado atual. Não temo-lo sob o olhar senão quando ele se converte num afeto em particular: no amor, na ira, no ciúme, etc. O *Moi* mostra-se unilateralmente, na medida em que está integrado à cadeia em curso de seus estados afetivos. Assim, cada estado desses revela uma face do Ego, e sua transcendência proíbe que se possa apreendê-lo em bloco. E se fazemos recurso à relação forma-fundo da psicologia da *Gestalt*, vemos ainda que o estado não representa senão um espectro do horizonte que lhe faz fundo. O Ego é esse horizonte: a maior parte dele permanece nos bastidores. Sartre se apoia na terminologia husserliana ao caracterizá-lo como unidade noemática: o Ego só exhibe uma parcela de si por vez e, na medida em que está presente à intuição, já supõe uma série de intenções vazias (estados inatuais) que prolongam-se indefinidamente para além dele. Assim, ele “participa do caráter duvidoso de toda transcendência”⁶⁸⁵.

Essa dubitabilidade é que não raro nos faz enganar sobre nossos sentimentos: julgávamos odiar quando, na verdade, tratava-se apenas de uma antipatia momentânea. O Ego é o transcendente mais íntimo da consciência – isso não concorre, porém, para obtermos dele uma evidência plena, pois a própria intimidade impede que possamos tê-lo integralmente sob o olhar da intuição. Diz Sartre que o Ego é bem “exatamente a interioridade da consciência refletida contemplada pela consciência reflexiva”⁶⁸⁶. Mas é essa proximidade mesma que interdiz qualquer exatidão quanto ao seu conhecimento, pois a interioridade é antes *vivida* do que conhecida. A interioridade, na medida em que é a condição da contemplação, furta-se por sua vez de ser ela-própria o objeto contemplado. Assim, o que Sartre invoca aqui sob o nome de consciência refletida não passa de uma “projeção degradada da interioridade”⁶⁸⁷.

⁶⁸⁴ “(...) la nature même de son existence implique sa ‘dubitabilité’” (idem, p. 48).

⁶⁸⁵ “Cette totalité transcendante participe au caractère douteux de toute transcendence” (idem, p. 58).

⁶⁸⁶ “C’est très exactement l’intériorité de la conscience réfléchie, contemplée par la conscience réflexive” (idem, p. 65).

⁶⁸⁷ “(...) la projection dégradée de l’intériorité” (idem, p. 67).

O *Moi*, portanto, permanece desconhecido na medida em que só dispomos, para conhecê-lo, de processos de objetivação (observação, análise, aproximação) que acabam por convertê-lo numa interioridade bastarda. Os processos de objetivação aplicam-se bem aos transcendentais não-íntimos, às coisas materiais, mas no caso do *Moi* revelam-se absolutamente ineficazes. E disso se segue que a introspecção é contraditória em si mesma, pois ela não fornece senão uma ilusão de interioridade, ela oferece tudo e, ao mesmo tempo, nada. O *Moi*

é muito presente para que se possa tomar sobre ele um ponto de vista verdadeiramente exterior. Se nos afastamos para tomar o campo de visão, ele nos acompanha nesse recuo. Ele é infinitamente próximo e eu não posso contorná-lo (...) seria vão eu me endereçar ao *Moi* diretamente e aproveitar sua intimidade para conhecê-lo. Pois é ele, ao contrário, que nos barra a via. Assim, “bem se conhecer”, é fatalmente tomar sobre si o ponto de vista do outro, isto é, um ponto de vista forçosamente falso⁶⁸⁸.

O Ego desvanece mal procuramos captá-lo numa intuição reflexiva. Daí o paradoxo que Sartre levanta contra a possibilidade de uma introspecção adequada.

Enfim, o que impede radicalmente de adquirir reais conhecimentos sobre o Ego, é a forma toda especial com a qual ele se oferece à consciência reflexiva. Com efeito, o Ego não aparece nunca senão quando não é olhado. É preciso que o olhar reflexivo se fixe sobre a *Erlebnis*, enquanto que ela emana do estado. Então, atrás do estado, no horizonte, o Ego aparece. Portanto, ele não é jamais visto senão “pelo rabo do olho”. Desde que eu volte meu olhar para ele e queira atingi-lo sem passar pela *Erlebnis* e pelo estado, ele desvanece. Com efeito, buscando apreendê-lo por si mesmo como objeto direto de minha consciência, eu volto a cair no plano irrefletido e o Ego desaparece com o ato reflexivo.⁶⁸⁹

O conjunto dessas análises traz à tona, em seguida, o problema da constituição das emoções. E parece logo exequível considerá-lo nos termos do cogito pré-reflexivo aqui delineados. Sartre, porém, reserva a questão para tema de um novo

⁶⁸⁸ “(...) est trop présent pour qu’on puisse prendre sur lui un point de vue vraiment extérieur. Si l’on se retire pour prendre du champ, il nous accompagne dans ce recul. Il est infiniment proche et je ne puis en faire le tour (...) il serait vain de m’adresser au *Moi* directement et d’essayer de profiter de son intimité pour le connaître. Car c’est elle, au contraire, qui nous barre la route. Ainsi, ‘bien se connaître’, c’est fatalement prendre sur soi le point de vue d’autrui, c’est-à-dire un point de vue forcément faux” (idem, pp. 68-69).

⁶⁸⁹ “Enfin, ce qui empêche radicalement d’acquérir de réelles connaissances sur l’Ego, c’est la façon toute spéciale dont il se donne à la conscience réflexive. En effet, l’Ego n’apparaît jamais que lorsqu’on ne le regarde pas. Il faut que le regard réflexif se fixe sur l’*Erlebnis*, en tant qu’elle émane de l’état. Alors, derrière l’état, à l’horizon, l’Ego paraît. Il n’est donc jamais vu que ‘du coin de l’œil’. Dès que je tourne mon regard vers lui et que je veux l’atteindre sans passer l’*Erlebnis* et l’état, il s’évanouit. C’est qu’en effet en cherchant à saisir direct de ma conscience, je retombe sur le plan irrefléchi et l’Ego disparaît avec l’acte réflexif” (idem, p. 70).

artigo psicológico no qual trata diretamente do sentido das emoções. Alguns aspectos de sua teoria, contudo, são antecipados pela “*Transcendência do Ego*”, onde há ensejo de introduzir a ideia de “produção poética” que Sartre utiliza para referir-se à capacidade do Ego de criar *ex nihilo* seus estados. Assistia-nos no entendimento disso a questão da qualidade, que dissemos atrás ser aquilo que qualifica o *Moi*, como disposição psíquica “em potência” passível de atualizar-se numa sucessão de estados como, por exemplo, raiva, rancor, aversão, etc. Essa sucessão, reunida pela consciência reflexiva pela rubrica “ódio”, permite-nos ter acesso, via reflexão, a uma das qualidades possíveis do Ego.

Pois bem, argumenta Sartre, embora o Ego *seja* isto que ele produz, o agregado das qualidades não constitui sua matéria componente. O Ego, pelo contrário, atualiza-se por criação, ele “mantém suas qualidades por uma verdadeira criação contínua (...) o Ego é criador de seus estados e sustenta suas qualidades na existência por um tipo de espontaneidade conservadora”⁶⁹⁰. No entanto, a verdadeira espontaneidade pertence sempre à consciência irrefletida de quem o Ego herda seu poder criador. A iniciativa é da consciência que

projeta sua própria espontaneidade no objeto Ego para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário. Só que esta espontaneidade, *representada e hipostasiada* em um objeto, torna-se uma espontaneidade bastarda e degradada, que conserva magicamente sua potência criadora ao tornar-se passiva⁶⁹¹.

Por intermédio da consciência, o Ego adquire a capacidade de engendrar seus estados. Todavia, esse poder degrada-se e torna-se passivo no nível do *Moi*. Em virtude disso, o Ego é suscetível de ser afetado pela própria emoção que produz, ele é enfeitiçado pela emoção e sofre o efeito dos eventos exteriores, ao passo que a imanência absoluta da consciência permite-lhe escapar das opressões do mundo porque “ela é causa de si”⁶⁹² e não pode ser limitada senão por si mesma.

A alusão à ideia de “conservação mágica” ou “enfeitiçamento” adianta já algumas concepções sobre a emoção que, como dissemos, Sartre viria a desenvolver depois no seu “*Esboço de uma teoria das emoções*”. Este trabalho amplia o exame da

⁶⁹⁰ “(...) l’Ego maintient ses qualités par une véritable création continuée (...) L’Ego est créateur de ses états et soutient ses qualités dans l’existence par une sorte de spontanéité conservatrice” (idem, pp. 60-61).

⁶⁹¹ “(...) projette sa propre spontanéité dans l’objet Ego pour lui conférer le pouvoir créateur qui lui est absolument nécessaire. Seulement cette spontanéité, *représentée et hypostasiée* dans un objet, devient une spontanéité bâtarde et dégradée, qui conserve magiquement sa puissance créatrice tout en devenant passive” (idem, pp. 63-64).

⁶⁹² “(...) elle est cause de soi” (idem, p. 64).

ação já iniciado, mas, desta vez, sob a perspectiva única da espontaneidade afetiva. Por isso, é importante apresentá-lo aqui de maneira concisa. Costuma-se interpretar a emoção geralmente em termos finalistas. Pelo menos, esse é o caminho para o qual tenderam psicólogos como Janet, Lewin, Dembo e Guillaume, citados no *Esboço*.

Diante de uma coisa assustadora, a mudança da consciência para “aterrorizada” atende a uma urgência: evitar o perigo. O medo ou o susto são uma forma de resposta instantânea à situação. A emoção possui um caráter funcional. Sartre discute esse último aspecto a partir da teoria das *condutas de fracasso* de Janet. Nessa teoria, entra em linha de conta o princípio de que a emoção é uma conduta. Mas Janet acrescenta que é uma conduta menos adaptada em relação à circunstância, e que, por esse motivo, trata-se de uma conduta inferior. Ele sustém essa tese apoiando-se na observação do comportamento de seus pacientes. Cita o caso, por exemplo, de histéricos que tinham algo para lhe confessar, mas que não conseguiam fazê-lo e, sentindo-se aparentemente culpados, desatavam em prantos ou irrompiam numa crise de soluços.

Esses pacientes viam-se na obrigação de confessar, a confissão impunha-se a eles como um “dever”. Mas, como não estavam em condições de assumir a conduta superior, como viam-se incapazes de adotá-la, recorriam à *conduta de fracasso* para desculpar-se, diante de Janet, por não estarem cooperando com o tratamento. Permite diagnóstico semelhante também o caso da moça que dá entrada no hospital queixando-se de fortes acessos emocionais que haviam se repetido por vários dias. Por fim, ela conta sobre a recente doença de seu pai e admite que a ideia de ter de cuidar dele parece-lhe insuportável. Com a conduta inferior, ela vê-se eximida da responsabilidade e atrai a atenção para si porque, supostamente, está doente também e precisa de “cuidados”.

As condutas de fracasso são a alternativa disponível quando a razão não se mostra capaz de solucionar o problema. Numa discussão, por exemplo, ficamos irritados e partimos para o insulto quando nossos argumentos esgotam ou se revelam falhos. Enfim, parece receber ampla confirmação da experiência que: “Quando a tarefa é muito difícil e não podemos manter a conduta superior que se adaptaria a ela, a energia psíquica liberada se consome por outro caminho: seguimos uma conduta inferior, que exige uma tensão psicológica menor”⁶⁹³.

⁶⁹³ SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann Paris, 1963, p. 23. “Quand la tâche est trop difficile et que nous ne pouvons tenir la conduite supérieure qui s’y adapterait, l’énergie

Janet tendia a interpretar esses casos, porém, em termos fisiológicos reducionistas: a emoção é disparada automaticamente pelo corpo para cumprir sua função. A teoria de Janet oscila entre o finalismo e um mecanicismo de princípio que lembra bastante as teses behavioristas. O mesmo acontece com a psicanálise, que levanta a questão da significação funcional das emoções, mas acaba por inseri-la num contexto teórico orientado pela ideia de “inconsciente”. Dentre essas contribuições, que Sartre rejeita, pelo menos se excetua o finalismo cuja noção fornece a chave para uma análise correta do sentido das emoções.

podemos conceber que a conduta emocional não é de modo algum uma desordem: é um sistema organizado de meios que visam a um fim. E esse sistema é *chamado* para mascarar, substituir, rechaçar uma conduta que não se pode ou não se quer assumir. Ao mesmo tempo, a explicação da diversidade das emoções se torna fácil: elas representam, cada qual, um meio diferente de eludir uma dificuldade: são uma escapatória particular, uma trapaça especial”⁶⁹⁴.

Fica claro em Janet que o doente se joga na conduta de fracasso *para* substituir com ela a conduta superior. E o *para* acerta com o fato: o paciente se põe a chorar, precisamente, para não ter de fazer a confissão; a moça para não ter de ser enfermeira de seu pai; a cólera aparece como um meio de romper a tensão, é uma solução grosseira para o problema no qual estamos enrolados e que nos pressiona, etc. A emoção acha-se imbuída de uma significação finalista, ela atende aos propósitos imediatos do sujeito. O apelo à conduta inferior decorre da finalidade dessa conduta, e a consciência posiciona de maneira não-reflexiva esse recurso, ela emociona-se *para emocionar o mundo* e torná-lo solidário com os seus interesses. E a gente atina com isso que a emoção é, de fato, uma conduta.

A emoção é uma maneira de intervir na realidade. Nesse aspecto, ela equipara-se à ação reflexiva, com a diferença de que esta calcula, pondera, raciocina, ao passo que para a emoção importa menos racionalizar do que “alterar” o sentido do mundo. A consciência se deixa emocionar pelas coisas porque interessa-lhe desencadear nelas uma “metamorfose” do ponto de vista qualitativo. Convém esclarecer, porém, que essa mudança é desejada pela consciência espontânea de modo não-posicional, isto é, no

psychique libérée se dépense par un autre chemin: on tient une conduite inférieure, qui nécessite une tension psychologique moindre”.

⁶⁹⁴ “(...) nous pouvons concevoir que la conduite émotionnelle n’est nullement un désordre: c’est un système organisé de moyens qui visent une fin. Et ce système est *appelé* pour masquer, remplacer, repousser une conduite qu’on ne peut ou qu’on ne veut pas tenir. Du même coup, l’explication de la diversité des émotions devient facile: elles représentent, chacune, un moyen différent d’échapper à une difficulté, un échappatoire particulier, une tricherie spéciale” (idem, p. 27).

nível do irrefletido. Porque não se trata de nenhum inconsciente, a consciência é consciência não-tética de si durante toda a manifestação da emoção.

A consciência que se afeta dos sentimentos não tematiza ainda a respeito do que sente, ela simplesmente deixa-se enfeitiçar pela própria emoção para transformar junto com ela toda a fisionomia do mundo. E durante essa transformação, nada se perde da objetividade da coisa externa, o irrefletido não torna-se absorto em si mesmo, como supuseram alguns psicólogos. A consciência faz-se emocionada enquanto consciência de alguma coisa. Sua emoção assim é coextensiva à coisa e impregna-lhe de um caráter afetivo em conformidade com a natureza de sua ação sobre ela. A consciência que tem medo foge. Sua fuga, porém, é uma fuga diante *do* objeto que aterroriza, é uma resposta dela a essa qualidade “aterrorizante”. Sartre observa que a emoção é sempre uma modalidade intencional e uma maneira de *ser-no-mundo*, dessa forma, ela se alimenta do objeto que é “seu tema, sua razão de ser. (...) Em uma palavra, o sujeito emocionado e o objeto emocionante estão unidos numa síntese indissolúvel. A emoção é uma certa maneira de apreender o mundo”⁶⁹⁵.

Há de se convir, pois, que na emoção a consciência estabelece uma nova relação com o mundo. É uma relação que Sartre chama “mágica”, é um faz-de-conta em particular, uma conduta que se subtrai à racionalidade para reagir aos impasses da vida prática por outra via que não a da sensatez. A consciência se escolhe emocionada para seguir por um caminho alternativo, desviando-se do ordinário. Tal se passa, por exemplo, com a consciência que desmaia diante de um animal feroz. O desmaio é ainda um meio que a consciência emprega para fugir da ameaça. É um modo de evasão, embora, considerado racionalmente, não mostre nenhuma eficácia no sentido de eliminar o perigo. Justo por esse motivo, trata-se de uma conduta mágica. “Assim nos aparece o verdadeiro sentido do medo: é uma consciência que visa a negar, através de uma conduta mágica, um objeto do mundo exterior, e que irá ao ponto de aniquilar-se para aniquilar o objeto com ela”⁶⁹⁶.

Sem refletir, a consciência simplesmente refugia-se em si mesma para esquivar-se das adversidades que lhe são impostas pelo mundo. Nessa evasão, não há consideração racional dos meios, a conduta busca furtar-se aos encadeamentos

⁶⁹⁵ “(...) son thème, sa raison d’être (...) En un mot le sujet ému et l’objet émouvant sont unis dans une synthèse indissoluble. L’émotion est une certaine manière d’appréhender le monde” (idem, p. 39).

⁶⁹⁶ “Ainsi le véritable sens de la peur nous apparaît: c’est une conscience que vise à nier, à travers une conduite magique, un objet du monde extérieur et qui ira jusqu’au s’anéantir, pour anéantir l’objet avec elle” (idem, p. 46).

deterministas da natureza como se a solução do conflito fosse-lhe dada num passe de mágica. E, desse modo, “a consciência precipita-se no mundo mágico da emoção, precipita-se por inteiro, degradando-se”⁶⁹⁷. O sentido da atitude encantatória, como vemos, relaciona-se com a modificação de sentido das coisas. “A captura de um objeto sendo impossível ou engendrando uma tensão insustentável, a consciência capta-o ou tenta captá-lo de outro modo, ela transforma-se precisamente para transformar o objeto”⁶⁹⁸. A consciência limita-se a responder assim quando se vê acuada pelas tensões da vida cotidiana, quando o mundo se impõe a ela como um meio hostil, difícil, inóspito, e ela se vê enredada na urgência das tarefas, compromissos, horários. Quando tudo parece insuportável, e nos vemos enlaçados pelo nó górdio das tarefas impossíveis de resolver, é a emoção que nos acode como uma luz no fim do túnel.

Com a emoção, a consciência pode insinuar-se no mundo tal qual uma feiticeira, refratária à série das causalidades, e pode ordenar magicamente os fatos para suportar viver o que parece insuportável. A estrutura emocional é esse enfeitiçamento da situação para torná-la compatível com a consciência que busca contornar pela magia as dificuldades da vida. Dessa descrição, sobressai assim que a emoção se assemelha a um “surto”, o que quer dizer: um surto que acomete a consciência diante das situações que se lhe deparam tensas, difíceis, insustentáveis. O distúrbio emocional se estende ao físico – vermelhidão, suor, mãos geladas, tremedeira, superexcitação, lágrimas – e tudo isso tem o poder de difundir-se pelos arredores e emprestar-lhes magia, encantamento, para a consciência furtar-se ao encadeamento determinista das coisas. Ela se deixa apoderar pelo próprio feitiço para desatar os nós que lhe prendem. E, desse modo, resolve o mundo em termos de magia, ela infunde essa atmosfera mágica sobre as coisas para evadir-se da racionalidade, para diminuir as fronteiras entre real e irreal.

Essa tese recebe plena corroboração dos exemplos que Sartre enumera: assim numa emoção positiva, como a alegria, entra em jogo uma impaciência, uma inquietação, pois a consciência *está prestes* a fruir algo agradável, e o júbilo mostra-se uma maneira de ela já antecipar esse prazer. O homem de negócios que se vê na falência, na ruína, por outro lado, recolhe-se num estado de abatimento, de desalento, a fim de ver-se desobrigado de continuar com sua rotina na pobreza, ele não pode

⁶⁹⁷ “(...) la conscience se précipite dans le monde magique de l’émotion, elle s’y précipite tout entière en se dégradant” (idem, p. 53).

⁶⁹⁸ “(...) la saisie d’un objet étant impossible ou engendrant une tension insoutenable, la conscience le saisit ou tente de le saisir autrement, c’est-à-dire qu’elle se transforme précisément pour transformer l’objet” (idem, p. 43).

suportar sua situação senão modificando sua relação com o meio que lhe cerca. “Ou, dito de outro modo, por não poder e querer realizar os atos que projetávamos, fazemos de modo que o universo nada mais exija de nós. Para tanto podemos apenas agir sobre nós mesmos, *ficar na penumbra*”⁶⁹⁹.

E Sartre retorna aos pacientes de Janet para apontar neles certa atitude de *má-fé* quanto à omissão dos fatos que eles deviam confessar. O choro seria a intervenção mágica sobre aquela situação que lhes constrangia.

Assim a paciente livrou-se do sentimento penoso de que o ato estava em seu poder, de que tinha a liberdade de fazê-lo ou não. A crise emocional é aqui abandono de responsabilidade. Há exagero mágico das dificuldades do mundo. Este (...) aparece como injusto ou hostil porque exige muito de nós, isto é, mais do que é humanamente possível lhe dar. A emoção de tristeza (...) é então comédia mágica de impotência, a paciente assemelha-se àquelas empregadas que, após terem introduzido ladrões na casa do patrão, se fazem atar por eles, para que vejam bem que elas não podiam impedir esse roubo. Só que aqui a paciente ata-se a si mesma por inúmeros laços tênues⁷⁰⁰.

Mas Sartre observa que se trata aqui não somente da liberdade de escolher a emoção, mas que a consciência torna-se vítima de sua própria trapaça. “Se a emoção é um jogo, é um jogo no qual acreditamos”⁷⁰¹. A consciência cai na própria armadilha porque a emoção surge acompanhada de crença. Se a consciência, portanto, interpreta um papel na emoção, ocorre-lhe acreditar na própria farsa e padecer seus efeitos. Assim o medo nos impele a fugir cada vez para mais longe: é a crença na ameaça que reforça a fuga. “A consciência não se limita a projetar significações afetivas no mundo que a cerca: ela vive o mundo novo que acaba de constituir”⁷⁰². Veremos melhor essa questão da crença na seção que reservamos para o problema da má-fé.

III – Algumas breves considerações sobre a *epoché*

⁶⁹⁹ “Autrement dit, faute de pouvoir et de vouloir accomplir les actes que nous projetions, nous faisons en sorte que l’univers n’exige plus rien de nous. Nous ne pouvons pour cela qu’agir sur nous-mêmes, que nous ‘mettre en veullease’ (idem, p. 47).

⁷⁰⁰ “Ainsi le malade s’est-il délivré du sentiment pénible que l’acte était *en son pouvoir*, qu’il était libre de le faire ou non. La crise émotionnelle est ici abandon de responsabilité. Il y a exagération magique des difficultés du monde. Celui-ci (...) apparaît comme injuste et hostile, parce qu’il exige *trop* de nous, c’est-à-dire plus qu’il n’est possible humainement de lui donner. L’émotion de tristesse (...) est donc comédie magique d’impuissance, le malade ressemble à ces domestiques qui, après avoir introduit des voleurs chez leur maître se font ligoter par eux, pour qu’on voie bien qu’ils ne pouvaient pas empêcher ce vol. Seulement ici, le malade se ligote lui-même par mille liens ténus” (idem, p. 48).

⁷⁰¹ “Si l’émotion est un jeu c’est un jeu auquel nous croyons” (idem, p. 44).

⁷⁰² “La conscience ne se borne pas à projeter des significations affectives sur le monde qui l’entoure: elle *vit* le monde nouveau qu’elle vient de constituer” (idem, p. 53).

Sartre deu-se licença ainda de propor, a partir do conjunto dessas considerações, um novo significado para a *epoché*. Ele não se contenta com as descrições de Husserl porque lhe ocorre concluir, a rigor, que a atitude natural é perfeitamente coerente e não há suficiente motivação psicológica que incitasse o indivíduo a praticar a “suspensão” a não ser por um verdadeiro *milagre*. Desse ponto de vista, parece lícito sugerir que a *epoché* é uma operação gratuita que não encontra justificativa senão no contexto científico – enquanto procedimento metodológico obtido depois de um longo estudo.

Sartre não acolhe essa concepção que lhe soa por demais intelectualista. Ele se julga, pois, dispensado de adotar o método de redução na medida em que busca converter os problemas da fenomenologia em problemas existenciais. E, nesse aspecto, a noção de angústia vem-lhe a propósito para definir a *epoché*. A consciência identifica-se com a angústia e a *epoché* desde que, na sua esfera originária, ela já está “suspensa” no vazio, desde que ela própria já é um “parêntese” grifado na estrutura do ser.

E assim a *epoché* identifica-se com a própria condição humana. A consciência aprisiona-se nas ocupações da vida natural justamente para escapar a essa condição. Ela tende a iludir-se de que o Ego habita a subjetividade para tentar mascarar o vazio que lhe infesta. Do que decorre que a atitude natural tem sempre um caráter de fuga, de *alienação* de si. “(...) a atitude natural aparece inteiramente como um esforço que a consciência faz para escapar de si mesma em se projetando no Moi e em se absorvendo aí”⁷⁰³.

Não é preciso operar a redução, portanto, já que é a *epoché* que se apodera da consciência sob o modo da angústia. Daí, nossa relutância, nossa resistência em praticar a *epoché* e a tendência de deixar-nos absorver pela atitude natural. E tudo acontece como se o “eu” fosse precisamente o escudo contra esse nada que não faz senão nos angustiar. A consciência vê-se condenada a fugir perpetuamente de seu próprio nada, ela não pode tolerar seu vazio e busca fundir-se com o “eu” para persuadir-se de que possui uma identidade, uma essência. Por essa razão, “tudo se passa como se a consciência constituísse o Ego como uma falsa representação dela mesma,

⁷⁰³ SARTRE, Jean-Paul. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996, p. 83. “(...) ‘l’attitude naturelle’ apparaît tout entière comme un effort que la conscience fait pour s’échapper à elle-même en se projetant dans le Moi et s’y absorbant”.

como se ela se hipnotizasse pelo Ego (...) como se fizesse dele sua salvaguarda e sua lei”⁷⁰⁴.

1.3 – A intencionalidade como prova ontológica

A tese da *Transcendência do Ego* caminha já rumo à constituição de uma ontologia. Com a radicalização do princípio de intencionalidade, a consciência fica liberada e purificada da presença do Ego. Assim, ela não tem mais feições, o modo de ser que lhe toca mais propriamente é o da impessoalidade. A consciência se esgota em ser consciência, ela não poupa nada de si ao transcender-se na direção do mundo. Daqui em diante, Sartre espera que a subjetividade possa recobrar enfim sua translucidez originária, opondo-se à espessura de ser típica do objeto transcendente.

Então, será inevitável concluir: a consciência vem se anunciar a nós como um “vazio”, como um “nada”, já que a totalidade dos objetos físicos e psíquicos está fora, e ela vê-se desprovida inclusive de seu próprio “eu”. Mas isso, afinal, não acaba por constituir uma ameaça à ontologia? Não seria isso, afinal de contas, uma espécie de anti-ontologia? Sartre não comprometeria aí a possibilidade mesmo de investigar o ser, deixando-a desabar num absurdo nada? Ora, pois – não necessariamente – uma vez que o *nada* da consciência, pelo contrário, é exatamente *tudo*. Esse nada é tudo porque a consciência é justamente consciência *de todos os objetos*.

A obtenção de tais resultados permite a Sartre tirar uma *prova ontológica* proveniente do cogito pré-reflexivo. Devido ao “pré”, que permanece sempre anterior à reflexão, é possível demonstrar que a consciência “é um vazio total (uma vez que o mundo inteiro está fora dela)”⁷⁰⁵. Onde se trata, portanto, do *modo de ser* que lhe é mais próprio. Sendo, a consciência é sempre uma transcendência que, por sua vez, implica uma negação. Transcendência – porque sua estrutura constitutiva é a relação a algo transcendente. Negação – porque “ser consciência de alguma coisa é estar em face de uma presença concreta e plena que *não é* a consciência”⁷⁰⁶. A negação consiste

⁷⁰⁴ “Tout se passé donc comme si la conscience constituait l’Ego comme une fausse représentation d’elle-même, comme si elle s’hypnotisait sur cet Ego (...) comme si elle en faisait sa sauvegarde et sa loi” (idem, p. 82). Nesse tópico, antecipamos já algumas considerações sobre o terceiro referencial.

⁷⁰⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 23. “(...) est un vide total (puisque le monde entier est en dehors d’elle”.

⁷⁰⁶ “(...) être conscience de quelque chose c’est être en face d’une présence concrète et pleine qui *n’est pas* la conscience” (idem, p. 27).

precisamente neste caráter fundamental definido pelo *não é*. A consciência já “nasce tendo por correlato um ser que ela não é”⁷⁰⁷.

Devido aos dados em questão, vê-se na intencionalidade logo uma prova privilegiada da existência do mundo. O correlato é sempre um objeto que *reside em si*. A subjetividade não poderia sair dela mesma para colocar a existência de tal objeto. É preciso, pois, recusar a concepção de que as coisas estão na consciência, sequer a título de síntese ou representação. Caso contrário, seríamos forçados a admitir que este centro de opacidade, que é a natureza inteira, constitui apenas uma matéria impressional subjetiva. A consciência perderia, então, sua translucidez, sua leveza, para carregar todo o peso do mundo. E logo, como definir depois seu ser se não há mais distinção entre ela e o conjunto de todos os outros seres? Como diz Sartre,

Uma mesa não está na consciência (...) ela está no espaço, ao lado da janela, etc. A existência da mesa, com efeito, é um centro de opacidade para a consciência; seria preciso um processo infinito para inventariar o conteúdo total de uma coisa. Introduzir essa opacidade na consciência seria levar ao infinito o inventário que ela pode fazer de si mesma, seria fazer da consciência uma coisa e recusar o *cogito*⁷⁰⁸.

A consciência, portanto, é sempre *posicional* de algum existente. Não há intenção atual nela que não esteja dirigida para o exterior, que não encontre uma mesa, uma taça, uma árvore, um maço de cigarros, etc. Sartre visa restabelecer a verdadeira relação da consciência com o mundo. Para efetua-lo, porém, a filosofia deve se desembaraçar primeiro daquelas teorias que identificam a *aparência* com o *aparecer* e que recaem assim no velho *esse est percipi* (ser é ser percebido) de Berkeley. E quando se concede, assim, um primado à atitude epistemológica, o objeto passa a ser assimilado ao conhecimento, não se diferencia mais do ato de apreensão intelectual dele.

Acontece com a concepção acima não parecer minimamente satisfatória, do ponto de vista ontológico, já que perde de vista tanto a transcendência quanto a negação como *modos de ser* do conhecimento. “A mesa está diante do conhecimento e não poderia ser assimilada a ele, senão ela seria consciência, isto é, pura imanência, e se

⁷⁰⁷ “(...) naît portée sur un être qui n’est pas elle” (idem, p. 28).

⁷⁰⁸ “Une table n’est pas dans la conscience (...) Une table est dans l’espace, à côté de la fenêtre, etc. L’existence de la table, en effet, est un centre d’opacité pour la conscience; il faudrait un procès infini pour inventorier le contenu total d’une chose. Introduire cette opacité dans la conscience, ce serait renvoyer à l’infini l’inventaire qu’elle peut dresser d’elle-même, faire de la conscience une chose et refuser le *cogito*” (idem, pp. 17-18).

desvaneceria *como mesa*”⁷⁰⁹. A fórmula de Berkeley, por esse motivo, deixa de levar em consideração a natureza do ser do *percepi* e aquela do ser do *percipere*. Ela ignora a dupla *transfenomenalidade* do ser: do ser dos objetos, por um lado, e do ser da consciência, por outro.

Na medida em que o fenômeno escapa de ser todo convertido em aparência, Sartre mostra tratar-se, com efeito, de um ser transfenomenal, o que quer dizer que ele não pode, por isso, ser reduzido à série de suas aparições. A transfenomenalidade exige, em suma, “que o ser disto que *aparece* não existe *somente* enquanto ele aparece. O ser transfenomenal disto que *é para a consciência* é ele mesmo em si.”⁷¹⁰. O que significa, no entanto, dizer que o fenômeno é *em si*? Nada de outro que dizer que ele existe independentemente da aparição, que ele é irredutível ao *percipere*. Quando ele *desaparece*, portanto, nada perde de seu ser⁷¹¹.

Com as aquisições de Husserl e Heidegger, a filosofia se viu livre, de repente, de uma porção de dualismos antes utilizada para se referir ao ser dos fenômenos. Agora, ela não precisa distinguir mais entre ser e aparecer, nem recorrer à hipótese kantiana de “númeno”, supondo haver um absoluto por trás do fenômeno, um tipo de *coisa em si* dissimulada do olhar da intuição. Para Sartre, devemos tomar cada aparição do existente como já sendo o existente. Nenhuma das aparições é privilegiada nem “indica algo *por detrás* dela. Designa a si mesma e a série total”⁷¹². Isso elimina, ademais, outros dualismos como aqueles entre *essência* e *existência*, *potência* e *ato*.

O fenômeno, nesse caso, está sempre em ato. Na medida em que aparece, ele já é tudo o que pode ser. Sua essência, além disso, não se esconde por trás da aparência dele. A essência se manifesta já incrustada na existência como a *razão de ser* que rege as suas aparições. Por esse motivo, o fenômeno não indica por detrás dele algo oculto que fosse seu ser ou sua essência. “O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela *como é*. Pode ser estudado e descrito como tal, porque é *absolutamente indicativo de si mesmo*”⁷¹³.

⁷⁰⁹ “La table est devant la connaissance et ne saurait être assimilée à la connaissance qu’on en prend, sinon elle serait conscience, c’est-à-dire pure immanence, et elle s’évanouirait *comme table*” (idem, p. 24).

⁷¹⁰ “(...) que l’être de ce qui *apparaît* n’existe pas *seulement* en tant qu’il apparaît. L’être transphénoménal de ce qui est *pour la conscience* est lui-même en soi”. (idem, p. 29).

⁷¹¹ Como Sartre ressalta: a ausência também indica o ser, porque é sempre ausência sob um fundo de presença. Ademais, “(...) il serait impossible, par exemple, de définir l’être comme une *présence* – puisque l’*absence* dévoile aussi l’être, puisque ne pas être *là*, c’est encore être” (idem, p. 15).

⁷¹² “(...) elle n’indique rien qui soit *derrière elle*: elle indique elle-même et la série totale” (idem, p. 11).

⁷¹³ “Ce qu’il est, il l’est absolument, car il se dévoile *comme il est*. Le phénomène peut être étudié et décrit en tant que tel, car il est *absolument indicatif de lui-même*” (idem, p. 12).

Há um novo tipo de dualismo, porém, que se impõe depois que abolimos os últimos acima. Esse se coaduna com a noção de *Abschattungen* de Husserl. Para Sartre, o modo de exibição por esboços expressa outra forma de dualismo entre finito e infinito. A aparição atual do fenômeno é finita, mas deixa supor uma sucessão infinita de aparições inatuais possíveis que ficam como horizonte de fundo. Isso não atrapalha, porém, de vermos garantida a objetividade de cada aparição. A consciência pode adotar uma infinidade de pontos de vista sobre o fenômeno. Contudo, ela pode transcender cada aparição individual deste para apreender o sentido do seu ser⁷¹⁴. Sua propriedade fundamental, descrita como *ôntico-ontológica*, por Heidegger, e como *intuição eidética*, por Husserl, consiste em ultrapassar a aparição presente rumo ao sentido total da série. Chamemos tal sentido de ser, de essência, de qualquer maneira, estamos nos referindo a um todo organizado, à “razão da série de aparições” que revelam o fenômeno-objeto.

No contexto acima, “ser” é a condição que permite ao existente se manifestar ao longo de tais aparições. Sartre retorna à designação “em-si” toda vez que se refere ao sentido desse ser. O *Em-si* é o tipo de caráter que constitui sua transfenomenalidade. Listemos, pois, os atributos fundamentais do ser-em-si:

1 – O Em-si não pode ser pensado como criado ou como continuamente recriado por uma subjetividade, nem mesmo divina. Pois se fosse sempre recriado, ele iria fundir-se com tal subjetividade ou, no caso de ter sido criado, iria reivindicar depois sua existência contra o criador, afirmando-se como ser. Conclui-se: o Em-si é sua própria sustentação. “Em certo sentido, mesmo se o ser-em-si houvesse sido criado, ele seria *inexplicável* pela criação, pois ele retoma seu ser para além desta. Isso equivale a dizer que o ser é incriado”⁷¹⁵.

2 – O Em-si escapa de ser definido por noções antropomórficas como atividade, passividade, afirmação, negação, possível, impossível, as quais sugerem as ideias de conduta, instrumento, projeto, disposição de meios com vistas a um fim, etc. – noções, afinal, que só podem ser atribuídas a um ser do caráter do homem. Quando levadas para o âmbito do ser em-si, não fazem sentido algum.

3 – O Em-si não pode tomar nenhuma distância de si a si mesmo. Ele é totalmente *si*. De fato, é o que designa sua opacidade: ele é fechado, maciço. A fórmula

⁷¹⁴ “Toutefois, la conscience peut toujours dépasser l’existant, non point vers son être, mais vers le *sens* de cet être. C’est ce qui fait qu’on peut l’appeler ontico-ontologique, puisqu’une caractéristique fondamentale de la transcendance, c’est de transcender l’ontique vers l’ontologique” (idem, p. 29).

⁷¹⁵ “En un mot, même s’il avait été créé, l’être-en-soi serait *inexplicable* par la création, car il reprend son être par delà celle-ci. Cela équivaut à dire que l’être est incréé” (idem, p. 31).

que melhor pode exprimi-lo é a da identidade: ele *é o que é*, e se esgota em sê-lo. Nesse sentido, não mantém nenhuma relação com o que ele não é. “O ser-em-si não tem um *dentro* que se oponha a um *fora* (...) ele não tem segredo”⁷¹⁶.

4 – O Em-si coincide de ponta a ponta com sua essência. “Em certo sentido, podemos designá-lo como uma síntese. Mas a mais indissolúvel de todas: a síntese de si consigo mesmo”⁷¹⁷. Ele escapa, assim, à temporalidade. O que é fácil mostrar, aliás, porque toda mudança de um instante no tempo a outro já supõe uma consciência capaz de testemunhar o antes e o depois para compará-los entre si. O Em-si não tem consciência, por isso, dizemos que ele é plena positividade:

Ele é, e quando desmorona sequer é lícito dizer que ele não é mais. Ou ao menos, é uma consciência que pode tomar consciência dele como não sendo mais, precisamente porque ela é temporal. Mas ele mesmo não existe como uma falta aí onde ele era: a plena positividade do ser se restabeleceu sobre seu desmoronamento. Ele era e agora outros seres são: eis tudo.⁷¹⁸

Em adição final a isso, Sartre atribui ao Em-si o caráter da contingência. O Em-si simplesmente existe de maneira gratuita e injustificável.

Mas, depois de determinada essa primeira região ontológica, resta agora examinar em que consiste o ser transfenomenal do *percipiens* (aquele que percebe) para o qual todo fenômeno de ser remete. Todo ser enquanto aparência reinvidica um ser que já não seja aparência. O ser do *percepi*, ao longo de toda a descrição feita acima, pressupunha já o do *percipiens* que é a consciência. Já dispomos de uma pista – a intencionalidade que Sartre recém radicalizou – para fundamentar aquela. Assim, não precisamos mais de preâmbulos para designar a consciência como um ser que desaparece (na medida em que sai de si) justamente para fazer o Em-si aparecer do lado do mundo (aonde ela entra). A consciência é pura transcendência, mas ela precisa negar-se ser o mundo no qual entra justamente para surgir nele como uma instância que permite ao mesmo aparecer. Pois se ela se incorporasse à opacidade deste mundo, logo lhe faltaria a distância ontológica necessária, e estaria vedada sua capacidade de revelá-lo como tal.

⁷¹⁶ “L’être-en-soi n’a point de *dedans* qui s’opposerait à un *dehors* (...) L’en-soi n’a pas de secret” (idem, p. 32).

⁷¹⁷ “En un sens, on peut le designer comme une synthèse. Mais c’est la plus indissoluble de toutes: la synthèse de soi avec soi” (idem, p. 32).

⁷¹⁸ “Il est, et quand il s’effondre on ne peut même pas dire qu’il n’est plus. Ou du moins, c’est une conscience qui peut prendre conscience de lui comme n’étant plus, précisément parce qu’elle temporelle. Mais lui-même n’existe pas comme un manque là où il était: la pleine positivité d’être s’est reformée sur son effondrement. Il était et à présent d’autres êtres sont: voilà tout” (idem, p. 33)

Desse modo, Sartre obtém conservar a transcendência e a negação na caracterização do ser da consciência. Na medida em que existe, ela se precipita *no mundo* através da transcendência, mas resiste *em ser igual ao mundo* através da negação. Com isso, sua região de ser é incomunicável e independente em relação à região do Em-si⁷¹⁹. Como Sartre enfatiza, a esfera da consciência é radicalmente outra e exige uma elucidação diferente daquela reservada para o fenômeno.

Diferente do ser-em-si, a consciência desprende-se de si para estabelecer a correlação. Ela passa a estar, com isso, numa distância de si a si, já que sua própria presença é dada junto com o mundo. A presença a si é a primeira condição de existência de toda consciência. Em todo conhecimento, ela é consciência tética de um objeto e consciência não-tética de si mesma.

a condição necessária e suficiente para que uma consciência cognoscente seja conhecimento *de* seu objeto é que ela seja consciência de si mesma como sendo este conhecimento (...) É uma condição suficiente: basta que eu tenha consciência de ter consciência desta mesa para que de fato tenha consciência dela⁷²⁰.

Encontram validade nesses termos, também, a questão da prova ontológica e da transfenomenalidade da consciência. Este último caráter dela, porém, proíbe que tentemos fundamentá-la por recurso à noção de conhecimento, a qual implica o dualismo sujeito-objeto. Para Sartre, o ser do conhecimento não pode ser medido por este, pois escapa às leis da aparição. Trata-se do sujeito da mais concreta das experiências sem ser relativo a esta, justamente porque ele *é* tal experiência. A consciência, portanto, deve ser estudada enquanto *é*, não enquanto *é* conhecida⁷²¹.

⁷¹⁹ Com essa afirmação, Sartre se descarta outra vez tanto da concepção realista quanto da idealista. Depois de cindir a existência em duas regiões de ser distintas, ele alega que nenhuma delas pode agir sobre a outra em termos de causalidade, pois as portas entre elas estão absolutamente trancadas. “Nous avons établi en effet, par l’examen de la conscience non positionnelle (de) soi, que l’être du phénomène ne pouvait en aucun cas *agir* sur la conscience. Par là, nous avons écarté une conception *réaliste* des rapports du phénomène avec la conscience. Mais nous avons montré aussi, par l’examen de la spontanéité du *cogito* non réflexif, que la conscience ne pouvait sortir de sa subjectivité, ci celle-ci lui était donnée d’abord, et qu’elle ne pouvait agir sur l’être transcendant ni comporter sans contradiction les éléments de passivité nécessaires pour pouvoir constituer à partir d’eux un être transcendant: nous avons écarté ainsi la solution *idéaliste* du problème” (idem, p. 30).

⁷²⁰ “(...) la condition nécessaire et suffisante pour qu’une conscience connaissante soit connaissante *de* son objet, c’est qu’elle soit conscience d’elle-même comme étant cette connaissance (...) C’est une condition suffisante: il suffit que j’aie conscience d’avoir conscience de cette table pour que j’en aie en effet conscience” (idem, p. 18).

⁷²¹ “Ainsi l’être de la connaissance ne peut être mesuré par la connaissance; il échappe au ‘*percipi*’ (...) le *percipi* renvoie à un être qui échappe aux lois de l’apparition, mais tout en maintenant que cet être transphénoménal est l’être du sujet (...) Nous disions que la conscience est l’être connaissant en tant qu’il *est* et non en tant qu’il est connu. Cela signifie qu’il convient d’abandonner le primat de la connaissance, si nous voulons fonder cette connaissance même” (idem, p. 17).

Assim, sua elucidação não é de caráter epistemológico. E daí, de novo não podemos contar com o apoio da fórmula de Berkeley, na medida em que este filósofo concedeu toda primazia à questão do conhecimento. Para definir a consciência, portanto, precisamos renunciar já de início ao primado teórico. Senão, arriscamos fazer da consciência não-tética uma *idea ideae* à maneira de Espinosa. E, com efeito, ou cairíamos como ele numa regressão ao infinito (pois se a relação a si for a ideia de uma ideia, esta nos conduziria a outra ideia, e assim por diante) ou chegaríamos, como termo derradeiro, numa reflexão ignorante de si, o que é absurdo. Mas o problema, como vimos, comporta outra solução.

É em resposta a esses dilemas que Sartre se referia, na *Transcendência do Ego*, a uma consciência irrefletida ou não-posicional de si. Quer dizer: a consciência anterior à atitude reflexiva. Ele retoma agora essa noção para afirmar que há, de fato, um cogito pré-reflexivo que é a condição do próprio cogito cartesiano. E condição não é mencionada, aqui, senão como *condição ontológica fundamental*. Na medida em que é consciência posicional do mundo, ela é não-posicional de si, mas Sartre diz convir anunciá-la como não-posicional (de) si, com o *de* colocado entre parênteses para mostrar: 1º - que seu uso é mantido apenas como uma imposição gramatical; 2º - que a relação *consciência-si* é uma “relação imediata e não-cognitiva de si a si”⁷²²; 3º - que tal relação precede a reflexão e é anterior ao conhecimento.

Depois de renunciar, desse modo, ao conhecimento, ficamos então com a transcendência e a negação como os modos de ser originários da subjetividade. Uma subjetividade pura, sem ser determinada por elas, se desvaneceria⁷²³. Quando dizemos transcendência, “significa que não há ser para a consciência de fora desta obrigação precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, isto é, de um ser transcendente”⁷²⁴. A negação, por sua vez, exige que a consciência deva “se produzir como revelação

⁷²² “(...) rapport immédiat et non-cognitif de soi à soi” (idem, p. 19). Devemos ter em consideração, porém, que a objeção de que isso leva a um círculo sem fim não constitui um problema para Sartre. Não se trata, pois, de uma regressão *ad infinitum* tal como aquela criticada em Espinosa. A consciência existe como consciência de existir. Pertence à sua natureza mesmo ver-se às voltas com cada uma de suas intenções: “(...) un plaisir, une douleur ne sauraient exister que comme conscience immédiate (d’) eux-mêmes (...) Le plaisir ne peut pas se distinguer – même logiquement – de la conscience de plaisir” (idem, p. 20).

⁷²³ Para Sartre (idem, p. 28), “ce qu’on se peut nommer proprement subjectivité, c’est la conscience (de) conscience”.

⁷²⁴ “(...) signifie qu’il n’y a pas d’être pour la conscience en dehors de cette obligation précise d’être intuition révélatrice de quelque chose, c’est-à-dire d’un être transcendant” (idem, p. 28).

revelada de um ser que ela não é e que se dá como já existente quando ela o revela”⁷²⁵. E Sartre reformula a proposição de Heidegger para obter uma definição mais precisa dela: “*A consciência é um ser para o qual, em si próprio, está em questão o seu ser enquanto que este ser implica outro ser que não si mesmo*”⁷²⁶.

⁷²⁵ “(...) se produire comme révélation révélée d’un être qui n’est pas elle et qui se donne comme existant déjà lorsqu’elle le révèle” (idem, p. 28).

⁷²⁶ “*La conscience est un être pour lequel il est dans son être question de son être en tant que cet être implique un être autre que lui*” (idem, p. 29).

Seção 2

2º Referencial: imanência e transcendência

Com o conjunto das considerações levantadas na seção anterior, parece que temos esgotado também o problema da imanência e da transcendência em Sartre. De onde podemos conferir como o segundo referencial está diretamente relacionado ao primeiro. Resta, no entanto, determinar em que consiste precisamente o caráter negativo que vimos pertencer à subjetividade. Respectivamente, vamos tratar agora da *imanência* e da *transcendência* conforme a orientação pelo segundo referencial ontológico de Husserl.

A existência do transcendente, como vimos, caracteriza-se pela plenitude de ser e pela positividade. O mundo, por si só, proíbe que se fale de negação porque ele é positivo de uma ponta a outra. Sartre colhe da tradição o termo “Em-si” para designá-lo. Na medida em que repousa numa essência fixa, o Em-si pode ser descrito apropriadamente pelo princípio de identidade: *ele é o que é*, portanto, furta-se a toda espécie de negação.

Não há, no ser assim concebido, o menor esboço de dualidade: é o que queremos exprimir dizendo que a densidade de ser do Em-si é infinita. É o pleno. O princípio de identidade pode ser chamado sintético, não apenas porque limita seu alcance a uma região definida do ser, mas sobretudo porque reúne em si o infinito da densidade. “A é A” significa: A existe sob uma compressão infinita, em uma densidade infinita. A identidade é o conceito-limite da unificação (...) O Em-si é pleno de si mesmo, e não poderíamos imaginar plenitude mais total, adequação mais perfeita do conteúdo ao continente: não há o menor vazio no ser, a menor fissura pela qual pudesse deslizar o nada.⁷²⁷

Se o ser é *Em-si*, a consciência por sua vez é um *Para-si*. O “para” de para-si faz estrita referência à correlação: tudo o que está fora da consciência existe “para ela”. Sartre, porém, não conta com o apoio de Husserl na caracterização do ser Em-si. De acordo com ele, ao propor que o noema é um correlato irreal da noese, Husserl mostra-se totalmente infiel a seu princípio de intencionalidade. Husserl acaba regredindo para a mesma tese de Berkeley, para quem *ser é ser percebido*.

⁷²⁷ “Il n’y a pas dans l’être ainsi conçu la plus petite ébauche de dualité; c’est ce que nous exprimerons en disant que la densité d’être de l’en-soi est infinie. C’est le plein. Le principe d’identité peut être dit synthétique, non seulement parce qu’il limite sa portée à une région définie, mais surtout parce qu’il ramasse en lui l’infini de la densité. A est A signifie: A existe sous une compression infinie, à une densité infinie. L’identité, c’est le concept limite de l’unification; (...) L’en-soi est plein de lui-même et l’on ne saurait imaginer plenitude plus totale, adéquation plus parfaite du contenu au contenant: il n’y a pas le moindre vide dans l’être, la moindre fissure par où se pourrait glisser le néant” (idem, p. 110).

O engano dos fenomenistas, que defendem-no, é acreditar que a consciência pudesse dar “o ser a um nada transcendente, conservando seu nada de ser”⁷²⁸. Enquanto que, como foi mostrado, a “subjetividade não poderia sair de si para colocar um objeto transcendente”⁷²⁹. Sartre adverte, em relação a isso, que por ser pura espontaneidade a consciência não pode agir sobre nada do mundo nem receber seu ser de algo que não é ela. As duas regiões ontológicas permanecem incomunicáveis nesse sentido. Husserl haveria interpretado mal essas questões, e assim, ele elaborou a concepção de *hylé*, deu a ela o caráter de substância impressionável que permite ao subjetivo constituir suas percepções, transcendendo-se rumo ao objetivo. Esse estrato *hylético*, pois, seria a base sobre a qual a consciência anima as intenções vazias, preenchendo-as sinteticamente com a matéria imanente dos vividos. Com isso, Husserl vê-se obrigado a concluir que o objeto é um *percepi*, já que reduz-se à “série conexa de suas aparições”⁷³⁰.

Sartre consente em que, de fato, a percepção só oferece a coisa por “perfis fugazes e sucessivos”⁷³¹. Para ele, o que caracteriza o mundo da percepção é o excesso: “a cada instante, há sempre infinitamente mais do que podemos ver; para esgotar a riqueza da minha percepção atual, seria necessário um tempo infinito”⁷³². Toda captação visual de algo “chama e ao mesmo tempo exclui uma infinidade de outros pontos de vista”⁷³³. Tal incompletude vale igualmente para os outros sentidos. É possível, pois, multiplicar ao infinito os pontos de vista da percepção de algo sem nunca concluí-la. Mas Sartre gostaria de acrescentar, quanto a isso, que cada ponto de vista já reclama *ser* a coisa, cada aparição já é um ser transcendente, e não uma matéria impressional.

A noção de preenchimento *hylético* não é suficiente para fazer-nos sair da subjetividade. Para Sartre, Husserl comete dois erros fundamentais, dos quais o primeiro consiste em reintroduzir na consciência dados neutros cujo conteúdo conserva a mesma resistência e opacidade das coisas. Assim, Husserl não obtém senão criar um “ser híbrido” composto tanto de imanência quanto de transcendência, quando, na

⁷²⁸ “(...) l’être à néant transcendant en lui conservant son néant d’être” (idem, p. 25).

⁷²⁹ “(...) subjectivité ne saurait sortir de soi pour poser un objet transcendant” (idem, p. 27).

⁷³⁰ “(...) série liée de ses apparitions” (idem, p. 26).

⁷³¹ “(...) par profils fuyants et successifs” (idem, p. 28).

⁷³² SARTRE, Jean-Paul. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996, p. 22.

⁷³³ Idem, 1940, p. 21

verdade, a consciência recusa existir à maneira das coisas, ela está apartada absolutamente do mundo e não pode ser penetrada pela densidade deste.

O segundo erro, por sua vez, está no modo como Husserl concebe a objetividade. Ele faz recurso a um jogo de prestidigitação quando explica que o objeto é constituído menos por sua *presença* do que por sua *ausência*. É isso o que sobressai, afinal, de sua tese sobre as intenções vazias: na medida em que o objeto aparece, a quase totalidade de seus perfis, com exceção de um, permanece ausente. A consciência, pois, deve apenas *pressupor* tal totalidade e constituí-la como núcleo noemático. Assim, se dá que o “sentido” do noema, na medida em que independe das aparições, basta para assegurar a objetividade dele. Quando Husserl, porém, apresenta o noema como um irreal, correlato da noese, ele logra converter o objetivo num puro não-ser. O objetivo, portanto, é mais a ausência do que a presença efetiva da coisa.

As intenções verdadeiramente objetivadoras são as intenções vazias, que apontam, para além da aparição presente e subjetiva, a totalidade infinita da série de aparições. Entendamos, além disso, que visam a série na medida em que as aparições não podem dar-se todas ao mesmo tempo. A impossibilidade de princípio de que os termos da série, em número infinito, existam simultaneamente diante da consciência e, ao mesmo tempo, a ausência real de todos esses termos, exceto um, constituem o fundamento da objetividade. Presentes, estas impressões – que fossem em número infinito – se fundiriam no subjetivo: é sua ausência que lhes confere o ser objetivo. Assim, o ser do objeto é puro não-ser. Define-se como falta (...) Mas como o não-ser pode ser fundamento do ser? Como o subjetivo ausente e aguardado se torna, por isso mesmo, objetivo?⁷³⁴

Para resolver o problema, é preciso que o objeto seja totalmente Em-si, que cada aparição dele reivindique sê-lo plenamente, e que ele se imponha como já existente quando a consciência o revela. Não importa, portanto, o fato de o objeto aparecer por *Abschattungen*, uma vez que cada aparição “já é, por si mesma, um *ser transcendente*, não uma matéria impressional subjetiva – uma *plenitude de ser*, não uma falta – uma *presença*, não uma ausência”⁷³⁵.

⁷³⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, pp. 27-28. “Les intentions véritablement objectivantes, ce sont les intentions vides, celles qui visent par-delà l'apparition présente et subjective la totalité infinie de la série d'apparitions. Entendons, en outre, qu'elles les visent en tant qu'elles ne peuvent jamais être données toutes à la fois. C'est l'impossibilité de principe pour les termes en nombre infini de la série d'exister en même temps devant la conscience en même temps que l'absence réelle de tous ces termes, sauf un, qui est le fondement de l'objectivité. Présentes, ces impressions – fussent-elles en nombre infini – se fondraient dans le subjectif, c'est leur absence qui leur donne l'être objectif. Ainsi l'être de l'objet est un pur non-être. Il se définit comme un manque (...) Mais comment le non-être peut-il être le fondement de l'être?”

⁷³⁵ “(...) est déjà à elle toute seule un *être transcendant*, non une matière impressionnelle subjective – une *plenitude d'être*, non une manque – une *présence*, non une absence” (idem, p. 27).

2.1 – Bergson e o problema do nada

Sartre, contudo, conserva o conceito de nada porque este, finalmente, lhe parece o mais apropriado para descrever as atitudes e modos de ser do *Para-si*. Antes, porém, de levar a cabo a descrição, ele se vê diante da tarefa, que se impõe, de revisar duas concepções sobre o “nada” que se mostram decisivas na questão ontológica: a concepção dialética, em Hegel, e a fenomenológica, em Heidegger. Acreditamos, porém, que a discussão mais incisiva de Sartre, neste momento, é com Bergson, de cuja concepção ele recebe influência direta e com quem entabula um profícuo debate no desenvolvimento dessas teses⁷³⁶.

Se a proposta, pois, é começar pelo autor de *L'évolution créatrice*, devemos já levantar a dúvida: em que medida o conceito de “nada” é legítimo do ponto de vista filosófico? Bergson, efetivamente, levanta objeções contra o conceito dizendo tratar-se de “uma ideia destrutiva de si mesma, uma pseudo-ideia, uma simples palavra”⁷³⁷. Essa posição radical, Bergson busca sustentá-la contra toda tradição ontológica que pressupõe o ser como um triunfo sobre o nada. Ou ainda, que pense o nada como um substrato ou receptáculo do ser. O não-ser, portanto, seria algo absolutamente originário, e depois dele o mundo surgiu por acréscimo.

Por essa razão, ficamos geralmente surpresos ao verificar que há qualquer coisa ao invés de nada. Perguntamos, estarrecidos, sobre o porquê de haver coisas, e não o vazio total. A concepção em causa é a de que o ser passou a preencher o vazio, de que passou a ocupar um lugar que sem ele estaria absolutamente vago. E, contra isso, é inútil supor até que o mundo tenha *sempre* existido, porque do ponto de vista temporal, somos conduzidos então ao espacial, e aí surge a ideia de que o pleno é como que bordado sobre a tela do vácuo, de que o nada está “preenchido e como que tapado” pelo ser⁷³⁸. Em ambos os casos, a ideia de nada continua a se impor.

Como vimos no primeiro capítulo, 4º seção, a tese de Bergson é que o pensamento humano se comporta melhor no campo dos afazeres do que no campo especulativo. Ele produz, então, a maior parte de seus conceitos movido por interesses

⁷³⁶ Esse debate, contudo, fica na maior parte somente implícito. Sartre faz uma única alusão a Bergson na seção sobre a origem do nada: “En un mot, s’il y a de l’être partout, ce n’est pas seulement le néant, qui, comme le veut Bergson, est inconcevable: de l’être on ne dérivera jamais la négation” (idem, p. 46).

⁷³⁷ BERGSON, Henry. *A evolução criadora*. Trad. Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera mundi, 1971, p. 279.

⁷³⁸ Idem, p. 273

práticos. O nada não constitui exceção: é um termo eminentemente utilitário. O homem vive em sociedade, e rotineiramente emprega a palavra “nada” ou “nenhum” para comunicar a outrem a ausência de alguma coisa: não há nada no quarto – para referir-se à ausência de objetos – não há ninguém em casa – para referir-se à ausência de seres humanos. Quando se põe a filosofar, naturalmente, o sujeito sofre a influência das noções práticas que interferem na constituição das ideias; de onde o nada absoluto, então, nasce como que na forma de um sub-produto dessas noções quando empregadas numa representação teórica.

Somos feitos tanto para agir, ou mais, que para pensar; - ou antes, quando seguimos o impulso da nossa natureza, é para agir que nós pensamos. Portanto não nos devemos admirar que os hábitos da ação influam sobre os da representação, e que o nosso espírito percepcione sempre as coisas segundo a mesma ordem em que temos o hábito de no-las representar quando nos propomos agir sobre elas⁷³⁹.

Logo, seria uma tendência da inteligência humana iludir-se com noções tais como “nada”, “ordem”, “desordem”, que ela crê poder aplicar em problemas especulativos, quando na verdade são noções adequadas somente para a vida prática. Bergson aborda a questão sob o viés psicológico, responsabilizando o que ele chama de *mecanismo cinematográfico* do pensamento pelos erros cometidos pela metafísica. Esse mecanismo, como dissemos, tende a transportar para o campo da especulação noções cujo sentido, no fundo, é essencialmente pragmático e não teórico.

Isso acontece, por exemplo, com a noção de ordem. A palavra cosmos do grego κόσμος designa ordem, organização, beleza. O universo seria assim uma ordem sobreposta sobre o nada? Bergson, porém, pergunta pelo motivo de nas coisas haver ordem e não desordem. Ele não demora para constatar que o real só pode existir de modo ordenado, e que a palavra “desordem”, na verdade, se refere antes a uma *disposição diferente de coisas* que não aquela que convenciamos chamar de ordem. A desordem não atende ao modelo que a própria inteligência estabeleceu como “ordem” segundo um interesse prévio. A ordem remete a um padrão, está relacionada assim com objetivos práticos, com finalidades já colocadas pelo sujeito. Quando a desordem infringe esse modelo, decerto, não significa uma confusão total, mas, antes, não passa de “uma certa decepção de uma certa expectativa, e não designa a ausência de toda e

⁷³⁹ Idem, p. 291

qualquer ordem, mas apenas a presença de uma ordem que não oferece interesse atual”⁷⁴⁰.

Quando a ideia de “ordem” é transferida do setor prático para o especulativo, faz conceber o mundo como um cosmos edificado sobre o “nada”. Mas logo percebemos que esse último conceito é tão arbitrário quanto o primeiro. Ambos permanecem nos limites da simples substituição. O nada parece constituir uma supressão integral do ser, mas “suprimir uma coisa consiste em substituí-la por outra”⁷⁴¹. Isso supõe, portanto, uma inteligência capaz de executar o processo. Se concebemos, contudo, uma que não fosse dotada de memória, que não fosse capaz de prever, de simular, de imaginar, de esperar, de antecipar, ela nunca proferiria termos tais como “nada”, “vazio”, porque sua atividade estaria limitada ao imediato, e na natureza o pleno sucede ao pleno, o ser só pode gerar outro ser, nunca a *ausência* do ser:

uma inteligência que não fosse uma inteligência, que não tivesse saudade nem desejo, que estabelecesse o seu movimento a partir do movimento do seu objeto, seria incapaz de conceber uma ausência ou um vazio. A concepção de um vazio surge aqui quando a consciência, atrasando o seu próprio movimento, permanece ligada à recordação de um estado antigo, quando está já presente um novo estado. É apenas uma comparação entre aquilo que é e aquilo que poderia ou deveria ser, entre um pleno e outro pleno⁷⁴².

Tentemos examinar como surge a ideia do nada e a questão se esclarece nesse exato sentido. Para Bergson, a consciência chega à noção do nada ou pela *imaginação* ou pela *concepção lógica*. Mas “nunca se forma no pensamento uma imagem propriamente dita de uma supressão de tudo”⁷⁴³. O cogito cartesiano está aí a demonstrá-lo. Mesmo sozinho, o *eu penso* fica remanescente depois que logramos extinguir todo o restante do mundo por um esforço da imaginação. Não é possível suprimi-lo, como vimos anteriormente. A noção do nada absoluto, entretanto, não seria contraditória somente na imaginação, mas em seu próprio conceito.

Como nos haver, porém, contra o argumento dos autores que sustentam que somos capazes de conceber logicamente o nada, embora o mesmo não seja nunca imaginado? Descartes, a propósito, mostra que é perfeitamente possível inteligir um polígono de mil lados, apesar de o pensamento não conseguir figurá-lo numa imagem precisa. Haveria, portanto, certa inteligibilidade, igual a essa, que atua na formação da

⁷⁴⁰ Idem, p. 271

⁷⁴¹ Idem, p. 279

⁷⁴² Idem, pp. 278-279

⁷⁴³ Idem, p. 275

ideia do vazio. Segue o raciocínio: já que o pensamento é capaz de supor abolido um objeto particular, nada impede que a mesma operação possa ser efetuada sobre os objetos *em geral*, fazendo todos desaparecer de uma só vez. Assim, basta supor abolida a totalidade do que existe para o pensamento ver-se diante da pura inexistência, que se resolve num nada total.

Tal fórmula, enfim, satisfaz? Para Bergson não. Ele insiste em que o pensamento não consegue representar-se o desaparecimento de algo sem substituí-lo por outra coisa, mesmo que seja de maneira indeterminada e confusa. Deve-se convir, pelo menos, que operar a extinção de um objeto é agir sobre o mesmo dentro do tempo e do espaço e, logo, admitir as condições de possibilidade da experiência. Isso equivale, portanto, a “aceitar a solidariedade que liga cada objeto a todos os outros e o impede de desaparecer sem que seja imediatamente substituído”⁷⁴⁴. O que se concebe extinto deixa ao menos no seu lugar o espaço que antes ocupava. E resulta, por fim, numa representação plena tal como a anterior.

O espírito, contudo, reluta ainda em abdicar da ideia do nada, haja vista que ela pode ser obtida por um esforço máximo de abstração. Assim, não precisamos recorrer mais à experiência. Simplesmente, supomos abolido o objeto A que representa o conjunto de todas as coisas. Logo, ficamos com B que representa o nada absoluto. O argumento se complica na medida em que vai nesta direção. Não obstante, Bergson continua a se opor a tal conjectura e contesta a legitimidade lógica dela. Sua consideração é a de que o rótulo “inexistente”, fixado em A, é necessariamente posterior ao de “existente”. Isso porque, de fato, é impossível pensar um objeto sem lhe conceder já uma certa realidade. É o que Kant exprime em sua famosa crítica do argumento ontológico e Bergson retoma ao afirmar: “Não há a mínima diferença entre pensar um objeto e pensá-lo como existente”⁷⁴⁵.

Segue-se, pois, que a “inexistência”, uma vez atribuída ao objeto, acrescenta-lhe um caráter e não retira dele algo, como poderíamos crer a princípio. Bergson conclui haver uma anterioridade lógica do ser sobre o nada. A representação do objeto A como “inexistente” não consiste senão num acréscimo que fazemos à sua existência, que deve ser pressuposta antes de qualquer atribuição:

existe mais, e não menos, na ideia de um objeto concebido como “não existente” que na ideia desse mesmo objeto concebido como “existente”, pois a ideia do objeto “não existente” é necessariamente

⁷⁴⁴ Idem, p. 180

⁷⁴⁵ Idem, p. 280

*a ideia do objeto “existente”, tendo, além disso, a representação de uma exclusão desse objeto pela realidade atual considerada em bloco*⁷⁴⁶.

Mas não entrou em conta ainda nas argumentações acima o caráter negativo do nada, o que nos impede de concluir. O advérbio *não* seria, pois, suficiente assim para garantir a inexistência do objeto contra toda afirmação possível da existência dele? Certo objeto *não* existe, simplesmente, e a asserção se interrompe aí. Bergson, todavia, assinala que a maior fonte de erros e dificuldades reside precisamente na atitude de pôr a negação no mesmo pé da afirmação, de equiparar uma à outra e acreditar que ambas possuem idêntico poder de constituir objetividades.

A inteligência, com efeito, se julga autorizada a pensar a negação como rigorosamente simétrica à afirmação. Assim, o que esta última determina numa proposição, a outra supõe determinar nas mesmas proporções. Bergson elucida o processo em relação ao contraste existente entre *totalidade* e *nada*: “Afirmando uma coisa, depois outra coisa e, assim por diante, indefinidamente, formo a ideia de Todo: de modo semelhante, negando uma coisa e depois negando as outras coisas, em resumo, negando o Todo, chegar-se-ia à ideia de Nada”⁷⁴⁷. Assim, se supõe, a gradação evolui simetricamente para ambos os lados.

Cumpre protestar contra isso. A ilusão aqui está em acreditar que a negação engendra ideias cuja objetividade é similar àquela das ideias positivas. Que a negação, em suma, bastar-se-ia a si própria. Quanto a isso, Bergson se apressa em replicar que a negação não passa da metade de um ato afirmativo. Ela adia a determinação do objeto, ao passo que a afirmação é sempre imediata e categórica. A afirmação é um juízo dirigido diretamente ao mundo: “isto é uma mesa”. Enquanto tal, ela basta-se a si mesma. A negação, por outro lado, é um juízo dirigido a outro juízo a fim de corrigi-lo: “isto *não* é uma mesa”. Daí, ela requer ser completada em seguida por outra sentença: “não é uma mesa, e sim uma cadeira”. Só desse modo, portanto, ela contribui na determinação de algum objeto.

Enquanto o ato afirmativo ajuíza algo referente à realidade, a negação ajuíza alguma coisa em relação a outro juízo. Por isso, ela não passa de uma *afirmação de segundo grau* e possui uma existência emprestada. Para Bergson, o ato negativo não constitui ideias propriamente ditas, já que ele se restringe, na negação, a retificar

⁷⁴⁶ Idem, pp. 281-282

⁷⁴⁷ Idem, p. 282

“qualquer coisa em relação a uma afirmação, a qual por sua vez afirma qualquer coisa em relação a um objeto”⁷⁴⁸. Ao passo que a relação da afirmação com o objeto é direta, a da negação só pode ser indireta.

Em vão, portanto, se atribuiria à negação a possibilidade de criar ideias *sui generis*, simétricas das que são criadas pela afirmação e dirigidas em sentido contrário. Dela não pode sair nenhuma ideia, pois o único conteúdo que tem é o do juízo afirmativo que ela julga⁷⁴⁹.

A negação se limita a ser uma atitude tomada pelo sujeito em face de uma afirmação incorreta. Se o sujeito nunca estabelecesse, portanto, qualquer tipo de relação social com um interlocutor a quem corrigir, talvez nunca lhe ocorresse ao espírito negar o que quer que seja. Diante de uma mesa vermelha, sua inteligência toparia sempre com a cor vermelha, e nunca com a ausência do branco, do preto, do marrom, etc. Se porventura se visse completamente isolado do resto do mundo, não teria nunca a ocasião de evocar qualquer ausência, a não ser, talvez, num monólogo em que ele próprio se auto-advertisse: “a mesa não é branca, é vermelha”. O juízo negativo é a advertência de um erro, indica a necessidade de substituir uma proposição afirmativa por outra.

Assim, para que a negação seja sequer possível, devemos já pressupor uma sociedade. O nada limita-se a atender às necessidades da interlocução. Bergson aponta que o caráter dele é essencialmente social e pedagógico:

Quando se nega, ou se estão dando lições aos outros ou a si mesmo. Chama-se a atenção de um interlocutor, real ou possível, que está enganado e a quem se previne. Ele afirmava qualquer coisa: é avisado de que deve afirmar coisa diferente (...) Não temos já apenas uma pessoa e um objeto colocados um em presença do outro; perante o objeto, temos uma pessoa falando a uma pessoa, combatendo-a e ao mesmo tempo ajudando-a; temos um começo de sociedade⁷⁵⁰.

A fim de concluir, Bergson assevera, pois, que de conceito o nada deve ser relegado à posição de mera palavra, seu valor é simplesmente funcional. Do ponto de vista de um intelecto puro, subtraído dos interesses da vida social, que fosse puramente lógico, científico ou filosófico, “afirmar-se-á que esta ou aquela coisa existe, nunca se afirmará que uma coisa não existe”⁷⁵¹. Esse intelecto deixaria-se confinar nos limites da experiência, não sairia do instante atual, de onde “veria os fatos sucederem-se

⁷⁴⁸ Idem, p. 283

⁷⁴⁹ Idem, p. 284

⁷⁵⁰ Idem, p. 283

⁷⁵¹ Idem, p. 286

aos fatos, os estados aos estados, as coisas às coisas”⁷⁵². Suas sentenças, então, limitar-se-iam a traduzir a positividade plena, sem nunca evocar a ideia de um vazio ou ausência.

2.2 – Resposta a Bergson: o exame das condutas negativas

Julgamos a longa exposição acima relevante, porque Sartre irá levantar precisamente o problema do nada, não como um pseudo-problema, como queria Bergson, mas como aquilo que mais importa destacar na descrição do ser da consciência. Bergson falava daquelas atitudes da inteligência que introduzem o não-ser e a ausência:

Só existe ausência para um ser capaz de recordar e de esperar. Recordava um objeto e esperava talvez voltar a encontrá-lo: encontra outro diferente, e exprime a decepção da sua expectativa, nascida da recordação, dizendo que não encontrou nada, que deparou com o nada⁷⁵³.

Ele não diz, porém, em que consiste o *deparar-se*, nem define o que seriam, exatamente, a recordação, a espera, a falta, a saudade, a imaginação, que são constantemente referidas em seu texto. Bergson se fixa nos modos de ser do *Em-si* quando se propõe falar de ontologia. Assim, ele se coloca no ponto de vista do realismo, e o nada lhe aparece então – ou como uma construção arbitrária do espírito – ou como uma simples palavra útil. Focando-se na positividade, Bergson se esquece de mencionar a “nadificação” que está na essência dos atos que ele atribuía à inteligência. Assim, ele deixa de se prover dos meios necessários para demarcar as duas regiões ontológicas: consciência e mundo. Faltou-lhe, portanto, fazer a diferenciação fundamental entre elas.

É essa lacuna em Bergson que Sartre procura emendar, apoiando-se no estudo fenomenológico. Vimos que a intencionalidade constitui o caráter que distingue o ser *Para-si* do ser *Em-si*. Para tornar essa investigação mais completa, porém, Sartre entende ser preciso elucidar o modo como se dá a relação entre ambos. Descobrir, por fim, como a relação é possível e qual o sentido profundo dela. O interesse, portanto, é responder duas perguntas: “1º Qual é a relação sintética que nós nomeamos ser-no-

⁷⁵² Idem, p. 288

⁷⁵³ Idem, p. 277

mundo? 2º Que devem ser o homem e o mundo para que seja possível uma relação entre eles?”⁷⁵⁴.

Existe uma conduta humana privilegiada que serve de fio condutor na resposta a essas questões. Sartre parte da constatação de que o homem assume condutas interrogativas em relação às coisas. Quer dizer: sua consciência comparece ao mundo já dotada da capacidade de questionar o ser. Na linguagem, isso se manifesta em expressões como “por quê”, “o quê”, “como”, “onde”, “quando”, “quem”, etc. Claro está, porém, que para fazer uma pergunta, a consciência já deve ser negativa em seu ser para em seguida poder colocar determinado ser em questão. Ela precisa, antes, se desprender da positividade do Em-si para ser capaz de interrogá-lo.

É assim, por exemplo, que diante de uma capa vermelha, a consciência pode visar a *ausência do branco* em vez de fixar sua atenção no vermelho atual, deixando-se absorver pela plenitude colorida dele. É através desse poder anulador que ela pode fazer a pergunta: “por que a capa é vermelha e *não* branca?”. Ou até mesmo a questão metafísica: “por que o ser e *não* antes o nada?”. A pergunta surge de uma atitude de recusa. A consciência recusa contentar-se com o que o objeto oferece em si mesmo, ela requer algo mais dele. Toda interrogação denota, portanto, uma exigência: ela requisita uma resposta para além do dado imediato. A negação transcende o dado já ao perguntar: “Por que isto é assim e não de outra maneira?”. Como diz Sartre, “se a negação não existisse, nenhuma questão poderia ser colocada, em particular aquela do ser”⁷⁵⁵.

A consciência precisa encontrar-se primeiro em condições de interrogar o ser para poder receber dele uma resposta negativa. A negatividade se acha condicionada ao surgimento da realidade humana. À medida que surge, a interrogação introduz um elemento negativo para opô-lo à positividade do Em-si. Isso porque, uma vez emitida, a interrogação admite a possibilidade de um *sim* ou de um *não*. Toda interrogação comporta a possibilidade de receber uma resposta negativa: um “não”, um “nenhum”, um “ninguém”, um “nunca”, e assim, ela constitui ocasião do *nada* se manifestar. Ao interpelar o ser, a pergunta é ensejo do nada aparecer como um dos componentes possíveis do real. Toda pessoa que interroga “espera” obter uma resposta. Espero A e

⁷⁵⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 38. “1º Quel est le rapport synthétique que nous nommons l'être-dans-le-monde? 2º Que doivent être l'homme et le monde pour que le rapport soit possible entre eux?”.

⁷⁵⁵ “(...) si la négation n'existait pas, aucune question ne saurait être posée, en particulier celle de l'être” (idem, p. 56).

obtenho B: a negação se dá respectivamente à minha espera de A. A negação pressupõe uma frustração. E, na medida em que “esperar” pressupõe um trânsito temporal, necessariamente, deve haver uma consciência que espera A para o aparecimento ulterior de B constituir para ela uma negação de A.

Com efeito, antes da interrogação, como queria Bergson, o positivo sucedia ao positivo sem que a mínima parte de *nada* pudesse advir ao mundo. Tudo repousava então na plenitude do Em-si. A partir da realidade humana, porém, surge a possibilidade de um não-ser. A consciência que interroga, já na atitude de esperar “sim” ou “não”, deixa a realidade em suspenso, em indeterminação, e a espera, por si só, impõe a possibilidade do não-ser. Como Sartre enfatiza, trata-se de uma tríplice possibilidade: 1º a indeterminação do lado do objeto, que admite a eventualidade de revelar-se um nada; 2º a indeterminação da parte do sujeito que pergunta, o qual ainda não se certificou da existência daquilo que é interrogado; 3º a indeterminação com relação à qualidade do objeto, que pode revelar-se ser outra que não aquela suposta de início. A interrogação, por isso, deixa o ser em estado de suspensão, ela é uma ponte atravessada entre vários não-seres: o não-ser do conhecimento, no homem, e a possibilidade de não-ser ou não-ser-assim, no ser transcendente.

Como a consciência se depara com plenitude de ser por toda parte, nunca lhe seria possível negar ou interrogar se sua existência mesmo já não estivesse impregnada de não-ser. É pelo fato de ver-se já rodeada de vazio que ela é capaz de assumir a conduta negativa. Se o homem fosse determinado pela ordenação causal do mundo, por exemplo, dele só poderia despontar ser, visto que ser só produz ser. Assim, para que seja possível o não-ser, o Para-si deve operar uma espécie “de recuo nadificador” que, “oscilando entre o ser e o nada”, seja capaz de descolar-se “do ser para poder extrair de si a possibilidade de um não-ser”⁷⁵⁶.

Bergson não notou que a interrogação não seria sequer possível sem que houvesse um nada para fundamentá-la. Que o nada está na base deste poder de anulação pelo qual a consciência ultrapassa o dado para exigir dele outra resposta que não aquela que é oferecida de imediato. O engano de Bergson foi ter se focado no juízo para formular sua crítica, foi ter acreditado que o nada é uma simples modalidade da cópula “é” acrescida de um “não”. Como sua tese limitou-se a constatar a positividade do ser,

⁷⁵⁶ “(...) toute question suppose qu’on réalise un recul néantisant par rapport au donné, qui devient une simple présentation, oscillant entre l’être et le néant (...) il se néantise lui-même (...) en s’arrachant à l’être pour pouvoir sortir de soi la possibilité d’un non-être” (idem, p. 58).

ele recusa atribuir realidade objetiva à negação, conclui que ela não passa de uma qualidade da proposição, uma unidade conceitual que “não poderia ter a menor realidade salvo a que os estóicos conferiam a seu ‘Lecton’”⁷⁵⁷, quer dizer: que se trata de uma simples abstração cuja existência é puramente nominal.

Sartre não admite tal posição. Como ele salienta, não se trata apenas de palavras. A interrogação “é indiferente aos signos que a expressam”⁷⁵⁸. Ela permeia originariamente todas as condutas humanas tal como acontece com o “entendimento” heideggeriano. Isso significa, pois, que ela está na base de uma familiaridade pré-judicativa com o não-ser. O “juízo constitui apenas uma expressão facultativa”⁷⁵⁹ da interrogação. Antes de emití-lo, o homem interroga já com os olhos, com o gesto, com o conjunto de seus comportamentos. Além disso, não se trata somente de uma relação social. O homem pode interrogar também os objetos inanimados: o relojoeiro, por exemplo, interrogará os mecanismos do relógio para poder consertá-lo. E, se ele espera uma revelação do defeito do relógio, pode ser que o relógio não tenha defeito algum, e ele venha a deparar-se com o não-ser. A interrogação está no nível do cogito pré-reflexivo. A relação do homem com o mundo já é essencialmente interrogativa.

O Para-si possui uma compreensão pré-judicativa do não-ser e é esta, portanto, que fundamenta a proposição negativa, e não o contrário. De onde podemos conferir, por exemplo, as atitudes condicionadas pelo nada como aquelas da renúncia, da recusa, da mentira, da objeção, da proibição, da exclusão, da ilusão, da dúvida, etc. Sartre ilustra-o com a análise da destruição. O mundo, por si mesmo, não contém nenhuma destruição, mesmo em eventos como terremotos, ciclones, tempestades, etc. Isso porque, na catástrofe natural, o que ocorre é uma modificação da distribuição dos seres. “Depois da tempestade, não há menos que antes: *há outra coisa*”⁷⁶⁰. Mas até a expressão *outra coisa* é imprópria, porque implica alteridade e relação. Para haver destruição, requer-se uma consciência que seja *afetada* pela mudança. É a consciência mesmo que torna o mundo destrutível na medida em que, como testemunha dos acontecimentos, ela é “capaz de reter de alguma maneira o passado e compará-lo ao presente sob a forma do ‘já não’”⁷⁶¹. E ao longo dessa *retenção*, pois, subsiste sempre a

⁷⁵⁷ “(...) ne saurait avoir la moindre réalité si ce n’est celle que les Stoïciens conféraient à leur ‘Lecton’” (idem, p. 41).

⁷⁵⁸ “(...) elle est indifférent aux signes qui l’expriment” (idem, p. 38).

⁷⁵⁹ “(...) le jugement n’en est que l’expression facultative” (idem, p. 41).

⁷⁶⁰ “Il n’y a pas *moins* après l’orage qu’avant. Il y a *autre chose*” (idem, p. 42).

⁷⁶¹ “(...) qui puisse retenir le passé en quelque manière et le comparer au présent sous la forme du ‘*ne plus*’” (idem, p. 42).

compreensão pré-ontológica pela qual a consciência faz chegar ao ser o caráter destrutível, frágil, etc.

Não é verdade, portanto, que a negação é apenas um ato judicativo que estabelece “comparação entre o resultado esperado e o resultado obtido”⁷⁶². Ela não é uma simples aplicação de uma categoria. O homem nega já sob um fundo de nadificação original. Sartre relata, para servir de nova ilustração, um encontro não-ocorrido no bar. O encontro estava marcado entre ele e Pierre, e devia ocorrer às quatro horas. Sartre chega com alguns minutos de atraso, e eis que Pierre não está ali. Na medida em que os olhos dele percorrem o bar à procura do rapaz, toda a realidade positiva do lugar (fregueses, atendentes, mesas, balcão, bebidas) fica como pano de fundo para a *ausência* de Pierre que se destaca. Convém acentuar que é justamente uma *ausência* que aparece sobre o horizonte de fundo do bar. Sartre recorre à relação forma-fundo da *Gestalt* para descrever como, ao procurar Pierre, a consciência coloca toda sua atenção numa ausência, ela nadifica assim a presença positiva do bar em proveito de um não-ser.

Isso já havia sido ressaltado em seus textos de revisão psicológica, a imaginação, a lembrança, a ideação – todos os atos intencionais possuem o mesmo poder nadificador. Sartre observa, a propósito, que a imaginação é uma potência de nadificação capaz de desvincular-se do real para produzir ficções. A imaginação constitui uma livre invenção pela qual nos arrancamos “deste muro de positividade que nos encerra”⁷⁶³. Pois ao fixar sua atenção na imagem ou ideia, a consciência anula a positividade da percepção, relegando-a a um fundo indiferenciado. A atenção fixa um ponto com exclusão de todos os outros. “Nenhum objeto, nenhum grupo de objetos está especialmente designado para se organizar em fundo ou em forma: tudo depende da direção de minha atenção”⁷⁶⁴. A atenção, seja qual for seu foco atual, está sempre imbuída desse poder anulador. A consciência organiza por ela toda intuição em forma-fundo, e nada impede que a forma venha a ser precisamente uma ausência, um nada, um vazio.

Sartre observa haver uma transfenomenalidade do não-ser, tal como há a do ser. Por isso, ele pode *constatar* que Pierre não se encontra naquele lugar àquela hora. A ausência de Pierre, logo, é um evento real alusivo ao bar que enfraquece a

⁷⁶² “(...) comparaison entre le résultat escompté et le résultat obtenu” (idem, p. 40).

⁷⁶³ “(...) à ce mur de positivité qui nous enserre” (idem, p. 45).

⁷⁶⁴ “Aucun objet, aucun groupe d’objets n’est spécialement désigné pour s’organiser en fond ou en forme: tout depend de la direction de mon attention” (idem, p. 44).

plenitude deste último, que, enfim, organiza-o em fundo para o nada despontar como forma. Daí, os objetos submergem na total “indiferenciação desse fundo, diluindo-se nele”⁷⁶⁵. Serão vistos então como elementos de uma “atenção puramente marginal”⁷⁶⁶. De onde se trata, pois, de uma espécie de ofuscação que se aplica no desvanecimento do bar, que faz-lhe deslizar para trás na medida em que o “nada” de Pierre emerge, deixando o resto em estado de evanescência.

É esse *nada* a condição necessária para que seja possível dizer: “Pierre não está”. O juízo, portanto, é simplesmente derivado. Além disso, é óbvio que se trata de algo totalmente diferente alguém dizer por mero passatempo: “Paul Valéry não está no bar”, pois, nesse caso, seria uma frase gratuita, sem comprometimento com nenhuma situação real. Bergson limitou-se a dirigir suas críticas somente aos juízos abstratos, omitindo as situações reais de nadificação. Ele não viu que, no caso em que Pierre era *realmente* aguardado, a negação está num nível mais originário. E disso resulta então que a “condição necessária para que seja possível dizer *não* é que o não-ser seja presença perpétua, em nós e em fora de nós, é que o nada *assombre* o ser”⁷⁶⁷.

2.3 – Resposta a Hegel e Heidegger: exame das estruturas imediatas do Para-si

Na sequência, Sartre deve rever a concepção dialética e a concepção fenomenológica sobre o *não-ser* a partir das conclusões que ele tira do debate anterior. Sua análise dirige-se então às teses de Hegel e Heidegger.

Para discutir Hegel, em primeiro lugar, temos de considerar *ser* e *nada* como dois elementos *integrantes* da realidade que são complementares entre si e rigorosamente contemporâneos um do outro. Está de acordo, portanto, com a concepção dialética, que torna impossível tomar cada um dos termos isoladamente e obriga a pensá-los, por exemplo, como luz e sombra, calor e frio, etc. De acordo com o que Hegel estabelece, ser e nada constituem dois momentos puros do real, eles seriam, assim, duas abstrações cuja síntese fundamentaria o conjunto das realidades concretas. O que isso significa então? Que todas as coisas contêm o ser e o nada, mas que eles constituem no começo apenas “os dois termos-limites de uma série lógica”⁷⁶⁸ tal como a

⁷⁶⁵ “(...) dans l’indifférenciation de ce fond, il se dilue dans ce fond” (idem, p. 44).

⁷⁶⁶ “(...) attention purement marginale” (idem, p. 44).

⁷⁶⁷ “La condition nécessaire pour qu’il soit possible de dire *non*, c’est que le non-être soit une présence perpétuelle, en nous et en dehors de nous, c’est que le néant *hante* l’être” (idem, p. 46).

⁷⁶⁸ “(...) les deux termes-limites d’une série logique” (idem, p. 49).

tese e a antítese. Com isso se sustenta que eles são contrários entre si. No entanto, não passam de uma imediação vazia que se caracteriza pela total ausência de determinações. É essa *imediação vazia*, afinal, que seria apreendida pelo pensamento lógico puro, quando abstrai do conteúdo da experiência.

Ser e nada, portanto, constituem ambos uma abstração incompleta antes de determinarem-se a *passar* para o seu contrário: o existente. Como são imediatos, eles exigem a mediação do mundo para completarem-se, incorporando ser. Antes disso, são definidos apenas como um embrião da essência, ou seja, ficam na nulidade e na indeterminação até que adquiram seu complemento na realidade. A relação entre eles está como a do abstrato que precisa do concreto para se realizar. Para entendê-los, será necessário ultrapassá-los até a noção mais completa de existência. O curioso disso é que, para Hegel, o ser puro equivale ao nada puro. Eles são, portanto, a mesma coisa⁷⁶⁹. O ser puro só adquire a essência no trânsito do vazio para o real. A *passagem* do nada ao ser é, pois, a negação de uma negação. Hegel evoca, para corroborá-lo, a fórmula de Espinosa: *omnis negatio est determinatio*.

Sartre resiste em aceitar tal ontologia. Para ele, é preciso precaver-se dessas concepções, pois Hegel é inconsistente ao querer emprestar um ser ao não-ser. Hegel esquece que a negação só emerge no ser a propósito de uma interrogação, e isso supõe uma consciência *já posta no ser* para ser capaz de interrogar o ser. Segue, portanto, que o ser e o nada não são contrários, e sim contraditórios entre si, o que significa que o ser possui uma anterioridade em relação ao nada. O “ser é primeiro colocado e depois negado”⁷⁷⁰. Quando Hegel nega ao ser puro toda determinação e conteúdo, só pode fazê-lo admitindo que o ser *é*. E, na mesma medida, não deve ignorar também que o nada, justamente, *não é*.

Pois se nego ao ser toda determinação e todo conteúdo, só posso fazê-lo afirmando que o ser, pelo menos, *é*. Assim, que se negue ao ser tudo que se quiser, não se poderia fazer com que ele *não seja*, só pelo fato mesmo de negarmos que seja isto ou aquilo. A negação não poderia atingir o núcleo de ser do ser que é plenitude absoluta e inteira positividade. Pelo contrário, o não-ser é uma negação que visa esse núcleo de densidade plenária. É em seu coração que o não-ser se nega. Quando Hegel escreve “(o ser e o nada) são abstrações vazias e cada uma delas é tão vazia quanto a outra”, esquece que o vazio é vazio *de* alguma coisa. Ora, o ser é vazio *de* toda determinação que não seja a da identidade consigo mesmo; mas o não-ser é vazio *de ser*. Em uma

⁷⁶⁹ “L’être pur et le néant pur sont donc la même chose” (idem, pp. 47-48).

⁷⁷⁰ “(...) est l’être posé d’abord puis nié” (idem, p. 49).

palavra, é preciso recordar aqui, contra Hegel, que o ser *é* e o nada *não é*⁷⁷¹.

Na crítica a Hegel, Sartre encontra a ocasião para defender “uma posterioridade lógica do nada sobre o ser”⁷⁷². O nada só pode “não-ser” a título de nadificação de algo cuja existência é anterior a ele. O nada, portanto, solicita o ser para negá-lo. O nada invade o ser, por essa razão, na medida em que emerge à superfície do ser, já supõe que haja alguma coisa aí para poder nadificá-la. Logo, não devemos inverter as coisas: o nada, que não é, só extrai seu não-ser do ser.

O nada é (...) um acontecimento absoluto que vem ao ser pelo ser e que, sem ter ser, é perpetuamente sustentado pelo ser (...) Isso não significa somente que nós devemos recusar colocar o *ser* e o *não-ser* sobre o mesmo plano, mas ainda que nós devemos tomar cuidado de nunca conceber o nada como um abismo original de onde sairia o ser⁷⁷³.

Sartre retoma então a fórmula de Espinosa para invertê-la em “toda determinação é negação”, e assim, contra Hegel, ele acena para o fato de que “o ser é anterior ao nada e o fundamenta”⁷⁷⁴. A forma do nada é transitiva: ele é sempre o nada de alguma coisa em particular. É o que traduzimos na linguagem através das expressões: “não toque em nada” que se refere ao nada *desta coleção de objetos*, ou “não há ninguém ali” que se refere ao nada *de seres humanos*. O nada se dissipa se não for sustentado primeiro pelo ser, como nada de algo em específico. “O nada não pode nadificar-se senão sobre um fundo de ser: se o nada pode ser dado, não é antes nem depois do ser, nem, de uma maneira geral, de fora do ser, mas é no miolo mesmo do ser, em seu coração, como um verme”⁷⁷⁵.

⁷⁷¹ “Car si je nie de l'être toute détermination et tout contenu, ce ne peut être qu'en affirmant qu'au moins il *est*. Ainsi, qu'on nie de l'être tout ce qu'on voudra, on ne saurait faire qu'il ne *soit pas*, du fait même que l'on nie qu'il soit ceci ou cela. La négation ne saurait atteindre le noyau d'être de l'être qui est plénitude absolue et entière positivité. Par contre, le non-être est une négation qui vise ce noyau de densité plénière lui-même. C'est en son cœur que le non-être se nie. Lorsque Hegel écrit « (L'être et le néant) sont des abstractions vides et l'une d'elles est aussi vide que l'autre », il oublie que le vide est vide *de* quelque chose. Or, l'être est vide *de* toute détermination autre que l'identité avec lui-même; mais le non-être est vide *d'être*. En un mot, ce qu'il faut rappeler ici contre Hegel, c'est que l'être est et que le néant *n'est pas*” (idem, pp. 49-50).

⁷⁷² “(...) une postériorité logique du néant sur l'être” (idem, p. 49). Notar a semelhança de tal afirmação com a de Bergson citada no tópico anterior.

⁷⁷³ “Cela ne signifie pas seulement que nous devons refuser de mettre *être* et *non-être* sur le même plan, mais encore que nous devons prendre garde de ne jamais poser le néant comme un abîme originel d'où l'être sortirait” (idem, p. 50).

⁷⁷⁴ “(...) l'être est antérieur au néant et le fonde” (idem, p. 50).

⁷⁷⁵ “Le néant ne peut se néantiser que sur fond d'être: si du néant peut être donné, ce n'est ni avant ni après l'être, ni, d'une manière générale, en dehors de l'être, mais c'est au sein même de l'être, en son cœur, comme un ver” (idem, p. 56).

Fica fácil perceber assim que as cosmogonias que supõem ingenuamente ter havido um nada antes de surgir o universo incidem num absurdo lógico, pois o nada que elas adotam em seu sistema só pode ter o efeito retroativo de “nada com relação ao mundo que hoje habitamos”. Trata-se do nada que o pensamento concebe ao buscar retroceder na série das causalidades para identificar a origem do ser com o vazio que acredita ter existido *antes deste ser*. Mas só há sentido falar de *antes e depois* supondo-se uma consciência capaz de testemunhar a passagem total do tempo. Quando ocorre com o vazio perder o caráter da transitividade, enquanto “vazio de”, nada sobra de inteligível, é meramente o nada de nada, o nada de coisa nenhuma, e nesse caso não há anulação porque não há nada para ser anulado. O que resta, portanto, diz Sartre, é o desvanecimento da própria negação que dá lugar “a uma total indeterminação que seria impossível conceber, mesmo e sobretudo a título de nada”⁷⁷⁶. Hegel, por sua vez, comete o mesmo erro não se dando conta de que a negação surge à tona do ser “pela realidade humana (...) e não por uma dialética própria ao ser ele-mesmo”⁷⁷⁷.

Resta agora examinar a concepção fenomenológica. De saída, Sartre considera que a tese de Heidegger representa um progresso em relação a Hegel. Heidegger se orienta para a ideia de que *ser e não-ser* são duas forças antagônicas que tendem a expulsar-se mutuamente, e que a tensão entre elas está na base de constituição do real. Tais forças, portanto, não são simples abstrações vazias. Damo-nos conta, logo, de que há uma compreensão pré-ontológica do nada já inscrita nos comportamentos da realidade humana. A proibição, o ódio, a rejeição, a despedida, etc. – são exemplos disso. Existe para ela “uma possibilidade permanente de encontrar-se ‘em face’ do nada e de descobri-lo como fenômeno: é a angústia”⁷⁷⁸.

Em Heidegger, vimos, “a apreensão do mundo como mundo é nadificadora”⁷⁷⁹. Ela se realiza quando o *ser-no-mundo* surge, investido pelo ser por todos os lados, mas só na medida em que ele faz com que o ser que o “assedia se distribua à sua volta em forma de mundo”⁷⁸⁰, no momento em que ele se projeta como precedente-a-si, captando-se assim “separado do que é por toda espessura de ser que ele

⁷⁷⁶ “(...) à une totale indétermination qu’il serait impossible de concevoir, même et surtout à titre de néant” (idem, p. 50).

⁷⁷⁷ (...) “par la réalité-humaine (...) et non par une dialectique propre à l’être lui-même” (idem, p. 113).

⁷⁷⁸ “(...) une possibilité permanente de se trouver ‘en face’ du néant et de le découvrir comme phénomène: c’est l’angoisse” (idem, pp. 51-52).

⁷⁷⁹ “(...) l’appréhension du monde comme monde est néantisante” (idem, p. 52).

⁷⁸⁰ “(...) c’est la réalité-humaine qui fait que cet être qui l’assiège se dispose autour d’elle sous forme de monde” (idem, p. 52).

não é”⁷⁸¹. É nesse sentido, portanto, que o *Dasein* é um ser das lonjuras, pois ele “se anuncia a si do outro lado do mundo, e volta a se interiorizar a partir do horizonte”⁷⁸². Em tal transcendência, ele atravessa toda distância de ser para organizá-la em forma de mundo. No recuo que realiza, ele se anuncia o “nada” na medida em que se afeta da contingência de seu poder-ser (ele está suspenso no nada de seus comportamentos) e da contingência do mundo que poderia muito bem ser nada ao invés de ser. Contingência, aliás, expressa pela injustificabilidade do ser, porque assim “que o mundo aparece como mundo, ele se dá como *não sendo senão isto*”⁷⁸³.

A existência se vê, portanto, cercada pelo nada, ela sente a perpétua ameaça do não-ser. O *Dasein* está na ponte atravessada entre dois abismos, na medida em que ele não é *em si* e não é *o mundo*. No projeto, ele se vê como não sendo completamente si, ele está a um passo sempre de si – tudo nele é um *ainda-não*. No estranhamento, ele se vê como não sendo *do* mundo. Sua angústia, assim, é a captação da facticidade do nada, entendendo-se, pois, que o “nada não é, o nada se nadifica”⁷⁸⁴.

Heidegger, porém, não é coerente com isso ao concluir suas reflexões. Ele insiste no fato de que o nada está na origem das negações, fundamentando-as como ato porque ele próprio é negação enquanto ser. Mas Heidegger usa “para descrever o *Dasein* termos positivos que mascaram tais negações implícitas. O *Dasein* está ‘fora de si’, no mundo, ele é ‘um ser das lonjuras’, ele é ‘preocupação’, ele é ‘suas próprias possibilidades’, etc.”⁷⁸⁵ Assim, *Ser e Tempo* esquece de incluir a negatividade na estrutura de ser da realidade humana. Tanto na filosofia de Hegel quanto na de Heidegger, “se nos apresenta uma atividade negativa sem a preocupação de fundamentá-la em um ser negativo”⁷⁸⁶.

Agora é a ocasião que Sartre encontra de retornar ao terreno do cogito pré-reflexivo a fim de analisar suas estruturas imediatas. Para ele, estamos agora em condições de ver como aquelas comportam o nada enquanto fundamento da negatividade. Está certo que Heidegger viu que o nada possui a propriedade de

⁷⁸¹ “(...) séparé de ce qu’il est par toute la largeur de l’être qu’il n’est pas” (idem, p. 52).

⁷⁸² “Il s’annonce à lui-même de l’autre côté du monde et il revient s’intérioriser à partir de l’horizon: l’homme est ‘un être des lointains’” (idem, p. 52).

⁷⁸³ “(...) le monde paraît comme monde, il se donne comme *n’étant que cela*” (idem, pp. 52-53).

⁷⁸⁴ “(...) le néant n’est pas, il se néantise” (idem, p. 52).

⁷⁸⁵ “(...) pour décrire le *Dasein* des termes positifs qui masquent tous des négations implicites. Le *Dasein* est ‘hors de soi’, dans le monde, il est ‘un être des lointains’, il est ‘souci’, il est ‘ses propres possibilités’, etc.” (idem, p. 53)

⁷⁸⁶ “(...) on nous montre une activité négatrice et l’on ne se préoccupe pas de fonder cette activité sur un être négatif” (idem, p. 53).

nadificar-se na tensão com o ser, no entanto, passou-lhe despercebido que o processo exige, necessariamente, um “Ser – que não poderia ser o ser-Em-si – com a propriedade de nadificar o Nada, sustentá-lo com seu próprio ser, suportá-lo perpetuamente em sua própria existência, *um ser pelo qual o nada venha às coisas*”⁷⁸⁷.

Vimos nos referindo constantemente a esse ser sob o título de consciência irrefletida. Em *L'être et le néant*, vimos que Sartre utiliza o termo *Para-si* para designá-lo. Pois bem, o Para-si possui de diferente do Em-si o caráter do ser *que é o que não é e não é o que é*. Isso significa, pois, que, ao existir, ele está em questão para si mesmo. Sua lei de ser, “como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma da presença a si”⁷⁸⁸. Esta presença em particular implica que ele não pode coincidir consigo mesmo numa adequação plena, senão, “se condensaria na identidade do Em-si”⁷⁸⁹. Na medida em que escapa à coincidência consigo, ele faz aparecer o Si que representa “uma distância ideal na imanência entre o sujeito e si mesmo”⁷⁹⁰. Trata-se, então, de uma distância nula de si a si. Entre o Para-si e seu si-mesmo reina ‘uma fissura impalpável (...) Se o ser é uma presença a si, significa que não é inteiramente si. A presença a si é uma degradação imediata da coincidência, pois pressupõe separação’⁷⁹¹. Tal ruptura com o Si constitui, portanto, uma desagregação interna, uma descompressão na superfície do ser. Daí segue: ser nada consiste em emprestar-se o ser do Em-si para recusá-lo em seguida, convertendo-se num Para-si.

Mas o nada do Para-si é indefinível, daí o termo Para-si remete, de preferência, à relação em que tudo existe *para a consciência* sem ser ela. O que sobra de redutível a ela é só o nada dela mesma. Com razão, temos dificuldade de descrever o nada que separa o Para-si de si-mesmo, justamente porque esse nada *não é*, ele *é tendo sido*. Defini-lo desse modo é possível porque, como nada, ele não é capaz de se encontrar ou de se descobrir em parte alguma. As descrições que Sartre faz da relação entre irrefletido, refletido e reflexo expressam-no perfeitamente. O Para-si é tal como um espelho: ele é capaz de refletir o mundo inteiro, mas, ao voltar-se para si, percebe que não pode refletir sua própria face, já que, ao olhar-se, vê-se sempre refletindo outra

⁷⁸⁷ “(...) un être – qui ne saurait être l’en-soi – et qui a pour propriété de néantiser le néant, de le supporter de son être, de l’étayer perpétuellement de son existence même, *un être par quoi le néant vient aux choses*” (idem, p. 57).

⁷⁸⁸ “(...) comme fondement ontologique de la conscience, c’est d’être lui-même sous la forme de présence à soi” (idem, p. 113).

⁷⁸⁹ “(...) se condenserait dans l’identité de l’en-soi” (idem, p. 112).

⁷⁹⁰ “(...) une distance idéale dans l’immanence du sujet par rapport à lui-même” (idem, p. 113).

⁷⁹¹ “(...) fissure impalpable (...) S’il est présent à soi, c’est qu’il n’est pas tout à fait soi. La présence est une dégradation immédiate de la coïncidence, car elle suppose la séparation” (idem, p. 113).

coisa que não si mesmo. A consciência existe à semelhança da luz: nós vemos tudo *através dela*, mas não *a* vemos, uma vez que ela escapa a toda visibilidade.

É uma obrigação para o Para-si existir somente sob a forma de um *em-outro-lugar* com relação a si mesmo, existir como um ser que se afeta perpetuamente de uma inconsistência de ser. Por outro lado, esta inconsistência não remete a outro ser; não passa de uma perpétua remissão de si a si⁷⁹².

No âmago do Para-si, tal movimento é dado na unidade de um só ato. A consciência, então, se vê remetida “do reflexo ao refletente e do refletente ao reflexo, sem poder parar”⁷⁹³. Dizer que o Para-si é seu próprio nada é dizer que ele irrompe como um buraco no ser. É uma “queda do Em-si rumo a si, pela qual se constitui o Para-si”⁷⁹⁴. Ele se dá como uma insuficiência de ser obrigada a perseguir-se indefinidamente. Seu nada, contudo, “não pode ‘ser tendo sido’ salvo se a sua existência emprestada for correlata a um ato nadificador do ser. Este ato perpétuo pelo qual o Em-si se degenera em Para-si é o que denominaremos ato ontológico”⁷⁹⁵.

⁷⁹² “C’est l’obligation pour le pour-soi de n’exister jamais que sous la forme d’un ailleurs par rapport à lui-même, d’exister comme un être qui s’affecte perpétuellement d’une inconsistance d’être. Cette inconsistance ne renvoie pas d’ailleurs à un autre être, elle n’est qu’un renvoi perpétuel de soi à soi” (idem, p. 114).

⁷⁹³ “(...) du reflet au reflétant, du reflétant au reflet sans pouvoir s’arrêter” (idem, p. 115).

⁷⁹⁴ “(...) chute de l’en-soi vers le soi par quoi se constitue le pour-soi” (idem, p. 115).

⁷⁹⁵ “(...) ne peut ‘être été’ que si son existence d’emprunt est corrélatrice d’un acte néantisant de l’être. Cet acte perpétuel par quoi l’en-soi se dégrade en présence à soi, nous l’appellerons acte ontologique” (idem, p. 115).

Seção 3

3º Referencial: a Redução Fenomenológica

Conforme já havíamos adiantado no estudo da *Transcendência do Ego*, Sartre não recorre explicitamente ao método de Redução Fenomenológica. Isso se deve, pois, ao fato de que, para ele, a verdade da condição humana surge “não no termo de um raciocínio formal à maneira do cogito cartesiano, mas na apreensão pré-reflexiva de seu ser-no-mundo”⁷⁹⁶. A noção, por ele desenvolvida, é a de que o cogito, no estágio pré-reflexivo, “se vive, antes de toda constituição de um sujeito, como simples ‘sentimento da existência’, ou *nausea*”⁷⁹⁷. Sartre retoma o ponto de vista heideggeriano de que o primeiro momento da redução, a *epoché*, identifica-se com a angústia.

A realidade humana é pura contingência, ela irrompe no mundo gratuitamente e sem justificações. O corolário dessa contingência é a total liberdade. Tal contingência decreta, simplesmente, a morte do princípio de razão suficiente: *nihil est sine ratione*, porque, para ela, não se aplica nenhuma razão prévia que a determinasse a ser. Isso exclui a ideia de necessidade. O *Para-si* está obrigado a extrair a si mesmo do nada, a persistir na existência por sua própria iniciativa. Ele deve existir livremente e, portanto, é responsável por si, na medida em que se lança no projeto. A questão da existência torna-se-lhe uma questão de livre aceitação. A consciência é responsável por sua existência desde que *aceita* vivê-la sem tê-la escolhido. Mas, desse modo, ela se vê acuada pela angústia de ser livre, responsável, sem desculpas ou justificativas. Para Sartre, a *epoché* representa a angústia da consciência diante dessa absurda liberdade.

Fica o convite, então, de conferir o que isso significa. No que consiste, na realidade, essa aventura de um Para-si que surge, do nada, no mundo do Em-si, sem pedir licença sequer? Para elucidá-lo, será preciso descrever a ligação entre temporalidade e liberdade.

3.1 – A temporalidade

⁷⁹⁶ HUISMAN, Denis. *Sartre*. Presses Universitaires de France: Dictionnaire des Philosophes, deuxième édition, K – Z et index, p. 2541. “(...) non au terme d’un raisonnement formel à la façon du cogito cartésien, mais dans la saisie pré-réflexive de son être-au-monde”.

⁷⁹⁷ “(...) se vit, avant toute constitution d’un sujet, comme simple ‘sentiment de l’existence’, ou *nausée*” (idem, p. 2541).

Dizer que o Para-si *não-é* significa que ele existe de modo temporal, diferente do Em-si. Uma fenomenologia ontológica da temporalidade, portanto, deve ser, por inteiro, consagrada ao estudo do Para-si. Nesse sentido, Sartre propõe fazer uma reinterpretação da temporalidade imanente da consciência, inspirado em Husserl, e da temporalidade como modo do ser-no-mundo, sob influência de Heidegger. Na sua concepção, todavia, prevalece o fato de que o tempo não é algo que consta no mundo, a título de propriedade. Ele pertence, exclusivamente, ao ser do Para-si. Pertence, pois, ao fato de que o Para-si, como nada, tenta recuperar o seu ser, na medida em que se temporaliza. No que consiste, porém, essa tentativa de recuperação?

Para respondê-lo, Sartre deve desembaraçar-se daquela suposição que apresenta o tempo como existente em-si. Ele dá por inconteste a tese de que o Em-si, que é plena positividade, não contém nenhuma porção de passado ou futuro, o Em-si permanece para sempre isolado em si, fechado, totalizado e, nessa condição, desconhece completamente o tempo. Resta, desse modo, apenas o Para-si para ser o titular desse caráter primordial do tempo. E, com efeito, o nada torna o Para-si um ser fundamentalmente temporal. Para Sartre, a realidade humana nadifica o presente na medida em que se coloca à distância de si. Como o Para-si está separado de si mesmo pelo nada que se interpõe entre ele e sua essência, ele “busca retomar a si mesmo como totalidade”⁷⁹⁸. A dinâmica com que persegue a consciência refletida de si funda a temporalidade. Esta é, portanto, característica de um ser que não é si mesmo, mas presença a si. Pertence, pois, a um ser que, ao existir, estabelece um hiato entre ele e si mesmo.

Dizemos *presença a si*, embora o presente não deixe de incluir as dimensões ek-státicas do passado e do futuro. Sartre toma de Heidegger a ideia de conexão que há entre as três ek-stases temporais. Passado, presente e futuro, para ele, devem ser concebidos como os “momentos estruturados de uma síntese original”⁷⁹⁹, a temporalidade deve ser vista como uma “estrutura totalitária que organiza em si as estruturas ek-státicas secundárias”⁸⁰⁰, caso contrário, a série ver-se-ia aniquilada pelo seguinte paradoxo: o passado desaparece como algo que já foi, o futuro como algo que

⁷⁹⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 192. “(...) cherche à se reprendre lui-même comme totalité”.

⁷⁹⁹ “(...) des moments structurés d'une synthèse originelle” (idem, p. 142).

⁸⁰⁰ “(...) structure totalitaire organisant en elle les structures ek-statiques secondaires” (idem, 165).

ainda não é e, quanto ao presente, dissolve-se também numa instantaneidade incapaz de ter consistência, “como o ponto sem dimensão”⁸⁰¹.

Sartre crê ser possível evitar esse problema, contanto que a investigação, renunciando à ideia de posse, interprete a temporalidade em termos unicamente ontológicos. Isso significa: a relação ek-stática do Para-si com o tempo deve mostrar que ele não pode, evidentemente, “ter” um passado do mesmo modo como possui algum objeto transcendente. Para Sartre, não deve haver, em absoluto, uma relação de exterioridade em que o Para-si, existindo no presente, mantenha com o passado um vínculo externo ao modo do possuidor que lança mão de algo possuído. Tem de haver uma conexão fundamental entre o Para-si e seu ser-passado e, simplesmente, supor uma relação de posse significa cortar as pontes entre os dois. Sartre salienta que a expressão “ter um passado” deve ser substituída por “*ser* seu próprio passado”.

O passado é a característica de um ser que, ao existir, *tem-de-ser* lá atrás seu passado, um ser em que está em questão seu ser passado numa ligação fundamental. O Para-si sustenta seu ser passado, é responsável por ele. É por isso que o homem pode orgulhar-se ou envergonhar-se de algo que fez no passado. O fenômeno temporal é antes de tudo individual. Não há como falar de passado sem atribuí-lo à condição de passado de alguém ou para alguém. É sendo, em primeiro lugar, o passado de alguém que ele pode, em geral, ser o passado de uma nação, um povo, uma classe. O passado anuncia aquilo que a realidade humana é, na medida em que, por ela, o passado vem ao mundo. Para Sartre, convém não esquecer, além disso, que o passado está na base do próprio conhecimento: ele é o sentido deste utensílio que a consciência reconhece como estando aí para tal finalidade; é reportando-se ao passado que a consciência estabelece hábitos, costumes, recorda um rosto familiar, identifica lugares, datas, etc.

O Para-si, no entanto, só existe no passado ao modo do ser *que não é o que é* e *é o que não é*, por conseguinte, ele não é mais o que foi, uma vez que sua liberdade nadifica o passado como *não-ser*. Mas como o Para-si não pode extinguir ou modificar este ser passado, ele continua sendo o que era, ele conserva tal passado em si ao modo do refletente que faz existir o reflexo. Sartre ressalta que é justamente pelo fato de o Para-si *ser* seu passado que ele pode, na mesma medida, não o ser.

A conexão entre ser e não-ser só pode ser interna: é no ser enquanto ser que deve despontar o não-ser, é no não-ser que deve surgir o ser, e isso não poderia ser um fato, uma lei natural, e sim um surgimento do ser que é seu próprio nada de ser. Assim, portanto, se não sou meu

⁸⁰¹ “(...) comme le point sans dimension” (idem, p. 142).

próprio passado, isso não se dá pelo modo originário do devir, mas na medida em que *tenho-de-sê-lo* para *não sê-lo* e que *tenho-de-não-sê-lo* para *sê-lo*. Isso deve nos esclarecer a natureza do modo “era”: se não sou o que era, isso não ocorre porque já tenha mudado, o que faria supor um tempo já dado, mas sim porque sou, com relação a meu ser, à maneira de uma conexão interna de não sê-lo (...) é inclusive esta necessidade de ser meu passado o único fundamento possível do fato de que não o sou⁸⁰².

O reflexo que o Para-si faz existir no passado é Em-si. Portanto, a consciência desprende-se dele para tê-lo refletido um passo atrás de si, na medida em que temporaliza-se. O presente, em seguida, difere do passado por ser Para-si. Para Sartre, o presente consiste em ser presença a alguma coisa. Esta presença é presença à totalidade de ser-Em-si. Sartre observa que o ingresso do Para-si no circuito da ipseidade comporta enquanto tal a condição de o ser se totalizar em forma de mundo. “Os seres se revelam como co-presentes em um mundo onde o Para-si os une com seu próprio sangue, pelo total sacrifício ek-stático que nós denominamos presença”⁸⁰³. O modo, porém, de a ek-stase do presente existir diante do ser é o de uma perpétua fuga. O Para-si não comparece ao presente senão no ato em que escapa dele, projetando-se para frente, rumo ao ser que ele será.

O futuro, para Sartre, comporta estruturas análogas àquelas do passado. Ele é um ser que, se existisse, teria o caráter do Em-si, já que se encontra plenamente constituído no horizonte do mundo, e o movimento do Para-si consiste em buscá-lo a fim de preencher, com ele, sua falta de ser. O Para-si já é seu futuro antes mesmo de poder, de fato, vir a alcançá-lo, já que, ao se projetar como por-vir para si mesmo, ele volta ao presente e ajusta suas condutas em relação a tal projeto. Só existe futuro como uma possibilidade projetada pelo Para-si. Ele faz existir o futuro como algo que ele já é no presente. Quer dizer: o futuro sustenta o ser que o Para-si pretende encarnar, ele é o ser que o Para-si ainda não é, mas que já existe no presente como projeto, como sentido de suas ações de agora. Ao empenhar-se em uma atividade, o Para-si já está adiantado,

⁸⁰² “La liaison de l'être et du non-être ne peut être qu'interne : c'est dans l'être en tant qu'être que doit surgir le non-être, dans le non-être que l'être doit pointer et ceci ne saurait être un fait, une loi naturelle, mais un surgissement de l'être qui est son propre néant d'être. Si donc je ne suis pas mon propre passé, ce ne peut être sur le mode originel du devenir, mais en tant que j'ai à l'être pour ne pas l'être et que j'ai à ne pas l'être pour l'être. Ceci doit nous éclairer sur la nature du mode « étais » : si je ne suis pas ce que j'étais, ce n'est pas parce que j'ai déjà changé, ce qui supposerait le temps déjà donné, c'est parce que je suis par rapport à mon être sur le mode de liaison interne du n'être-pas. (...) c'est même cette nécessité d'être mon passé qui est le seul fondement possible du fait que je ne le suis pas” (idem, p. 152).

⁸⁰³ “Les êtres se dévoilent comme coprésents dans un monde où le pour-soi les unit avec son propre sang par ce total sacrifice sk-statique de soi qui se nomme la présence” (idem, p. 157).

junto à obra concluída, a qual constitui o sentido e a motivação de cada ato posto por ele, agora, em execução.

Nos esportes, por exemplo, vemos o futuro conferir sentido a todas as condutas atuais do Para-si: cada uma das posições que adoto na quadra, num jogo de tênis, extraem seu sentido do gesto futuro de rebater a bola. “Não há um momento de minha consciência que não seja semelhantemente definido por uma relação interna a um futuro”⁸⁰⁴. O detalhe, porém, é que o futuro está integrado ao passado numa síntese que ilumina o presente. Os três momentos, sem exceção, estão ajustados entre si. “Se me lanço em uma ação, só posso fazê-lo porque no passado imediato testemunhei o meu intento de realizá-la, e porque o futuro me guia como esse projeto a realizar”⁸⁰⁵. Aqui, a novidade em relação à tese heideggeriana. Sartre rejeita a concepção de Heidegger de que há uma precedência do futuro em relação às outras ek-stases.

Junto com o projeto do Para-si na direção do futuro, as potencialidades do mundo são descobertas. “A lua cheia não é futuro, quando eu observo a lua crescente, a não ser ‘no mundo’ que se revela à realidade humana: é pela realidade humana que o futuro chega ao mundo”⁸⁰⁶. Uma nuvem escura vista pelo Para-si é logo projetada como chuva prestes a cair; o meio disco da lua é visto como plenilúnio; a semente como flor quase a desabrochar, etc. Na mesma medida em que ele instala-se no futuro, o Para-si volta ao presente para dotá-lo das potencialidades que tem.

O que mais interessa assinalar, todavia, em relação ao futuro, é o caráter de falta. Quer dizer que um vazio habita a consciência, como vimos na seção anterior. Assim, a evasão rumo ao futuro tem na tentativa de repleção o seu sentido imediato. O Para-si se arremessa na direção do futuro com a intenção de fundir-se consigo mesmo, adquirindo um ser que seria a síntese de seu presente com o futuro que lhe falta. Em Sartre, há então de peculiar, em comparação com Husserl, o fato de que não se diz mais – apenas da intencionalidade – que esteja permeada de intenções vazias que buscam seu preenchimento, diz-se, ao invés, que o Para-si, sendo todo intencionalidade, acha-se inteiramente vazio, inteiramente falto de ser. É plausível supor, assim, que em Sartre é a

⁸⁰⁴ “Il n’est pas un moment de ma conscience qui ne soit pareillement défini par un rapport interne à un futur” (idem, p. 160).

⁸⁰⁵ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995, p. 71.

⁸⁰⁶ SARTRE, Jean-Paul. *L’être et le néant: essai d’ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 159. “La pleine lune n’est future, quand je regarde ce croissant, que ‘dans le monde’ qui se dévoile à la réalité-humaine: c’est par la réalité-humaine que le futur arrive dans le monde”.

própria consciência que se fragmenta em perfis sucessivos de aparição. E que cada um destes perfis, infestado pelo nada, é uma busca por se preencher.

A falta, que designamos agora, é a mesma que, no estudo sobre o Ego, vimos pertencer à díade reflexo-refletente no bojo do Para-si. É a falta de um Eu, de um Em-si que possa encher o vazio. O Para-si é o ser *que não é o que é e é o que não é*. Isso quer dizer que ele não coincide consigo. O Para-si não é o que é porque ele se transcende a todo momento em direção ao refletido, colocando-se deste modo à distância de si. Paradoxalmente, o Para-si é o que não é porque ele é o refletente que *existe* o refletido, ele *tem-de-ser* este ser com o qual não coincide justamente para transcendê-lo, para nadificá-lo. O jogo de espelhos da consciência proíbe que possamos apreendê-la diretamente: em qualquer momento que procuramos captar o Para-si, ele já está adiante de si, no futuro, ou atrás de si, no passado. Em si mesmo, ele é um nada, uma fissura interna, uma insuficiência de ser. Por isso, a busca instantânea pelo refletido é sua perspectiva de realizar-se, de efetuar, afinal, uma plenitude de adequação consigo mesmo.

A realidade humana é falta, enquanto tal, ela se vê desfalcada em relação ao refletido e determina-se a persegui-lo indefinidamente, na tentativa de unir-se com ele. De acordo com Perdigão, esta “separação interna do Para-si faz dele uma espécie de ser inacabado, ao qual está sempre faltando alguma coisa para se completar e preencher o seu miolo”⁸⁰⁷. Voltemos, então, ao problema do tempo, e vemos as coisas resolverem-se nesses termos. O futuro, afinal,

É isto que o para-si se faz ser ao captar-se perpetuamente para si como inacabado em relação a ele. É isto que impregna à distância a díade reflexo-refletente e faz com que o reflexo seja apreendido pelo refletente (e reciprocamente) como um ainda-não. Mas é preciso, justamente, que este faltante seja dado na unidade de um só surgimento com o para-si que falta, senão nada haveria em relação a que o para-si pudesse apreender-se como ainda-não. O futuro é revelado ao para-si como isto que o para-si não é ainda, enquanto que o para-si se constitui não-teticamente para si como um ainda-não na perspectiva dessa revelação e enquanto que ele se faz ser como um projeto dele mesmo fora do presente rumo a isto que ele não é ainda⁸⁰⁸.

⁸⁰⁷ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995, p. 44.

⁸⁰⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 161. “Il est ce que le pour-soi se fait être en se saisissant perpétuellement pour soi comme inachevé par rapport à lui. Il est ce qui hante à distance le couple reflet-reflétant et ce qui fait que le reflet est saisi par le reflétant (et réciproquement) comme un Pas-encore. Mais il faut précisément que manquant soit donné dans l'unité d'un seul surgissement avec le pour-soi qui manque, sinon il n'y aurait rien par rapport à quoi le pour-soi se saisisse comme pas-encore. Le futur s'est révélé au pour-soi comme ce que le pour-

O futuro, justamente, é aquele outro que já sou ao modo de não o ser. A adjunção sintética a esse fantasma – o refletido – teria o poder, afinal, de coagular-me no que sou. Todo esforço, porém, nesse sentido, está condenado ao fracasso. O futuro é uma simples possibilização (*possibilisation*) que nunca chega a completar-se. O nada fica atravessado no caminho entre o Para-si, que reflete, e o Em-si, por ele refletido. Sua tentativa de franquear essa distância infinitesimal é tolhida pelo fato de que o nada, como tal, avança junto com ele, e o refletido passa, de novo, a ser para ele uma perpétua ausência.

O que se realiza, é um para-si *designado* pelo futuro e que se constitui em ligação com este futuro. Por exemplo, minha posição final na quadra de tênis determinou, do fundo do porvir, todas minhas posições intermédias e, finalmente, ela foi alcançada por uma posição última idêntica à que era no porvir como sentido de meus movimentos. Mas precisamente esse “alcançar” é puramente ideal, ele não se opera realmente: o futuro não se deixa alcançar, ele desliza para o passado como futuro antigo e o para-si presente se revela em toda sua facticidade, como fundamento de seu próprio nada e, outra vez, como falta de um novo futuro. Aqui esta decepção ontológica que aguarda o para-si a cada vez que ele desemboca no futuro⁸⁰⁹.

A fim de ilustrá-lo, Sartre recorda o *chassé-croisé*: um passo de balé em que os dançarinos revezam-se sucessivamente, passando cada um a ocupar o lugar daquele que está na sua frente, como perseguindo a si mesmo sem conseguir se encontrar. O Para-si não pode cruzar a fronteira que o divorcia de si mesmo, quando ele julga ter se alcançado, um nada já deslizou, sub-repticiamente, entre ele e o Em-si que projeta ser. Essa membrana, porém, é tão tênue, ela possui o caráter diáfano do não-ser, e como tal é intransponível.

Resta assim, a título de conclusão deste tópico, lembrar que o tempo pertence unicamente ao Para-si, que “a temporalidade é o ser do Para-si na medida em que este tem de sê-lo ek-staticamente. A temporalidade não é, mas o Para-si se

soi n'est pas encore, en tant que le pour-soi se constitue non-thétiquement pour-soi comme un pas-encore dans la perspective de cette révélation et en tant qu'il se fait être comme un projet de lui-même hors du présent vers ce qu'il n'est pas encore”.

⁸⁰⁹ “Ce qui se réalise, c'est un pour-soi *désigné* par le futur et qui se constitue en liaison avec ce futur. Par exemple, ma position finale sur le court a déterminé du fond de l'avenir toutes mes positions intermédiaires et finalement elle a été rejointe par une position ultime identique à ce qu'elle était à l'avenir comme sens de mes mouvements. Mais précisément ce ‘rejoignement’ est purement idéal, il ne s'opère pas réellement: le futur ne se laisse pas rejoindre, il glisse au passé comme ancien futur et le pour-soi présent se dévoile dans toute sa facticité, comme fondement de son propre néant et derechef comme manque d'un nouveau futur. De là cette déception ontologique qui attend le pour-soi à chaque débouché dans le futur” (idem, p. 163).

temporaliza existindo”⁸¹⁰. Segue-se também que o modo de ser do Para-si, em relação a tal, pode ser comparado a uma diáspora⁸¹¹, quer dizer, ele implica dois caracteres contraditórios, tanto de coesão quanto de dispersão, os quais são conciliados na existência mesmo da realidade humana. O Para-si dispersa seu ser diasporicamente nas três dimensões temporais. No entanto, ele opera a coesão ontológica das três ek-stases, na medida em que exerce seu poder de nadificação. Na primeira delas, “o Para-si tem-de-ser seu ser atrás de si, como aquilo que é sem ser fundamento disto”⁸¹². Na segunda delas, “o Para-si capta-se como certa falta”⁸¹³. E por último, na terceira, ele vê-se “disperso no jogo perpétuo do refletido-refletente, escapa a si mesmo na unidade de uma só fuga. Aqui, o ser está em toda parte e e em lugar nenhum: onde quer que tentemos apreendê-lo, ele já está à frente, escapou”⁸¹⁴.

3.2 – A liberdade

Dizer que o Para-si é temporal significa ao mesmo tempo dizer que ele é livre. Ou seja: ele existe, desde a origem, desprendido de si mesmo. Quando nos pomos no terreno do cogito pré-reflexivo, verificamos logo que nada há nele que não seja um arrancamento radical de si. Daí que seu sentido, em última instância, é incompletude, é falta de ser, enquanto tal, é um Ainda-não que busca completar-se. Aqui, o sentido da controversa afirmação de que o homem está condenado a ser livre. É uma condenação a *ser*, não obstante designe, justamente, uma falta de ser.

As alegações ao contrário são todas listadas e refutadas por Sartre em termos – ora psicológicos, ora ontológicos. Caracterizar o Para-si como nada, nessa última acepção, basta para demonstrar sua liberdade. Ela é suficiente, porém, para dar conta da liberdade empírica? Abstração feita da liberdade originária, pode a empírica ser descrita em termos puramente antropológicos?

Parece que sim. A chave para isso é a noção de projeto. O Para-si, na medida em que se define por suas possibilidades, existe à distância de si mesmo, como

⁸¹⁰ “Mais la temporalité est l’être du pour-soi en tant qu’il a à l’être ekstatiquement. La temporalité n’est pas, mais le pour-soi se temporalise en existant”.

⁸¹¹ O termo diáspora é usado para descrever o itinerário histórico do povo judeu.

⁸¹² “Dans la première le pour-soi a à être son être derrière soi, comme ce qu’il est sans en être le fondement” (idem, p. 173).

⁸¹³ “(...) le pour-soi se saisit comme un certain manque” (idem, p. 177).

⁸¹⁴ “(...) le pour-soi dispersé dans le jeu perpétuel du reflété-reflétant s’échappe à lui-même dans l’unité d’une même fuite. Ici l’être est partout et nulle part : où qu’on cherche à le saisir, il est en face, il s’est échappé” (idem, p. 177).

ser projetado no futuro. O projeto, no sentido mais original, é uma escolha livremente feita pelo Para-si. A realidade humana, assim que surge, já é uma realidade projetada do outro lado do mundo. Ela já fez a livre eleição de si mesma. As suas condutas todas, a partir de então, só adquirem o sentido de condutas sob o horizonte desse projeto original.

Investida pelo não-ser, a projeção é uma potência nadificadora, ela é capaz de desvincular-se do determinismo causal do mundo para produzir uma nova realidade. A classe operária, por exemplo, constitui seu projeto de revolução na medida em que já está no futuro, junto a um novo estado de coisas, e assim volta ao presente para conferir à sua situação o sentido de insuportável, de devendo-ser-transformada. O sofrimento não surge em primeiro lugar como um móbil que desencadeia sua revolta, ele surge *depois* do projeto. Não é por ele, portanto, que o Para-si é compelido a mudar sua situação.

Exatamente o contrário: é só na medida em que o Para-si projeta modificá-lo que esse sofrimento parecer-lhe-á intolerável. Isso significa que deverá ter tomado distância com relação a ele e operado uma dupla nadificação: por um lado, com efeito, será preciso que posicione um estado de coisas ideal como puro nada *presente*, por outro lado, será preciso que posicione a situação atual como nada em relação a este estado de coisas. Ser-lhe-á preciso conceber uma felicidade ligada à sua classe como puro possível – isto é, presentemente como um certo nada; de outra parte, ele voltará à situação presente para iluminá-la à luz desse nada e para nadificá-la, por sua vez, declarando: “Eu *não sou* feliz”⁸¹⁵.

O proletário considera sua situação à luz já do projeto de transformá-la. A liberdade para ele consiste, então, em nadificar o Em-si, que é, à luz desse projeto. Os argumentos contra, porém, voltam a insistir no caráter causal da motivação. Ou seja: o determinista nega haver liberdade baseado na constatação de que toda ação é gerada por um motivo. Segundo Sartre, não poderia ser de outra maneira, naturalmente. Ele observa, no entanto, que, “se não há ato sem motivo, não é absolutamente no sentido em que se diz que não há fenômeno sem causa”⁸¹⁶. Ou seja, o motivo é experimentado primeiro enquanto motivo, e isso, na verdade, significa que “o Para-si deve conferir a

⁸¹⁵ “Mais tout au contraire, c’est lorsqu’il aura fait le projet de la changer qu’elle lui paraîtra intolérable. Cela signifie qu’il devra avoir pris du champ, du recul par rapport à elle et avoir opéré une double néantisation: d’une part, en effet, il faudra qu’il pose un état de choses idéal comme pur néant *présent*, d’autre part il faudra qu’il pose la situation actuelle comme néant par rapport à cet état de choses. Il lui faudra concevoir un bonheur attaché à sa classe comme pur possible – c’est-à-dire présentement comme un certain néant; d’autre part, il reviendra sur la situation présente pour l’éclairer à la lumière de ce néant et pour la néantiser à son tour en déclarant: ‘Je *ne suis pas* heureux’ (Idem, p. 479).

⁸¹⁶ “(...) s’il n’est pas d’acte sans motif, ce n’est nullement au sens où l’on peut dire qu’il n’est pas de phénomène sans cause. (idem, p. 481).

ele seu valor de móbil ou motivo”⁸¹⁷. A liberdade aqui identifica-se com o poder de *conferir sentido*.

Parece plausível presumir que Sartre, ao empregar o termo conferir, empresta-lhe a mesma significação contida na “constituição” de Husserl. Tratar-se-á, pois, de uma retomada, em termos existenciais, da doação de sentido husserliana? Mas claro está que, em Sartre, não se trata de uma operação temática, de explicitação ou deliberação. O *conferir sentido* é operado, desde a origem, pela consciência não-posicional de si, quer dizer, ele surge no nível pré-reflexivo. A consciência irrefletida já posicionou seu fim, só então ela retrocede ao presente “para conferir ao móbil sua estrutura de móbil”⁸¹⁸.

Não é, portanto, que o móbil esteja para o ato assim como a causa está para seu efeito. O móbil é um só dos momentos que integram o ato. Ora, visto que o projeto de mudança já está resolvido, nele são constituídos então, de uma só vez, o móbil, o ato e o fim. “Cada uma dessas três estruturas reclama as outras duas como sua significação”⁸¹⁹. Os deterministas facilitam demais as coisas ao acreditarem que a conduta é acionada, mecanicamente, pelo móbil. Mas os adeptos do livre-arbítrio, por sua vez, incorrem também em contradição ao acreditarem que a liberdade está contida apenas na vontade racional, ao passo que as emoções pertencem ao domínio do determinismo. Na sua opinião, o dever da vontade seria governar as paixões, seria conhecer e controlar o eu afetivo, numa acepção moral. Como, porém, essa tese pode conciliar liberdade e determinismo na unidade de uma só consciência?

Sartre já havia mostrado, como vimos, que a emoção é uma conduta mágica cujo sentido é intervir no mundo. Ela não é uma tempestade fisiológica, e sim “uma resposta adaptada à situação”⁸²⁰. O Para-si pode reagir a um problema emocionalmente, movido por desejos, sentimentos, paixões. Nesse caso, ele tem na emoção o *móbil* de seus atos. Ou, então, ao inverso, ele pode reagir à situação de maneira racional, deliberando sobre os melhores meios para atingir determinado fim. Nesse caso, ele encontra um *motivo* para suas ações. Sartre estabelece aqui a distinção entre móbil (emoção) e motivo (razão). Interessa-lhe, porém, mostrar que nenhum destes é menos livre do que o outro.

⁸¹⁷ “(...) le pour-soi doit lui conférer sa valeur de mobile ou de motif” (idem, p. 481).

⁸¹⁸ “(...) pour conférer au mobile sa structure de mobile” (idem, 481).

⁸¹⁹ “Chacune de ces trois structures réclame les deux autres comme sa signification” (idem, p. 481).

⁸²⁰ “(...) l’émotion n’est pas un orage physiologique” (idem, p. 489).

Todas as maneiras de ser do Para-si manifestam sua liberdade. Ele mesmo é quem decide, pois, se irá agir sobre o mundo de maneira mágica ou de maneira racional. A vontade, enquanto deliberação racional dos meios, não é senão uma das formas possíveis de o Para-si intervir no seu mundo. Quando ele se põe a deliberar, na vontade, sua escolha original já foi feita. Não é a vontade que condiciona a liberdade, pelo contrário, um nada se insinua entre os motivos e o ato e a vontade só é constituída a partir deste nada. Quer dizer, à luz do projeto – um puro não-ser.

É preciso, pois, que o Para-si, em seu projeto, escolha ser aquele pelo qual o mundo se revele como mágico ou racional, ou seja, aquele que deve, como livre projeto de si, dar a si a existência mágica ou racional. O para-si é *responsável* tanto por uma quanto por outra, porque ele só pode “ser” caso tenha se escolhido. Aparece, pois, como livre fundamento tanto de suas emoções quanto de suas volições⁸²¹.

O peso dos móveis e motivos é conferido pelo projeto. Quando o Para-si decide fazer a deliberação, os dados já foram lançados. Assim, “se sou levado a deliberar, é simplesmente porque faz parte de meu projeto originário dar-me conta dos móveis por *deliberação*”⁸²², ao invés de dar-me conta deles por paixão. A vontade, então, recai apenas sobre os meios a serem empregados, ou seja, sobre “a *maneira* de alcançar o fim já posicionado”⁸²³, irrefletidamente, pelo Para-si.

Para Sartre, há um projeto original no horizonte de todas as condutas escolhidas pelo Para-si, ele consiste, afinal, na escolha que faço de mim mesmo no mundo. O que determina, portanto, o fato de eu me render ao cansaço, numa escalada à montanha, não é uma espécie de determinismo fisiológico que torna a subida intolerável, obrigando-me, com absoluta necessidade, a interrompê-la. O que me faz desistir desse projeto secundário é sua dependência de um projeto mais originário, que constitui meu fim último. Meu projeto original, conforme visto, não inclui padecer meu corpo em sua fadiga, não inclui vivê-lo como Em-si a ponto de suportar a exaustão até os seus limites. A escolha de desistir da escalada não é feita senão na perspectiva de uma escolha mais original de mim mesmo.

⁸²¹ “Il faut donc que le pour-soi, dans son projet, choisisse d’être celui par qui le monde se dévoile comme magique ou rationnel, c’est-à-dire qu’il doit, comme libre projet de soi, se donner l’existence magique ou l’existence rationnelle. De l’une comme de l’autre il est responsable; car il ne peut être que s’il s’est choisi. Il apparaît donc comme le libre fondement de ses émotions comme de ses volitions” (idem, pp. 489-490).

⁸²² “Et si je dois en venir à délibérer, c’est simplement parce qu’il entre dans mon projet originel de me rendre compte des mobiles *par la délibération*” (idem, p. 495).

⁸²³ “(...) sur *la manière* d’atteindre cette fin déjà posée (idem, p. 496).

Para Sartre, todos os gestos do homem, por mínimos que sejam, acham-se imbuídos de significado. Eles são gestos compreensíveis, podem ser entendidos e analisados. Sua tese, sob esse aspecto, aproxima-se da tese freudiana. Trata-se da possibilidade, para ele, de instituir uma psicanálise existencial. Esta diverge, porém, da psicanálise tradicional sob vários aspectos. Sartre, obviamente, exclui desde o começo a noção de inconsciente. A consciência é translúcida, nada há nela que não seja consciência de ser. A liberdade, como vimos, coloca fora de circuito o passado para segregar seu próprio nada. Não é o caso, pois, como em Freud, que o gesto é compreensível a partir de traumas ou vivências passadas. A ênfase deve ser colocada, antes, no projeto, ou seja, naquilo que reside no futuro. Pois, “em lugar de compreender o fenômeno considerado a partir do passado, concebemos o ato compreensivo como um retorno do futuro rumo ao presente”⁸²⁴.

Resta ainda por salientar, porém, que a objeção mais recorrente contra a liberdade é a do senso comum, que insiste em nos lembrar sobre a impotência humana. Ora, o homem não é livre para fazer *tudo* o que quer. Para Sartre, essa objeção não é válida do ponto de vista filosófico. O coeficiente de adversidade das coisas não constitui prova a favor da não-liberdade. Ou seja: pelo fato de o homem encontrar entraves, obstáculos, àquilo que projeta, não significa que sejamos obrigados a negar que seja livre. Pelo contrário, é o surgimento mesmo da liberdade do Para-si que confere às coisas o caráter da adversidade. É meu projeto de escalar a montanha que faz dela um obstáculo para mim. Se meu projeto fosse apenas o de apreciar a paisagem, sem escalá-la, a montanha não representaria, de modo algum, um empecilho. Devo me propor, primeiro, um fim, para que toda espessura de mundo que me separa dele constitua um obstáculo. Sem tal espessura, eu me fundiria instantaneamente ao meu projeto, o que é absurdo. Se a espessura não existisse, a própria condição de existência do mundo seria comprometida, e este desmoronaria diante de nós.

3.3 – Angústia e má-fé

A liberdade, como vimos, só pode ser total. Só “não somos livres para deixar de ser livres”⁸²⁵. Isso decorre, pois, da regra inviolável de que o Para-si, sendo à

⁸²⁴ “Mais au lieu de comprendre le phénomène considéré à partir du passé, nous concevons l’acte compréhensif comme un retour du futur vers le présent” (idem, p. 503).

⁸²⁵ “(...) nous ne sommes pas libres de cesser d’être libres” (idem, p. 484).

distância de si, posiciona sua essência sem ser capaz de fundir-se com ela. Sua existência, por isso, escapa a todas as denominações, recusa-se ser confinada numa definição, na medida em que “está além do nome que se lhe dá ou da propriedade que se lhe reconhece”⁸²⁶. Longe, porém, de ser um privilégio, essa liberdade angustia o Para-si. Como diz Sartre, “é na angústia que o homem toma consciência de sua liberdade”, pela angústia, em suma, a consciência “está em seu ser colocando-se a si mesma em questão”⁸²⁷.

Já vimos suficientemente sobre o conceito de angústia no capítulo anterior, dedicado à tese heideggeriana. Basta, portanto, lembrar que, em Sartre, trata-se de angústia diante da liberdade. Novamente, a *epoché* é descrita como angústia e, no presente caso, como angústia de ser livre. Isso significa, em primeiro lugar, que o abandono-a-si da liberdade “obriga a realidade humana a fazer-se em vez de ser”⁸²⁸. O Para-si sustenta o seu ser na existência. Ele torna-se, então, inteiramente responsável por si, na medida em que age.

Não há, com efeito, nele, nada que o obrigue a ser. Pela *epoché*, o Para-si já colocou fora de circuito todo seu passado e ficou segregado, diante de si mesmo, como um nada. Pelo projeto, do mesmo modo, ele se anuncia do outro lado do mundo como possibilidade. Mas o Para-si, como vimos, vê-se responsável também por manter tais possibilidades como possibilidades. Eu “me aguardo no futuro, marco encontro comigo mesmo para além desta hora, dia ou mês. A angústia é o temor de não estar nesse encontro, o temor de sequer querer comparecer a ele”⁸²⁹. Lanço-me no futuro cortado já do que serei por um intervalo intransponível de nada. Não estou completamente comprometido sequer com meu projeto, “meu ser futuro está sempre nadificado e reduzido à categoria de mera possibilidade”⁸³⁰.

O Para-si acha-se na obrigação de realizar, na íntegra, o seu ser, e, na medida em que age, em que precipita-se no mundo, ele se depara a todo o momento com o dever de escolher a si. Como, desse modo, não há solução de continuidade no fluxo temporal, ou seja, o “nada separa seu presente de todo seu passado”⁸³¹, o Para-si

⁸²⁶ “(...) celui qui est déjà par delà le nom qu’on lui donne, la propriété qu’on lui reconnaît” (idem, p. 483).

⁸²⁷ “(...) c’est dans l’angoisse que l’homme prend conscience de sa liberté (...) c’est dans l’angoisse que la liberté est dans son être en question pour elle-même” (idem, p. 64).

⁸²⁸ “(...) contraint la réalité-humaine à se faire, au lieu d’être” (idem, p. 485).

⁸²⁹ “«me donne rendez-vous de l’autre côté de cette heure, de cette journée ou de ce mois». L’angoisse est la crainte de ne pas me trouver à ce rendez-vous, de ne plus même vouloir m’y rendre” (idem, p. 71).

⁸³⁰ “(...) mon être futur est toujours néantisé et réduit au rang de simple possibilité” (idem, p. 71).

⁸³¹ “(...) le néant en elle comme le rien qui sépare son présent de tout son passé” (idem, p. 63).

deve agir sem contar com uma essência prévia, nele fixada, que o determine a escolher uma coisa ao invés de outra. A falta de essência significa, pois, um total desamparo. Nos momentos mais cruciais, a liberdade se vê sozinha e sem desculpas – diante da escolha.

Sartre quer com isso ilustrar a tese: no homem, a existência precede a essência. O homem existe primeiro e só depois se escolhe, se projeta, não há uma natureza humana dada *a priori*. Sartre rejeita, como vimos, toda forma de determinismo psicológico com o argumento de que, no homem, ser reduz-se a fazer. Não existem objetos psíquicos prontos e acabados na consciência. O detalhe é que ela mesmo, ao agir, realiza em si uma *determinada maneira de agir* que, *a posteriori*, podemos então designar como *seu* temperamento, *suas* inclinações, *suas* tendências. “Assim, a realidade humana não é primeiro para agir depois; para a realidade humana, ser é agir, e deixar de agir é deixar de ser”, o que significa também que sua própria “determinação à ação é, ela mesma, ação”⁸³².

O homem é reflexivo, afetuoso, ciumento, calmo, colérico, só na medida em que assume suas condutas, suas atitudes. Nem a vontade nem os móveis, por sua vez, podem condicionar a ação, eles não constituem um entrave para a liberdade, porque o Para-si, originariamente, projeta suas possibilidades no futuro, e só depois ilumina com um sentido a vontade para determiná-la a querer, para *motivá-la* de fato. O Para-si organiza-se livremente com vistas a um fim. Ele se coloca, neste momento, numa livre eleição de si mesmo, e nada pode constrangê-lo a decidir, já que, na escolha, ele mesmo empresta às suas volições a força de determinação que elas podem ter, ele mesmo ilumina a vontade e os móveis conferindo-lhes determinado peso em relação ao seu projeto original.

Mas o homem fica, assim, como que abandonado aos próprios recursos. O que Kierkegaard já havia analisado, antes, ao tratar do conceito de angústia, a partir do relato bíblico sobre o pecado original. Quando Deus proíbe a Adão comer “os frutos da árvore da ciência do bem e do mal”, Adão perde a inocência e se angustia. Assim é, com efeito, uma vez que “a proibição desperta o desejo” e “obtem-se, ao invés da ignorância, um saber”⁸³³. Para Kierkegaard, a proibição angustia o primeiro dos homens

⁸³² “Ainsi la réalité-humaine n’est pas d’abord pour agir, mais être pour elle, c’est agir et cesser d’agir, c’est cesser d’être. Mais si la réalité-humaine est action cela signifie évidemment que sa détermination à l’action est elle-même action” (idem, pp. 521-522).

⁸³³ KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Tradução e posfácio de Álvaro Luís Montenegro Valls. Petrópolis RJ: Editora Vozes Ltda, 2010, p. 48.

“porque desperta nele a possibilidade da liberdade. O que tinha passado despercebido pela inocência como o nada da angústia, agora se introduziu nele mesmo, e aqui de novo é um nada: a angustiante possibilidade de *ser-capaz-de*”⁸³⁴.

Para Sartre, é preciso dar razão a Kierkegaard de que a angústia é o temor de Adão diante de si mesmo. A vertigem diante do precipício é angústia porque a consciência sente medo, não da possibilidade de cair ali, mas de escolher livremente atirar-se nele. O soldado convocado para a batalha tem medo de ter medo, ele pensa na armação de artilharia, no ataque, no bombardeio, perguntando-se frequentemente se poderá “suportar”. Sua angústia é menos medo da ameaça do que medo de não conseguir manter a coragem. Será preciso, pois, que ele traga a coragem à existência por intermédio de sua absoluta espontaneidade. E depois, que ele mantenha-a como tal por um ato de criação contínua. Sua angústia decorre, pois, da necessidade de refazer a coragem *ex nihilo* e livremente.

Do mesmo modo, o homem levado à falência pergunta-se: “o que farei? Poderei suportar a pobreza?”. O jogador que decidiu parar de jogar angustia-se diante da mesa de apostas porque a resolução de não mais jogar é apenas um de seus possíveis, “assim como o fato de jogar é outro, nem mais nem menos”⁸³⁵. A sua decisão – é ele mesmo o responsável por sustê-la na existência. Para Sartre, a liberdade se angustia porque “*nada* a solicita ou obstrui jamais”⁸³⁶. Assim, “ao constituir certa conduta como *possível*, dou-me conta, precisamente por ela ser meu possível, que nada pode me obrigar a mantê-la”⁸³⁷. O Para-si não é nada senão aquilo que faz de si e, na medida em que “aquilo” se temporaliza, convertendo-se, de novo, em nada, o Para-si deve retomá-lo, ele acha-se na necessidade de reinventar perpetuamente o seu ser.

Não tenho saída, portanto, senão apostar em meus possíveis e descobri-los, como satisfatórios ou não, só enquanto os estiver realizando. Não tenho como amparar-me, no fundo, nem mesmo no direito, nem mesmo na moral. Ao fim das contas, todo sentido, todo valor que o mundo possui – ele os tira de mim. Sou responsável, portanto, pelos valores. As leis são ineficientes, desde que sou eu mesmo

⁸³⁴ Idem, p. 48

⁸³⁵ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 68. “(...) comme le fait de jouer en est un autre, ni plus ni moins”.

⁸³⁶ “(...) n'est jamais sollicitée ni entravée par rien” (idem, p. 70).

⁸³⁷ “Cela veut dire qu'en constituant une certaine conduite comme possible et précisément parce qu'elle est mon possible, je me rends compte que rien ne peut m'obliger à tenir cette conduite” (idem, p. 66).

quem lhes confere a sua autoridade. “Na angústia, capto-me ao mesmo tempo como totalmente livre e não podendo evitar que o sentido do mundo provenha de mim”⁸³⁸.

Depois dessa descrição, restam, enfim, as dificuldades. Afimar que a consciência é consciência de ponta a ponta, sem nenhum inconsciente, parece contradizer tudo isso, na medida em que ela, sendo originariamente angústia, deveria ser sempre, como tal, consciência de angústia. Sartre formula também, a fim de contornar esse impasse, uma divisão entre autenticidade (*authenticité*) e inautenticidade (*inauthenticité*). O traço inovador dessa ideia, em relação ao ser próprio-impróprio heideggeriano, é que o inautêntico manifesta-se inteiramente como má-fé. “Tudo se passa, com efeito, como se nossa conduta essencial e imediata com relação à angústia fosse conduta de fuga”⁸³⁹. Quer dizer, pois, que a conduta mais comumente assumida em face do nada é uma conduta tranquilizadora. O papel que o determinismo psicológico desempenha, antes de tudo, é o de uma fuga levada a cabo através da má-fé.

O determinismo, na verdade, é uma defesa reflexiva contra a angústia. Tais são, segundo Sartre, suas atitudes fundamentais:

afirma existirem em nós forças antagônicas cujo tipo de existência é comparável ao das coisas; tenta suprimir os vazios que nos rodeiam, restabelecer os vínculos entre passado e presente, presente e futuro; nos provê de uma *natureza* produtora de nossos atos e converte estes mesmos atos em transcendentais, dotando-os de uma inércia e uma exterioridade que atribuem seu fundamento a algo que não os próprios atos e são eminentemente tranquilizadoras por constituírem um jogo permanente de *desculpas*; nega essa transcendência (...) reduzindo-nos a *não ser jamais senão o que somos*, reintroduz em nós a positividade absoluta do ser-Em-si e, assim, nos reintegra ao seio do ser⁸⁴⁰.

Tratar de todas essas atitudes – comparar, restabelecer, suprimir, reduzir, reintroduzir – ultrapassa os limites que nos propomos neste tópico. Vamos focalizar aqui, de preferência, a atitude de hipostasiar a consciência sob o pressuposto de que ela existe à maneira do Em-si: como *coisa* plenamente constituída. Os teóricos do

⁸³⁸ “Dans l’angoisse, je me saisis à la fois comme totalement libre et comme ne pouvant pas ne pas faire que le sens du monde lui vienne par moi” (idem, p. 75).

⁸³⁹ “Tout se passe en effet comme si notre conduite essentielle et immédiate vis-à-vis de l’angoisse, c’était la fuite” (idem, p. 75).

⁸⁴⁰ “(...) il affirme qu’il y a en nous des forces antagonistes dont le type d’existence est comparable à celui des choses, il tente de combler les vides qui nous entourent, de rétablir les liens du passé au présent, du présent au futur, il nous pourvoit d’une *nature* productrice de nos actes et ces actes mêmes il en fait des transcendants, il les dote d’une inertie et d’une extériorité qui leur assignent leur fondement en autre chose qu’en eux-mêmes et qui rassurent éminemment parce qu’elles constituent un jeu permanent d’*excuses*, il nie cette transcendance (...) en nous réduisant à *n’être jamais que ce que nous sommes*, il réintroduit en nous la positivité absolue de l’être-en-soi et, par là, nous réintègre au sein de l’être” (idem, p. 75).

determinismo psicológico, nessa medida, colocam-na cativa de mil tendências psicofisiológicas. Eles postulam que os estados psíquicos atuam na consciência à maneira de estímulos causais. Empenham-se, assim, em esquecer que os móveis e motivos “se realizam com meu concurso e que não são forças da natureza, mas sou eu quem lhes confere sua eficácia com uma perpétua decisão sobre seu valor”⁸⁴¹.

Quando Sartre menciona *desculpas*, no trecho acima, sua tese reveste-se de um aspecto ético. Apesar de afirmar, na conclusão de *O ser e o Nada*, que não é da alçada da ontologia formular prescrições morais, o conceito de responsabilidade, estreitamente ligado ao de liberdade, permite-lhe talvez estabelecer a ideia de uma ética fenomenológica. Logo, a má-fé teria, no sentido oposto, o efeito de dissimular a responsabilidade. Para Sartre, ela é a mentira com a qual procuramos “mascarar uma verdade desagradável ou apresentar como verdade um erro agradável”⁸⁴². No entanto, trata-se de uma mentira que dirigimos a nós mesmos, e isso distingue a má-fé do enganar propriamente dito, que é sempre um enganar dirigido ao outro. A má-fé constitui, pois, o modo como o Para-si dissimula e esconde, de seus próprios olhos, sua liberdade. Na má-fé, ele finge *não ser* o autor de seus atos, vem-lhe *a propósito* persuadir-se de que está isento de responder por si mesmo, como se tivesse sua conduta determinada por outra coisa. Como será possível notar, isso toca diretamente a questão jurídica da imputabilidade.

Aquele que é insincero consigo mesmo apoia-se na *desculpa* de um determinismo, seja psicológico, seja social, a fim de eximir-se de responder pelas próprias decisões. Ele procura dissimular sua liberdade sob a ilusão de que possui um caráter prefixado pela hereditariedade, pela educação, pelo meio, pelo inconsciente. Busca, com a desculpa, disfarçar a espontaneidade da consciência e, para isso, desempenha tanto o papel de enganador, que mascara a verdade de si próprio, quanto o papel de enganado, que crê em sua própria mentira. Diferente da má-fé na psicanálise, em que o enganado é a consciência e o enganador é o inconsciente, na visão de Sartre, a consciência na má-fé é simultaneamente o enganador e o enganado.

Assim, como vemos, a má-fé não está somente no nível do determinismo teórico. Trata-se de um fenômeno originário e, assim, suscetível de ser verificado na

⁸⁴¹ “(...) se réalisent avec mon concours, qu'elles ne sont pas des forces de la nature mais que je leur prête leur efficence par une perpétuelle décision sur leur valeur” (idem, p. 98).

⁸⁴² “Certes, pour celui qui pratique la mauvaise foi, il s'agit bien de masquer une vérité déplaisante ou de présenter comme une vérité une erreur plaisante” (idem, p. 83).

maior parte de nossas condutas. Cada um almeja persuadir-se de que existe à maneira do Em-si a fim de tranquilizar-se diante das contradições cotidianas. Para exemplificá-lo, vejamos o caso da jovem que, no seu primeiro encontro amoroso, deixa-se tocar na mão pelo namorado. Mesmo estando completamente ciente das intenções dele, ela consegue disfarçar para si mesma o viés sexual do toque, basta-lhe pensar somente no que convém ao charme do momento (o respeito, a discrição, as promessas, a sinceridade do companheiro) para desfrutar sem culpa do prazer de ser tocada, basta-lhe idealizar romanticamente o amor e ela pode, assim, tornar-se puro espírito, separar-se do corpo que permanece ali como uma “coisa” à mercê do homem que lhe acaricia. Ela coloca-se numa atitude de *alheamento de si*. A jovem, nesse momento, não é seu corpo, não é ela que está sendo tocada – ela está de má-fé.

O soldado em posição de sentido interpreta com perfeição o papel de coisa-soldado. O desempenho das funções passa a ter esta dupla ambiguidade característica da má-fé: constitui a transcendência à maneira de ser da coisa e “propõe como protótipo do ser uma absoluta adequação do ser consigo mesmo”⁸⁴³. Nesse sentido, o garçom não pode ser garçom a não ser na medida em que *brinca de ser garçom*, assumindo seus gestos, sua cortesia, sua cerimônia, à maneira de mímicas e automatismos já designados, previamente, para o cumprimento de sua função. Como o homem não é contemporâneo de sua essência e, assim, não pode petrificar seu ser naquilo que tem consciência de ser, dizemos então que o garçom é garçom numa conduta de má-fé, isto é, só pode desempenhar teatralmente seu papel de garçom, já que, em nenhum momento, ele coincide com um “garçom imutável” tal como a essência de uma cadeira coincide com a existência dela.

Qualquer a função que eu venha a assumir, acho-me separado dela por um *nada* que me isola, que “impede-me de sê-la, permite-me apenas brincar de *sê-la*, ou seja, imaginar que a sou”⁸⁴⁴. O nada é condição da má-fé, pois, se ao Para-si concernisse um ser que é o que é, a má-fé, naturalmente, seria impossível. Convém observar, porém, um detalhe: na concepção sartriana, o Para-si está de tal modo de má-fé que nem a boa-fé pode resgatá-lo de tal condição, diferente do que ocorre em Heidegger, onde o *Dasein* é resgatado de sua impropriedade pela angústia e levado a assumir o seu ser próprio. A boa-fé não obtém resgatar o homem da má-fé, na medida em que fracassa em

⁸⁴³ “(...) elle nous propose une adéquation absolue de l’être avec lui-même comme prototype d’être” (idem, p. 93).

⁸⁴⁴ “(...) je ne puis l’être, je ne puis que jouer à l’être, c’est-à-dire m’imaginer que je le suis” (idem, p. 95).

restabelecer sua autenticidade. O ideal de sinceridade visa constituir o Para-si como ser que é o que é, de modo análogo ao da má-fé. Diz Sartre: “Ser sincero, dizíamos, é ser o que se é”⁸⁴⁵. A sinceridade tem, como tal, o mesmo caráter tranquilizante de ocultação da liberdade: “O homem que se confessa malvado trocou sua inquietante ‘liberdade-para-o-mal’ por um caráter inanimado de malvado: ele é mau, adere a si, é o que é”⁸⁴⁶.

Sartre é reticente ao falar aqui de autenticidade. Parece haver uma melhor indicação dela na exposição *O existencialismo é um humanismo*. A ideia ali preconizada parece ser a de que a autenticidade é restabelecida por uma plena conversão ética do homem. Essa conversão ética parece exigir, em primeiro lugar, o reconhecimento de nossa total autonomia. Ela exige reconhecer que a liberdade, ao mesmo tempo em que enobrece a realidade humana, porque não faz dela uma coisa, torna o homem completamente responsável por si. Exige admitir que a responsabilidade, ao mesmo tempo, incomoda o homem, e ele vê-se obrigado a encobri-la de si mesmo através da má-fé. Necessário em segundo lugar, portanto, denunciar o determinismo, mostrando que, “se definimos a situação do homem como uma escolha livre, sem desculpas e sem auxílio, todo o homem que se refugia na desculpa que inventa um determinismo é um homem de má-fé”⁸⁴⁷.

Cumprir também que os próprios valores representam um perigo na medida em que estabelecem um novo tipo de determinismo, de caráter social. Deve-se ter em conta, para isso, que “não encontramos diante de nós valores ou imposições que nos legitimem o comportamento (...) não temos valores, justificações ou desculpas. Estamos sós e sem desculpas”⁸⁴⁸. A lei, portanto, não pode nos servir de subterfúgio, não podemos confiar a ela a escolha, como se lhe competisse, assim, resolver nossos conflitos: “Todos encaram uma pluralidade de possibilidades, e quando escolhem uma, dão-se conta de que ela só tem valor por ter sido escolhida”⁸⁴⁹.

Como o futuro é virgem, ninguém senão o homem deve decidir e assumir a responsabilidade, comprometendo-se e engajando-se no seu projeto. Irremediável, a angústia acompanha necessariamente a escolha, porque somos livres de antemão para agir de modo completamente contrário ao que nos tínhamos proposto no início. Só cabe

⁸⁴⁵ “Etre sincère, disions-nous, c’est être ce qu’on est” (idem, p. 97).

⁸⁴⁶ “L’homme qui s’avoue qu’il est méchant a troqué son inquiétante ‘liberté-pour-le-mal’ contre un caractère inanimé de méchant: il est méchant, il adhère à soi, il est ce qu’il est” (idem, p. 100).

⁸⁴⁷ SARTRE, Jean Paul. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970, p. 260.

⁸⁴⁸ Idem, pp. 227-228

⁸⁴⁹ Idem, p. 225

a nós decidir: se estamos, pois, numa situação crucial, só depende de nós adotar a atitude mais adequada. Sartre recorda o caso de Abraão, citado por Kierkegaard:

um anjo ordenou a Abraão que ele sacrificasse o filho (...) se uma voz se dirige a mim, serei eu sempre a decidir se esta voz é a do anjo; se admito que tal ato é bom, a mim compete a escolha de dizer que este ato é bom e não mau⁸⁵⁰.

Com efeito, existe sempre a possibilidade de que a voz ouvida não seja realmente de um anjo. Só a Abraão compete decidir, ele é completamente responsável pela decisão, caso opte por sacrificar seu filho ou, ao contrário, resolva desobedecer à voz. Sartre gostaria, portanto, de salientar que a responsabilidade do indivíduo representa, na verdade, uma responsabilidade por todos. Sua ética assume, nesse sentido, algumas sutis similaridades com a ética kantiana. A condição humana, para ele, supõe que

o homem, ao escolher-se a si próprio, escolhe todos os homens. Com efeito, não há dos nossos atos um sequer que ao criar o homem que desejamos ser, não crie ao mesmo tempo uma imagem do homem como julgamos que deve ser (...) escolher ser isto ou aquilo, é afirmar ao mesmo tempo o valor do que escolhemos, porque nunca podemos escolher o mal, o que escolhemos é sempre o bem, e nada pode ser bom para nós sem que o seja para todos (...) na minha escolha, não abranjo somente o meu caso: pretendo ser o representante de todos e, por conseguinte, a minha decisão ligou a si a humanidade inteira⁸⁵¹.

⁸⁵⁰ Idem, p. 223

⁸⁵¹ Idem, pp. 219/220

Seção 4

4º Referencial: a estrutura teleológica

4.1 – Negação e Fundamento

Eis-nos, afinal, prestes a fechar com a análise do último dos quatro referenciais: a estrutura teleológica. Em Heidegger, vimos que houve uma substituição da teleologia de formação dos fenômenos, de Husserl, por uma estrutura de revelação. Parece que, em Sartre, continua valendo esse mesmo pressuposto. A nadificação que converte o Em-si em Para-si traz como resultado o surgimento do mundo. Enquanto apelo ao ser, ela permite à totalidade do mundo se *revelar*. A teleologia, assim, subjaz por inteiro nas estruturas que foram descritas nas seções anteriores. Por isso, não há necessidade de nos estendermos em demasia na caracterização dela.

Na verdade, o próprio “para”, incluído no termo Para-si, já é um índice de correlação teleológica: tudo aquilo que existe existe *para* a consciência. Esta, por sua vez, esgota sua existência em revelar o mundo *para si*. De maneira anedótica, Sartre diz que o surgimento do Para-si pode ser comparado àquela divertida ficção – famosa entre os divulgadores de ciência sensacionalista – que afirma que a destruição de um só átomo no universo acarretaria uma catástrofe geral:

o Para-si aparece como uma diminuta nadificação que se origina no cerne do Ser; e basta esta nadificação para que *ocorra* ao Em-si uma anarquia total. Esta anarquia é o mundo. O Para-si não tem outra realidade senão a de ser a nadificação do ser. Sua única qualificação lhe advém do fato de ser nadificação do Em-si individual e singular, e não de um ser em geral. O Para-si não é o nada em geral, mas uma privação singular; constitui-se em privação *deste ser-aqui*⁸⁵².

O Para-si, determinando-se em sua singularidade como negação, faz existir o real. Para Sartre, o “*real é realização*”⁸⁵³, a isto ele chama de “determinação como negação”, retomando Espinosa. Significa, pois, que a presença do Para-si, enquanto presença ao ser, é justamente uma presença *a todo o ser*. Como tal, é uma presença totalizadora. Mas só pode ser a detentora desse caráter especial na medida em

⁸⁵² SARTRE, Jean Paul. *L'être et le néant*. Paris: Éditions Gallimard, 1943, p. 666. “(...) le pour-soi apparaît comme une menue néantisation qui prend son origine au sein de l'être; et il suffit de cette néantisation pour qu'un bouleversement total arrive à l'en-soi. Ce bouleversement, c'est le monde. Le pour-soi n'a d'autre réalité que d'être la néantisation de l'être. Sa seule qualification lui vient de ce qu'il est néantisation de l'en-soi individuel et singulier et non d'un être en général. Le pour-soi n'est pas le néant en général mais une privation singulière; il se constitue en privation de *cet être-ci*”.

⁸⁵³ “(...) le réel est réalisation” (idem, p. 216).

que é presença que se *destotalizou* dessa totalidade, negando-se sê-la. “É exatamente este o caso do Para-si, totalidade destotalizada que se temporaliza em perpétuo inacabamento. É o Para-si, em sua presença ao ser, que faz com que exista todo o ser”⁸⁵⁴.

O fato, no entanto, de o Para-si constituir uma totalidade destotalizada não implica que o indivíduo – um isto em particular – tenha necessidade de todo o ser para existir. O Em-si, como vimos, é independente em relação ao Para-si e precede o surgimento dele. Todavia, não se deve perder de vista que determinado isto só aparece sob um fundo de presença global do ser. O Para-si, desse modo, estabelece sua relação ontológica, como presença realizadora a todo o ser, na mesma medida em que estabelece sua relação aos istos particulares. Portanto, a determinação como negação deve ser descrita nos termos seguintes:

na medida que o Para-si se faz ser, na unidade de um mesmo surgimento como *tudo* aquilo que não é o ser, o ser se mantém diante dele como tudo aquilo que o Para-si não é. A negação originária, com efeito, é negação radical. O Para-si, que se mantém diante do ser como sua própria totalidade, sendo ele mesmo o todo da negação, é negação do todo. Assim, a totalidade acabada, ou mundo, revela-se como constitutiva do ser da totalidade inacabada pela qual o ser da totalidade surge ao ser. É por meio do *mundo* que o Para-si faz-se anunciar a si mesmo como totalidade destotalizada, o que significa que, por seu próprio surgimento, o Para-si é revelação do ser como totalidade, na medida em que tem-de-ser sua própria totalidade de maneira destotalizada⁸⁵⁵.

A implicação disso, como segue, é que o sentido do ser encontra-se totalmente fora, sem excluir, porém, que tal sentido seja proveniente do próprio Para-si. Ao mesmo tempo, deve-se assinalar que “a totalização do ser nada acrescenta ao ser; é somente a maneira pela qual o ser se desvela como não sendo o Para-si, a maneira como *há ser*”⁸⁵⁶. A introdução nisso da ideia de teleologia, naturalmente, remete à questão do “em vista de quê”. Em vista de quê, afinal, um isto particular, sendo de início todo

⁸⁵⁴ “C’est précisément le cas du pour-soi, totalité détota­lisée qui se temporalise dans un inachèvement perpétuel” (idem, p. 216).

⁸⁵⁵ “En tant, en effet, qu’il se fait être dans l’unité d’un même surgissement comme tout ce qui n’est pas l’être, l’être se tient devant lui comme tout ce que le pour-soi n’est pas. La négation originelle, en effet, est négation radicale. Le pour-soi, qui se tient devant l’être comme sa propre totalité, étant lui-même le tout de la négation est négation du tout. Ainsi, la totalité achevée ou monde se dévoile comme constitutive de l’être de la totalité inachevée par qui l’être de la totalité surgit à l’être. C’est par le monde que le pour-soi se fait annoncer à lui-même comme totalité détota­lisée, ce qui signifie que, par son surgissement même, le pour-soi est dévoilement de l’être comme totalité, en tant que le pour-soi a à être sa propre totalité sur le mode détota­lisé” (idem, p. 217).

⁸⁵⁶ “Cette totalisation de l’être n’ajoute rien à l’être, elle n’est rien que la manière dont l’être se dévoile comme n’étant pas le pour-soi, la manière dont il y a de l’être” (idem, p. 217).

positividade, converte-se depois num negativo puro? Qual o fundamento, pois, dessa nadificação primordial?

A pergunta pelo fundamento, por conseguinte, é o que parece entrar em questão. Sartre julga que a solução desse problema não pode dispensar, em absoluto, a descrição da factualidade. No fundo de todo cogito, o Para-si flagra sua existência sendo, simplesmente, sem possuir sequer um álibi que justifique esse fato de ser. Isso significa: o cogito apresenta caracteres de um fato injustificável, é absurdo que seja e, no entanto, é. Reside nele, portanto, “uma captação do ser por si mesmo como não sendo seu próprio fundamento”⁸⁵⁷. Naturalmente, é o que a prova de Descartes já sugeria: o cogito, que tem em si a ideia de perfeição (Deus), não é seu próprio fundamento, senão, “teria se produzido em conformidade com essa ideia”⁸⁵⁸.

A ausência de fundamento, logo, leva à captação da total contingência do ser. O mundo poderia ter sido outro que não este, e o mesmo vale para a consciência. O cogito é fundamento do nada, enquanto nadificação, mas isso não inclui que ele seja fundamento de si. Ele não tem “o direito de conferir o ser a si mesmo, nem o de recebê-lo de outros”⁸⁵⁹. Sartre acrescenta que o próprio Deus, se existisse, seria contingente, pois, para ser *causa sui*, seria necessário que ele existisse antes à distância de si, posicionando as opções de existência possíveis, para que, em seguida, dentre elas, escolhesse a de criar-se enquanto Deus. Ele conferiria o ser a si mesmo por um ato nadificador. Sua nadificação, assim, já apareceria contaminada pela contingência.

Sartre contesta a Leibniz o falar aqui de necessidade. Pois, se o ser mesmo é que mantém, como tais, suas possibilidades, não cabe derivar de uma só destas possibilidades, com exclusão das outras, o caráter da necessidade. Ficamos, então, com a contingência como caráter de todo ser. Por outro lado, parece que, no âmago da própria contingência, acha-se uma tentativa de fundamentação. Tudo se passa, com efeito, como se o Em-si, que é todo contingente, “recupera-se a si mesmo degradando-se em Para-si”⁸⁶⁰. Quer dizer, como o “Em-si não pode fundamentar nada, ele se fundamenta a si conferindo-se a modificação do Para-si”⁸⁶¹.

⁸⁵⁷ “(...) saisie de l'être par lui-même comme n'étant pas son propre fondement” (idem, p. 115).

⁸⁵⁸ “(...) il se serait produit conformément à cette idée” (idem, p. 116).

⁸⁵⁹ “(...) qu'il n'appartient pas à la conscience de se le donner, ni non plus de le recevoir des autres” (idem, p. 117).

⁸⁶⁰ “(...) il se reprend lui-même en se dégradant en pour-soi” (idem, p. 118).

⁸⁶¹ “(...) L'en-soi ne peut rien fonder; s'il se fonde lui-même c'est en se donnant la modification du pour-soi” (idem, p. 118).

Sartre, como acabamos de ver, adota o ponto de vista de que o Em-si, na nadificação, perde-se *a fim de* que o mundo exista, perde-se *para* que o mundo, uma vez existente, represente como tal o fundamento do ser. O problema, porém, é que o Para-si, uma vez perdido a fim de descobrir o mundo, apreende-se depois como pura facticidade, isto é, “tem o sentimento de sua gratuidade total, apreende-se como estando aí *para nada*, como sendo *supérfluo*”⁸⁶². O Para-si passa a ser a origem de todo fundamento, mas relega tal fundamento ao nada sendo ele próprio contingente. A perda do Em-si, afinal, não *muda absolutamente nada*, na medida em que o Para-si herda a mesma contingência original. Assim,

este Em-si tragado e nadificado no acontecimento absoluto que é a aparição do fundamento ou o surgimento do Para-si, permanece no âmago do Para-si como sua contingência original. A consciência é seu próprio fundamento, mas continua contingente o existir de uma consciência ao invés de puro e simples Em-si ao infinito (...) o Para-si acha-se sustentado por uma perpétua contingência, que ele retoma por sua conta e assimila sem poder suprimi-la jamais. Esta contingência perpetuamente evanescente do Em-si que infesta o Para-si e o une ao ser-Em-si, sem se deixar captar jamais, é o que chamaremos de *facticidade* do Para-si.

O surgir de uma consciência corresponde então, nesses termos, a uma tentativa feita pelo Em-si de “eliminar a contingência de seu ser”⁸⁶³. Mas esta tentativa, como vimos, redundando em fracasso. O que Sartre chama de facticidade, desse modo, é uma simples lembrança do Em-si no Para-si. A facticidade é o que resta de Em-si na consciência. O Em-si é compacto desde que existe, ele sofre, porém, uma destruição descompressora de ser que libera o Para-si. Ele introduz o *Si*, ou remissão reflexiva, a fim de poder fundamentar-se. Mas a contingência, dele recebida pelo Para-si, faz com que este tenha apenas a necessidade de fato de *ser-consciência* sem poder jamais fundamentar isso. E assim “a consciência não pode, de nenhuma forma, impedir-se de ser, e, todavia, é totalmente responsável pelo seu ser”⁸⁶⁴.

O argumento de Sartre, porém, solicita reforço ainda da ideia de projeto original. A tentativa de *fundamentar o ser* constitui o elemento ontológico significativo de todas as condutas humanas. Como tal, ela está latente no projeto do Para-si. “Meu projeto último e inicial – pois constitui as duas coisas ao mesmo tempo – é sempre,

⁸⁶² “(...) il a le sentiment de son entière gratuité, il se saisit comme étant là *pour rien*, comme étant de *trop*” (idem, p. 120).

⁸⁶³ “(...) pour lever la contingence de son être” (idem, p. 120).

⁸⁶⁴ “Ainsi la conscience ne peut en aucun cas s’empêcher d’être et pourtant elle est totalement responsable de son être” (idem, p. 120).

como veremos, o esboço de uma solução do problema do ser⁸⁶⁵. O homem, ao fazer a escolha original de si mesmo no mundo, escolheu também encetar a busca pelo fundamento. Segundo Sartre, o que o homem busca, ao projetar seu fim último, não é a densidade plenária do Em-si, ele “não almeja perder-se no Em-si da identidade no limite do seu transcender. É para o Para-si enquanto tal que o Para-si reivindica o ser-Em-si”⁸⁶⁶.

Sartre oferece uma ideia dessa reivindicação com a tese de que o homem, no projeto original, espera converter-se num tipo de ser que as religiões concebem sob o nome de Deus: espécie de ser plenamente constituído, à maneira do Em-si, mas que conserva como tal uma consciência de ser, à maneira do Para-si.

Assim, este ser perpetuamente ausente que impregna o Para-si é ele mesmo coagulado no Em-si. É a impossível síntese do Para-si e do Em-si: um ser que seria seu próprio fundamento, não enquanto nada, mas enquanto ser, e manteria em si a translucidez necessária da consciência, ao mesmo tempo que a coincidência consigo mesmo do ser-Em-si⁸⁶⁷.

No entanto, o projeto da realidade humana de ser Em-si-Para-si já nasce comprometido pelo fato de que ela não “poderia alcançar o Em-si sem perder-se como Para-si”⁸⁶⁸. Trata-se de um projeto fracassado desde a origem. Esta a conclusão, enfim, a que Sartre chega depois de todo o caminho percorrido até *O ser e o nada*:

Cada realidade humana é ao mesmo tempo projeto direto de metamorfosear seu próprio Para-si em Em-si-Para-si e projeto de apropriação do mundo como totalidade de ser-Em-si (...) Toda realidade humana é uma paixão, já que projeta perder-se para fundamentar o ser e, ao mesmo tempo, constituir o Em-si para que escape à contingência sendo fundamento de si mesmo, o *Ens causa sui* que as religiões chamam de Deus. Assim, a paixão do homem é inversa à de Cristo, pois o homem se perde enquanto homem para que Deus nasça. Mas a ideia de Deus é contraditória, e nos perdemos em vão; o homem é uma paixão inútil⁸⁶⁹.

⁸⁶⁵ “Mon projet ultime et initial - car il est les deux à la fois - est, nous le verrons, toujours l’esquisse d’une solution du problème de l’être” (idem, p. 507).

⁸⁶⁶ “C’est pour le pour-soi en tant que tel que le pour-soi revendique l’être-en-soi” (idem, p. 126).

⁸⁶⁷ “Ainsi cet être perpétuellement absent qui hante le pour-soi, c’est lui-même figé en en-soi. C’est l’impossible synthèse du pour-soi et de l’en-soi; il serait son propre fondement non en tant que néant mais en tant qu’être et garderait en lui la translucidité nécessaire de la conscience en même temps que la coïncidence avec soi de l’être en soi” (idem, p. 126).

⁸⁶⁸ “(...) elle ne pourrait atteindre l’en-soi sans se perdre comme pour-soi” (idem, p. 126).

⁸⁶⁹ “Chaque réalité-humaine est à la fois projet direct de métamorphoser son propre pour-soi en en-soi-pour-soi et projet d’appropriation du monde comme totalité d’être-en-soi (...) Toute réalité-humaine est une passion, en ce qu’elle projette de se perdre pour fonder l’être et pour constituer du même coup l’en-soi qui échappe à la contingence en étant son propre fondement, l’*Ens causa sui* que les religions nomment Dieu. Ainsi la passion de l’homme est-elle inverse de celle du Christ, car l’homme se perd en tant qu’homme pour que Dieu naisse. Mais l’idée de Dieu est contradictoire et nous nous perdons en vain; l’homme est une passion inutile” (idem, p. 662).

Voltaremos a esse tópico em breve. Antes, é preciso fazer aqui uma emenda. Até o momento, a teleologia que descrevemos em Husserl, Heidegger, Sartre, tinha como pressuposto que o mundo era habitado por uma pluralidade de outros, incluindo eu mesmo no meio deles. Conforme veremos, as coisas não são assim tão simples. Sempre é possível, com efeito, supor que estou só no mundo. O solipsismo continua sendo uma hipótese possível. A fenomenologia, desse modo, possui o mérito de trazer para discussão, na contemporaneidade, o problema da existência dos outros. Os resultados desse tratamento fenomenológico da questão da alteridade serão resumidos aqui, já com a ressalva de que, por problemas de espaço, nossa exposição talvez não tenha conseguido evitar certa facilitação ou certo assingelamento do debate. Assim sendo, sugerimos sempre, para maior aprofundamento do tema, consultar os textos originais.

4.2 – O Para-outro

Então, depois de todo o percurso feito até aqui, resta ainda uma lacuna a ser preenchida em nossa pesquisa que é a questão do Outro. Adverte Husserl que uma fenomenologia que não buscasse resolver o problema da alteridade acabaria estigmatizada como *solipsismo* transcendental. Era preciso, então, deixar claro que, nas sínteses e motivações da intencionalidade, “o sentido do *alter ego* se ‘forma’ em mim e, sob as diversas categorias (*Titel*) de uma experiência concordante de outrem, se afirma e se justifica como existente e mesmo, à sua maneira, como estando-me presente ‘elemento’”⁸⁷⁰.

Para Husserl, a subjetividade, na qualidade de mônada, inclui em si uma estrutura intermonádica na qual a existência do outro está abrangida essencialmente. E mesmo a objetividade do mundo, na verdade, extrai sua origem dessa “esfera de vinculação” entre o Ego e o outro, como intersubjetividade transcendental, uma vez que não posso ter a experiência de um mundo objetivo sem que nele existam “outras mônadas que não eu” dividindo a mesma experiência. O sentido do mundo é constituído intermonadicamente, trata-se de “um sentido existencial novo que transgride o ser

⁸⁷⁰ HUSSERL, Edmund. *Méditations Cartésiennes*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953, p. 75. “(...) le sens de l'*alter ego* se ‘forme’ en moi et, sous les diverses catégories (*Titel*) d’une expérience concordante d’autrui, s’affirme et se justifie comme existant et même, à sa manière, comme m’étant présent ‘lui-même’”.

próprio de meu ego monádico”⁸⁷¹, uma intencionalidade particular do Ego que remete ao outro, no seu sentido constitutivo, como um reflexo ou *analogon* de si mesmo.

Além disso, tanto faz que o outro se apresente ou não à minha consciência atual, a vinculação intersubjetiva, de qualquer maneira, se mantém, por razões essenciais:

Se eu faço abstração dos outros, no sentido habitual do termo, eu sobre “sozinho”. Mas uma tal abstração não é radical, essa solidão não muda nada no sentido existencial da existência no mundo, possibilidade de ser objeto da experiência de cada um. Esse sentido é inerente ao eu, entendido como eu natural, e permaneceria assim, mesmo se uma peste universal me tivesse deixado só no mundo⁸⁷².

Desse modo, na intersubjetividade husserliana, um nexos fundamental liga cada Ego ao seu *analogon* no interior de um sistema de mônadas. O que concorre, inclusive, na constituição do Ego transcendental em seu surgimento originário. A questão, porém, permite ainda ser radicalizada a partir da ideia da *epoché* universal. O sujeito transcendental puro que resta na *epoché*, depois de colocado todo o mundo entre parênteses, não é um sujeito na acepção individual, não é uma personalidade. Ele representa, por assim dizer, a vida fluente universal da Consciência, cuja intropatia implica de antemão a existência de todos os outros eus:

Na *epoché* universal que efetivamente se compreende a si, mostra-se que não há para as mentes, na sua essência própria, de todo, nenhuma separação exterior mútua. O que na atitude natural-mundana da vida no mundo prévia à *epoché* é, por meio da localização das mentes nos corpos somáticos, uma mútua exterioridade, transforma-se, na *epoché*, numa pura interioridade intencional mútua. Assim se transforma o mundo (...) no fenômeno universal comum “mundo” (...) “para todos os sujeitos efetivos e possíveis”, dos quais nenhum pode se furtar à implicação intencional pela qual pertence de antemão ao horizonte de cada sujeito (...) Todas as mentes constituem uma única unidade de intencionalidade (...) aquilo que, na positividade ou na objetividade ingênuas, é uma exterioridade, visto de dentro, é uma mútua interioridade intencional⁸⁷³.

Sartre não admite a tese de Husserl senão em parte. A solução de Hegel ao problema do Outro lhe parece mais consonante com a sua própria solução. Na leitura

⁸⁷¹ “(...) un sens existentiel nouveau qui transgresse l’être propre de mon ego monadique” (idem, p. 78).

⁸⁷² “Si je fais abstraction des autres, au sens habituel du terme, je reste ‘seul’. Mais une telle abstraction n’est pas radicale, cette solitude ne change rien au sens existentiel de l’existence dans le monde, possibilité d’être l’objet de l’expérience de chacun. Ce sens est inhérent au moi, entendu comme moi naturel, et resterait tel, même si une peste universelle m’avait laissé seul dans le monde” (idem, p. 78).

⁸⁷³ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, pp. 206-207-208.

que faz de Hegel, Sartre ressalta que a intuição genial deste filósofo foi ter percebido que a consciência é dependente do Outro em seu ser: “Eu sou, diz ele, um ser para si que não é para si senão por intermédio do outro. É portanto em meu âmago que o outro me penetra”⁸⁷⁴. A negação do outro como não sendo eu implica uma evolução dialética da consciência de si. O outro, com seu olhar, me devolve a mim mesmo em forma de objeto. “Eu sei que outrem me sabe como si-mesmo”, ela *produz* na verdade a universalidade da consciência de si”⁸⁷⁵.

A tese acima encontra-se expressa na famosa relação entre “Senhor e Escravo” que Hegel apresenta em detalhes na *Fenomenologia do Espírito*. O outro efetua a mediação pela qual a consciência adquire a certeza de si. Significa, pois, que o Escravo é a verdade do Senhor, uma vez que para ser Senhor este depende do *reconhecimento* do Escravo que o serve. No entanto, o Escravo aparece ao Senhor não como um homem, e sim como uma coisa, como uma posse senhorial. O Escravo é um Para-outro, ao passo que o Senhor é Para-si. A contradição que afeta profundamente o Senhor é que ele necessita do Escravo para ser reconhecido como Senhor, sem, no entanto, reconhecer o Escravo como homem, quer dizer, ele é reconhecido por quem não reconhece. Esclarece sobre isso Kojève:

O senhor lutou e arriscou a vida pelo reconhecimento, mas só obteve um reconhecimento sem valor para si. Porque ele só pode ficar satisfeito com o reconhecimento por parte de alguém que ele reconhece como alguém digno de o reconhecer. A atitude do senhor é pois um impasse existencial⁸⁷⁶.

O Escravo torna-se, por conseguinte, o *grilhão* do Senhor. Hegel adota o ponto de vista de que a reciprocidade estabelece-se ao final dessa relação. A luta entre as consciências tem como finalidade a objetivação alcançada por meio do outro. “A consciência se conhece no Outro e conhece o Outro em si”⁸⁷⁷. Outrem surge como o mediador que outorga à consciência “Eu sou eu” (*Ich bin ich*) a síntese da certeza de si, na medida em que ela é impelida a realizar seu conceito tornando-se objeto para si mesma. Trata-se de uma certeza mediatizada e objetivada por tal reconhecimento.

⁸⁷⁴ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 276. “Je suis, dit-il, un être pour soi qui n'est pour soi que par un autre. C'est donc en mon cœur que l'autre me pénètre”.

⁸⁷⁵ “Je sais qu'autrui me sait comme soi-même”, elle *produit* en vérité l'universalité de la conscience de soi” (idem, p. 279).

⁸⁷⁶ KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002, p. 23.

⁸⁷⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique: précédé des Questions de méthode. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960, p. 133. “La conscience se connaît en l'Autre et connaît l'Autre en soi”.

Assim, o autoreconhecimento fundamental de cada sujeito passa pela objetividade que o outro lhe confere, captando-o de fora e em relação a si. Obtenho-o, pois, a partir de outrem que me torna objeto para mim enquanto que ele reflete meu eu, enquanto sou objeto para ele. Cada um reivindica contra e perante outrem seu direito de ser individualidade, logo, essa relação dialética torna-se constitutiva da universalidade absoluta da consciência. “Nesse momento aparecerá a consciência de si geral que se reconhece em outras consciências de si e que é idêntica a elas e a si-mesma”⁸⁷⁸.

Sartre, contudo, não se dá por satisfeito com a proposta hegeliana, que parece formular o problema do outro em geral em termos de conhecimento. O que está em jogo nessa luta das consciências, afinal, “é o esforço de cada uma para transformar sua certeza de si em *verdade*”, o que só acontece de fato quando “minha consciência torna-se *objeto* para o outro ao mesmo tempo que o outro torna-se *objeto* para a minha”⁸⁷⁹. Hegel parece fazer como Husserl e tomar o conhecimento como medida do ser. Sartre protesta contra Hegel ao observar que ele peca por duas espécies de otimismo na sua elaboração: um otimismo de natureza epistemológica, outro de natureza ontológica.

Epistemologicamente, Hegel julga ser possível realizar um acordo objetivo das consciências entre si, chamado de reconhecimento de si pelo outro e do outro por si. Contra o argumento, Sartre insiste em lembrar que a consciência de si é irreduzível a objeto, ou melhor, o outro me aparece não enquanto Para-si, mas tornado Em-si, uma vez vinculado à sua corporeidade. Enquanto isso, a sua liberdade me escapa radicalmente. O ser da consciência, como vimos, é

a exclusão radical de toda objetividade: eu sou aquele que não pode ser objeto para si-mesmo, aquele que não pode nem mesmo conceber para si a existência sob a forma de objeto (...) Isso não por causa de uma falta de recuo, de uma prevenção intelectual ou de um limite imposto ao meu conhecimento, mas porque a objetividade reclama uma negação explícita: o objeto é isto que eu me faço não ser, em lugar de ser, para mim, aquele que eu me faço ser. Eu estou por toda parte, não poderia escapar de mim, eu me reapreendo por detrás e, ainda que pudesse tentar me converter em objeto, eu estaria já no coração deste objeto que sou e, no epicentro mesmo deste objeto, seria eu ainda o sujeito que o encara⁸⁸⁰.

⁸⁷⁸ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 276. “A ce moment paraîtra la conscience de soi générale qui se reconnaît dans d'autres consciences de soi et qui est identique avec elles et avec elle-même”.

⁸⁷⁹ “(...) c'est l'effort de chacune pour transformer sa certitude de soi en vérité (...) ma conscience devient objet pour l'autre en même temps que l'autre devient objet pour la mienne” (idem, p. 277).

⁸⁸⁰ “(...) l'exclusion radicale de toute objectivité: je suis celui qui ne peut pas être objet pour moi-même, celui qui ne peut même pas concevoir pour soi l'existence sous forme d'objet (...) Ceci non à cause d'un manque de recul ou d'une prévention intellectuelle ou d'une limite imposée à ma connaissance, mais

Ontologicamente, Hegel peca por acreditar na possibilidade de se instalar no ponto de vista da totalidade e contemplar deste ponto o problema da alteridade. “Assim, quando o monismo hegeliano considera a relação das consciências, ele não se situa em nenhuma consciência particular”⁸⁸¹. Hegel se esquece de sua própria consciência quando põe-se a examinar a questão do outro, por conseguinte, suas aquisições não tocam realmente o problema, já que ele decide se instalar “no todo, de fora das consciências, e as considerar do ponto de vista do Absoluto”⁸⁸², como se o problema, na realidade, não existisse.

Sartre considera então que, se Hegel se esqueceu de si mesmo, nós não podemos fazer o mesmo e esquecer Hegel. O problema do outro só pode ser colocado com segurança a partir do cogito. Existe um tipo de estrutura ontológica no Para-si que revela um ser para-mim, um ser do qual tenho a mais concreta das experiências, mas sem que eu o seja, um ser que é meu sem ser-para-mim. Tomemos, por exemplo, a timidez, a vergonha, as quais me mostram como meu ser é afetado, originariamente, pela opinião do outro sobre mim. Sua estrutura é suficiente para mostrar “que não é no mundo que é preciso de início buscar outrem, mas do lado da consciência, como uma consciência na qual e pela qual a consciência se faz ser o que é”⁸⁸³.

O próprio Heidegger não esteve atento quanto a isso. Para Sartre, Heidegger não obteve, com a noção de *Mitsein*, senão disfarçar o problema ao invés de resolvê-lo⁸⁸⁴. Heidegger teria sérias dificuldades em efetuar a passagem do plano ontológico para o ôntico, assim, ele nunca achou-se em condições de explicitar o ser-com concreto, o ser-com na sua efetividade, enquanto Pedro, Ana, Paulo, etc. Heidegger está a um passo de recair no solipsismo quando diz que o *Dasein*, no seu surgimento ekstático, é o ser pelo qual há em geral o mundo, o que implica, em geral, que ele é o ser pelo qual há os outros.

parce que l'objectivité réclame une négation explicite: l'objet, c'est ce que je me fais ne pas être, au lieu que je suis, moi, celui que je me fais être. Je me suis partout, je ne saurais m'échapper, je me ressaisis par-dérrière, et si même je pouvais tenter de me faire objet, déjà je serais moi au cœur de cet objet que je suis et du centre même de cet objet j'aurais à être le sujet qui le regarde” (idem, pp. 280-281).

⁸⁸¹ “Ainsi, lorsque le monisme hégélien considère la relation des consciences, il ne se place en aucune conscience particulière” (idem, p. 282).

⁸⁸² “(...) dans le tout, en dehors des consciences, et les considère du point de vue de l'Absolu” (idem, p. 282).

⁸⁸³ “(...) que ce n'est pas dans le monde qu'il faut d'abord chercher autrui, mais du côté de la conscience, comme une conscience en qui et par qui la conscience se fait être ce qu'elle est” (idem, p. 312).

⁸⁸⁴ Mas Sartre admite na sequência que encontramos em *Ser e Tempo* uma indicação de como a coexistência pode ser explicada.

Do ponto de vista adotado por Sartre, o *a priori* da relação ser-com, a partir do qual Heidegger deduz toda a existência dos outros, é insuficiente para dar conta da existência factual, concreta, dos seres-no-mundo. “Assim, a existência de um *ser-com* ontológico e, por conseguinte, *a priori*, torna impossível toda ligação ôntica com uma realidade-humana concreta que surgiria *para-si* como um transcendente absoluto”⁸⁸⁵. Sartre projeta suprimir essa omissão, elaborando uma teoria própria sobre a coexistência. Convém advertir, no entanto, que ele renuncia de saída à tentativa de estabelecer uma prova capaz de refutar o solipsismo.

A dúvida sobre a existência do outro será sempre possível, é um fato inelutável. Mas, de uma nova perspectiva, vemos logo que a dúvida não passa de um jogo de palavras, quando o que importa realmente é mostrar a existência do outro em sua concretude, em sua efetividade. Assim, em vez de oferecer provas, mais vale afirmar simplesmente que outrem existe e, depois, “esclarecer e precisar o sentido dessa afirmação e, sobretudo, longe de inventar uma prova, explicitar o fundamento mesmo dessa certeza”⁸⁸⁶. O outro pode não ser suscetível de prova, contudo, isso não modifica em nada o fato de que ele interessa a nosso ser, temos estabelecido com outrem já um pacto de sangue, um compromisso fundamental. Assim, importa assumir, antes de tudo, que “no mais profundo de mim-mesmo eu devo encontrar não razões para crer em outrem, mas outrem ele-mesmo como não sendo eu”⁸⁸⁷.

Como se dá então esse encontro? Enfim, como o outro se anuncia a mim? De que modo sua existência é experimentada? A posição de Sartre em relação ao problema é introduzida em *O ser e o nada* sob o título “O olhar”. Acontece com o conceito “olhar”, justamente, ser alusivo a duas características fundamentais da realidade humana: o Para-si é o olho que não pode ver a si mesmo, mas que, dirigido a outrem, torna-o objeto, fixando-o numa existência Em-si. Quer dizer, portanto, que Sartre admite ser verdade que “pelo menos uma das modalidades da presença a mim de outrem é a objetividade”⁸⁸⁸. Não se trata, porém, da única relação nem mesmo da mais fundamental. Algumas das outras modalidades, com efeito, constituem possibilidades

⁸⁸⁵ “Ainsi, l’existence d’un *être-avec* ontologique et, par suite, *a priori* rend impossible toute liaison ontique avec une réalité-humaine concrète qui surgirait *pour-soi* comme un transcendant absolu” (idem, p. 288).

⁸⁸⁶ “(...) éclaircir et préciser le sens de cette affirmation et surtout, loin d’inventer une preuve, expliciter le fondement même de cette certitude” (idem, p. 290).

⁸⁸⁷ “(...) au plus profond de moi-même je dois trouver non des raisons de croire à autrui, mais autrui lui-même comme n’étant pas moi” (idem, p. 291).

⁸⁸⁸ “(...) une, au moins, des modalités de la présence à moi d’autrui est l’objectité” (idem, p. 292).

de conexão com o outro muito mais essenciais e decisivas do que a da mera objetividade.

Vejamos: um homem que passeia pelo parque, visto por mim, não se reduz nunca a uma coisa que ocupa um espaço contíguo às demais coisas, tais como árvores, flores, jardim, bancos, etc. Ele não é um elemento puramente aditivo em relação a este grupo de objetos. Pelo contrário, entre mim e ele impera uma relação mais originária, uma vez que nos sabemos, cada um, ser uma consciência incorporada, nosso corpo é uma perpétua remissão a uma subjetividade. O olhar que o homem dirige ao mundo, na condição de subjetivo, é algo que foge radicalmente da realidade que tenho como objeto. O olhar do outro estende à sua volta suas próprias distâncias, ele lança seus projetos existenciais, organiza o mundo em complexos instrumentais numa orientação unívoca que se furta radicalmente à minha percepção dele.

Dir-se-ia, pois, que o homem desestabiliza o quadro que formei do mundo na medida em que introduz nele seu olhar. Sartre compara o olhar de outrem a um orifício perfurado no meio do mundo para dentro do qual toda a realidade passa a escoar. Revela-se, desse modo,

como uma pura *desintegração* das relações que eu apreendo entre os objetos de meu universo (...) Outrem é de início a fuga permanente das coisas para um termo que eu capto ao mesmo tempo como objeto a uma certa distância de mim (...) é um espaço inteiro que se agrupa ao redor de outrem e esse espaço é feito *com meu espaço*; é um reagrupamento ao qual eu assisto, e que me escapa, de todos os objetos que povoam meu universo”⁸⁸⁹

Sartre sublinha que o olhar representa uma conversão radical, é como uma *hemorragia intramundana* que, de súbito, irrompe no centro do meu universo e interfere em toda a estrutura, colocando-a em desconcerto:

Tudo está no lugar, tudo existe sempre para mim, mas tudo é percorrido por uma fuga invisível e fixa para um objeto novo. A aparição de outrem no mundo corresponde então a um deslizamento fixo de todo o universo, a uma descentralização do mundo que solapa por baixo a centralização que eu opero ao mesmo tempo (...) parece que o mundo tem uma espécie de escoadouro no meio do seu ser e escorre perpetuamente através desse orifício⁸⁹⁰.

⁸⁸⁹ “(...) comme une pure *désintégration* des relations que j’appréhende entre les objets de mon univers (...) Autrui, c’est d’abord la fuite permanente des choses vers un terme que je saisis à la fois comme objet à une certaine distance de moi (...) c’est un espace tout entier qui se groupe autour d’autrui et cet espace est fait *avec mon espace*; c’est un regroupement auquel j’assiste et qui m’échappe, de tous les objets qui peuplent mon univers” (idem, p. 294).

⁸⁹⁰ “Tout est en place, tout existe toujours pour moi, mais tout est parcouru par une fuite invisible et figée vers un objet nouveau. L’apparition d’autrui dans le monde correspond donc à un glissement figé de tout l’univers, à une décentration du monde qui mine par en dessous la centralisation que j’opère dans le

Mas convém deixar claro que o olhar que outrem dirige a mim não se reduz a um *par de olhos*, não coincide com os globos oculares que funcionam como suporte físico do olhar. Para que eu apreenda o olhar na qualidade de simples órgão da visão, como *olhos*, seria preciso que efetuasse algum tipo de redução fenomenológica, neutralizando a atitude natural e não tomando mais o outro como objeto de uma tese. Isso significaria a destruição do olhar para dar lugar a uma mera coisa orgânica. Contudo, quando o olhar nos vê, achamo-nos de tal modo comprometidos pelo outro que já não podemos mais colocá-lo fora de circuito. O olhar recai e pesa sobre nós, somos constrangidos por ele. “Jamais podemos achar belos ou feios, ou notar a cor de olhos quando estes nos vêem. O olhar de outrem mascara seus olhos, parece *adiantar-se* a eles”⁸⁹¹.

O que significa esse embaraço existencial em que o olhar de outrem nos deixa? Sartre se pergunta então: o que significa ser visto? Sou pego em flagrante, por exemplo, espiando pelo buraco da fechadura. Para Sartre, eu fui atingido, nesse momento, em meu próprio ser, o circuito da ipseidade, de súbito, modificou-se essencialmente. Antes, na ocasião em que espiava, minha consciência aderiria completamente aos seus atos. Eu era um livre projeto de possibilidades em relação ao fim a alcançar (ver a cena), os meios a empregar (o buraco da fechadura), os obstáculos a vencer (a porta, a parede), etc. Desse modo, o mundo aparecia-me como um complexo de utilidade, nenhum “eu” frequentava minha consciência, não me dava conta do ciúme ou da curiosidade que sentia, limitava-me a sê-los.

Toda essa estrutura, porém, se modifica, quando de repente o barulho de passos no corredor revela-me a presença de outra pessoa. É outrem, justamente, que me surpreende nessa situação ridícula: abaixado, espiando pela fechadura. “Assim, eis que existo enquanto *eu* para minha consciência irrefletida (...) eu *me* vejo porque alguém *me* vê (...) eis que o eu passa a assombrar a consciência irrefletida”⁸⁹². Encontro-me, então, tendo um fundamento fora de mim. O olhar do outro me coagula naquilo que sou. O Ego que não posso animar, pois continua separado de mim por um interstício de nada –

même temps (...) mais plutôt, il semble qu’il est percé d’un trou de vidange, au milieu de son être, et qu’il s’écoule perpétuellement par ce trou” (idem, p. 295).

⁸⁹¹ “Ce n’est jamais quand des yeux vous regardent qu’on peut les trouver beaux ou laids, qu’on peut remarquer leur couleur. Le regard d’autrui masque ses yeux, il semble aller *devant eux*” (idem, p. 297).

⁸⁹² “D’abord, voici que j’existe en tant que *moi* pour ma conscience irréfléchie (...) je *me* vois parce qu’on *me* voit (...) voici que le moi vient hanter la conscience irréfléchie” (idem, p. 299).

eis que de súbito o fato de ser visto me adere a ele, não posso mais rejeitá-lo. É o que Sartre chama de ser-Para-outro:

Eu sou o Ego, eu não o afasto como uma imagem estranha, mas ele me está presente como um eu que sou sem o conhecer, pois é na vergonha (em outros casos, no orgulho) que eu o descubro. É a vergonha ou o orgulho que me revelam o olhar de outrem e que, nos limites desse olhar, me fazem *viver*, não *conhecer*, a situação de ser-visto. Ora, a vergonha (...) é vergonha de *si*, ela é o reconhecimento de que efetivamente *sou* este objeto que outrem olha e julga⁸⁹³.

Dessa maneira, sob o olhar de outrem, minhas possibilidades se decompõem, eu escoo para fora de mim, a liberdade dele corrói minha liberdade. O complexo instrumental, que é meio para os fins que projeto, surge assim ultrapassado e determinado por projetos que não são os meus. O olhar de outrem é a solidificação e a alienação de meus possíveis, uma vez que “vem buscar-me no cerne de minha situação”⁸⁹⁴, como objeto entre outros, e põe-se a arrumar o mundo em projetos que me escapam por princípio. Sartre lembra um ditado banal: *Já não sou mais o dono da situação*. Ele reitera com isso que sua transcendência é transcendida pela transcendência do outro: “Estas possibilidades, com efeito, que eu sou (...) eu sinto que elas são dadas alhures a um outro como devendo ser transcendidas, por sua vez, pelas próprias possibilidades dele”⁸⁹⁵.

A aparição do outro implica a morte de minha possibilidade. Isso porque o olhar de outrem me aliena, constitui-me como um ser visto do lado de fora, completamente objetivado e entregue em suas mãos. O outro, de fato, pode escolher me qualificar sob um critério de valores que ignoro; ele pode me tomar como mero instrumento rumo a fins que desconheço, colocando-me em perigo; posso, a partir do outro, ser surpreendido numa atitude censurável; posso ser visto nu; posso ser alvo de riso ou desprezo; posso ser iludido, manipulado – como um peão num tabuleiro. Com efeito, “o ser-visto me constitui como um ser indefeso para uma liberdade que não é a

⁸⁹³ “(...) je le suis, je ne le repousse pas comme une image étrangère, mais il m’est présent comme un moi que je suis sans le connaître, car c’est dans la honte (en d’autres cas, dans l’orgueil) que je le découvre. C’est la honte ou la fierté qui me révèlent le regard d’autrui et moi-même au bout de ce regard, qui me font *vivre*, non *connaître*, la situation de regardé. Or, la honte (...) est honte de *soi*, elle est reconnaissance de ce que je *suis* bien cet objet qu’autrui regarde et juge” (idem, p. 300).

⁸⁹⁴ “(...) il vient me chercher au sein de ma situation” (idem, p. 302).

⁸⁹⁵ “Ces possibilités, en effet, que je suis (...) je sens qu’elles se donnent ailleurs à un autre comme devant être transcendées à leur tour par ses propres possibilités” (idem, p. 302).

minha liberdade”⁸⁹⁶. A liberdade para-si do outro, sendo infinita, é uma ameaça à minha liberdade, na medida em que tem o poder de anular os meus projetos a partir dos seus.

Ademais, isso explica porque nossa atitude diante do outro é de reação, de relutância. Há toda uma resistência em obedecer ordens: não é por simples capricho que faríamos de bom grado aquilo que teria nos deixado irritados e aborrecidos caso houvesse sido mandado por outrem. Explica, além disso, porque não é a mesma coisa ficar em casa por causa da chuva e ficar em casa por causa da proibição de sair imposta por outrem. “É porque a ordem e a proibição exigem que façamos a prova da liberdade de outrem através de nossa própria escravidão”⁸⁹⁷.

O medo, a vergonha, o orgulho, a vaidade, o pudor, o prestígio, nada mais são assim do que reações ao olhar do outro. Minha atitude em relação ao outro, de imediato, é tentar objetivá-lo nos mesmos termos, estabelecendo entre nós o conflito. “A objetivação de outrem (...) é uma defesa de meu ser que me liberta precisamente de meu ser para outrem conferindo a outrem um ser para mim”⁸⁹⁸. Do mesmo modo como o olhar da Medusa, o olhar alheio petrifica-me em um ser acabado, definido. Eu respondo a isso, no entanto, engessando o outro também numa existência Em-si; tento paralisar sua temporalidade a fim de convertê-lo, por exemplo, num estereótipo, numa caricatura; projeto suprimir seus possíveis; busco utilizá-lo como meio para os meus próprios fins. O conflito passa a condicionar nossa relação.

No entanto, a aparição de outrem não está necessariamente vinculada a uma presença intramundana. Eu posso, de qualquer maneira, estar errado em relação ao que antes supusera: que os olhos de outrem me vigiavam, me perseguiram. Constato logo em seguida o engano: não era *ninguém*, mas esse dado contingente não muda em nada o fato de que a presença de outrem é tão originária que independe das aparições individuais. Mesmo que os passos no corredor, na hora em que reclinava-me sobre a fechadura, tivessem sido um alarme falso, isso não modifica em nada o fato de que outrem me faz uma companhia fundamental. A certeza mais originária é a de que *sou-visto*, assim, não passa de algo provável que o olhar que me vê esteja vinculado a um corpo em específico. Outrem está além da aparição, “ele está agora por toda parte,

⁸⁹⁶ “Ainsi, être vu me constitue comme un être sans défense pour une liberté qui n’est pas ma liberté” (idem, p. 306).

⁸⁹⁷ “C’est que l’ordre et la défense exigent que nous fassions l’épreuve de la liberté d’autrui à travers notre propre esclavage” (idem, p. 310).

⁸⁹⁸ “L’objectivation d’autrui, nous le verrons, est une défense de mon être qui me libère précisément de mon être pour autrui en conférant à autrui un être pour moi” (idem, p. 308).

debaixo e acima de mim, nos quartos vizinhos”⁸⁹⁹, a profundidade de meu ser-Para-outro torna-o onipresente a infestar o mundo. O outro é de tal modo uma parte constituinte de meu ser que seu corpo só “aparece depois, quando o encontro”⁹⁰⁰.

Agora, portanto, estamos em condições de justificar o fato de que nosso bom senso sempre opôs forte resistência ao argumento solipsista. Não poderia ser de outro modo. Para Sartre,

Assim como minha consciência, captada pelo *cogito*, presta testemunho indubitável de si mesma e de sua própria existência, certas consciências particulares, por exemplo a « consciência-vergonha », prestam ao *cogito* testemunho de si mesmas e da existência de outrem, indubitavelmente⁹⁰¹.

Todavia, surge ainda uma inquietação: é possível fundamentar uma resposta para o questionamento metafísico sobre o *porquê* da existência dos outros? Ao fim das contas, por que há uma pluralidade de consciências, e não apenas uma? As conclusões tiradas por Sartre até agora não podem remeter senão à ideia da contingência original, faltando só acrescentar que se trata de uma contingência irreduzível: “nós estamos convictos de que toda metafísica deve concluir por um « assim é », ou seja, por uma intuição direta dessa contingência”⁹⁰².

Tudo convinha, com efeito, no fato de que o ser-Para-outro integra um dos desdobramentos da consciência reflexiva – irrefletida, refletente, refletida – os quais se dão como num jogo de espelhos. O Para-outro aparece como o terceiro ek-stase do Para-si. Lembrando que o primeiro dos ek-stases é “o projeto tridimensional do para-si em direção a um ser que ele tem-de-ser ao modo de não-sê-lo”⁹⁰³. Trata-se do desprendimento original em relação ao *Si*. O segundo ek-stase, por sua vez, é um desprendimento desse primeiro desprendimento. Efetuado, afinal, pela reflexão, que tenta, inutilmente, assumir um ponto de vista sobre a nadificação, hipostasiando-a, como *nadificação-que-é*.

⁸⁹⁹ “(...) il est partout à présent, en dessous de moi, au-dessus de moi, dans les chambres voisines” (idem, p. 316).

⁹⁰⁰ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995, p. 138.

⁹⁰¹ SARTRE, Jean-Paul. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943, p. 312. “De même que ma conscience saisie par le cogito témoigne indubitablement d'elle-même et de sa propre existence, certaines consciences particulières, par exemple la « conscience-honte », témoignent au cogito et d'elles-mêmes et de l'existence d'autrui, indubitablement”.

⁹⁰² “(...) nous sommes assuré que toute métaphysique doit s'achever par « cela est », c'est-à-dire par une intuition directe de cette contingence” (idem, p. 337).

⁹⁰³ “(...) le projet tridimensionnel du pour-soi vers un être qu'il a à être sur le mode du n'être-pas” (idem, p. 337).

O resultado obtido por tal nadificação reflexiva é um novo desdobramento da tríade irrefletido-refletente-refletido: o (reflexo-refletente) refletido passa a existir para um (reflexo-refletente) refletente. O reflexivo, posicionando os termos, separa e divide mais profundamente o reflexo do refletente, interpondo entre eles uma fissura intransponível de nada. Surge, assim, uma negação de interioridade no bojo do Para-si. Contudo, “o ek-stase reflexivo está a caminho de um ek-stase mais radical: o ser-Para-outro. O termo último da nadificação, o polo ideal deveria ser, com efeito, a negação externa, isto é, uma cissiparidade em-si ou exterioridade espacial de indiferença”⁹⁰⁴.

As consequências são surpreendentes, como podemos conferir. Sartre recorda que o Para-si não é capaz de efetuar uma negação que seja Em-si, a saber, *objeto*; logo, é inevitável que a negação constitutiva do Para-outro apresente-se desdobrada nos dois tipos de negação interna descritos acima. Mas, como o reflexivo sabe-se *olhado* por outro, segue-se que a negação interna é atingida por uma nova cissiparidade, surge então “uma espécie de fantasma de exterioridade que nenhuma das duas negações tem-de-ser e que, no entanto, as separa”⁹⁰⁵. A dupla negação, realizando-se internamente, permanecia evanescente na medida em que o reflexivo tinha-de-ser o refletido, e vice-e-versa. Só que, no caso do terceiro ek-stase, surge o fantasma, uma espécie de eu-outro, situado no espaço, desempenhando o papel de objeto que é enxergado por outrem e que forma com ele uma cissiparidade recíproca, como se minha ipseidade e a do outro compusessem a estrutura de uma só totalidade de ser.

Sartre admite que Hegel, nesse caso, parece estar com a razão: “é o ponto de vista da totalidade que é o ponto de vista do ser, o *verdadeiro* ponto de vista”⁹⁰⁶. Tudo se passa, com efeito, como se houvesse uma pluralidade de Para-sis no esforço conjunto de recuperar o seu ser enquanto totalidade. Para isso, cada Para-si requisita o testemunho do outro para fazer nascer o si-objeto cujo ser viria integrar a totalidade. Este si-objeto, necessariamente, deveria comparecer diante de um outro para ser, “deveria se experimentar como sido por e para uma consciência que ele não tem-de-ser

⁹⁰⁴ “(...) l’ek-stase réflexive se trouve sur le chemin d’une ek-stase plus radicale: l’être-pour-autrui. Le terme ultime de la néantisation, le pôle idéal devrait être, en effet, la négation externe, c’est-à-dire une scissiparité en-soi ou extériorité spatiale d’indifférence” (idem, p. 338).

⁹⁰⁵ “(...) une sorte de fantôme d’extériorité qu’aucune des deux négations n’a à être et qui pourtant les sépare” (idem, p. 338).

⁹⁰⁶ “(...) c’est le point de vue de la totalité qui est le point de vue de l’être, le *vrai* point de vue” (idem, pp. 138-139).

se quiser ser”⁹⁰⁷. Irromperia então o cisma do Para-outro, cuja “divisão dicotômica repetir-se-ia ao infinito a fim de constituir as consciências como fragmentos de uma explosão radical”⁹⁰⁸.

O porém, nesse ponto, é que tal recuperação fracassa tanto do lado do Para-si quanto do do Para-outro. Fracassa porque, do lado do Para-si, “o recuperador é para si-mesmo o recuperado”, enquanto que, em relação ao Para-outro, o cisma é mais radical, e “o recuperado não é o recuperador”⁹⁰⁹.

A especulação sobre a totalidade, além disso, não pode ser levada adiante metafisicamente sem cair em absurdo. Porque o nada que surge com o Para-si não pode, na origem, ter-se introduzido na totalidade a fim de despedaçá-la numa multiplicidade de consciências, tal como, para Leucipo, o não-ser invade o ser parmenidiano a fim de despedaçá-lo numa infinidade de átomos. O nada não pode constituir o fundamento da pluralidade, uma vez que, para isso, ele teria que preexistir a ela e, preexistindo, impossibilitaria a existência posterior de todo Para-outro. O nada não constitui fundamento nem de si mesmo. A multiplicidade das consciências não recebe então nenhum fundamento, ela revela-se como pura facticidade, como injustificável, irreduzível e contingente. A tese da totalidade, portanto, possui um caráter antinômico que não é possível contornar. Embora a “multiplicidade das consciências nos apareça como uma síntese e não como uma coleção, é uma síntese cuja totalidade é inconcebível”⁹¹⁰.

4.3 – Da existência do outro à historicidade da consciência

Ter levantado o conjunto dessas questões era traçar um caminho, já, que culminaria no problema da história. Lembremos: o que o cogito revela, como uma necessidade de fato, é que a existência de nosso ser-Para-si, na verdade, acha-se inscrita num horizonte fenomenológico mais abrangente que se revela à reflexão como *Para-si-Para-outro*. Mas não só isso: este acontecimento absoluto constitui ao mesmo tempo a condição de toda historização (*historialisation*). O que significa que a temporalização da

⁹⁰⁷ “(...) devrait s’éprouver comme été par et pour une conscience qu’il a à ne pas être s’il veut être” (idem, p. 339).

⁹⁰⁸ “(...) division dichotomique se répéterait à l’infini pour constituer les consciences comme miettes d’un éclatement radical” (idem, p. 339).

⁹⁰⁹ “(...) le récupérant est à soi-même le récupéré (...) “le récupéré n’est pas le récupérant” (idem, p. 339).

⁹¹⁰ “(...) multiplicité des consciences nous apparaît comme une synthèse et non comme une collection; mais c’est une synthèse dont la totalité est inconcevable” (idem, p. 341).

consciência é um tempo que “faz parte desta temporalização original que se historializa tornando a história possível”⁹¹¹.

Como vimos, a existência do Para-si encontra-se sempre sob a ameaça de ser objetivada pelo olhar do outro. Ao mesmo tempo, o Para-si reivindica sua liberdade transcendendo as possibilidades do outro. Ele visa despojar outrem de sua liberdade metamorfoseando-o também em objeto. Já é possível notar aqui que a relação Para-si-Para-outro se realiza historicamente sob a forma de *tensão*, que Sartre considera ser de natureza dialética. O Para-si, no exercício mesmo de sua liberdade, enquanto projeto, vê-se sempre no perigo de tornar-se um elemento objetivo da história, de ser condicionado pelas determinações concretas de sua facticidade. “Haveria aí uma tensão constante entre o projeto pelo qual o Para-si historializa a sua própria existência e esse mesmo projeto quando absorvido pelo processo objetivo no qual o Para-si torna-se objetivamente parte da história”⁹¹².

Por isso, uma vez que se trata de uma história de tensões, a *dialética* constitui para Sartre o método pelo qual a história humana será inteligível. A inteligibilidade depende do jogo dialético entre dois elementos contraditórios da realidade humana: liberdade e facticidade. Sartre propõe sua interpretação da história, numa perspectiva antropológica, tendo como referência o *materialismo histórico*. “Há um materialismo histórico e a lei deste materialismo é a dialética”, em outras palavras, esta consiste na “lei do desenvolvimento histórico”, fica decidido que o “conhecimento em movimento deste desenvolvimento deve ser a unidade de um movimento dialético”⁹¹³. A dialética deve ser eleita, portanto, como a própria Razão da História.

Isso se justifica pelo que segue: os homens põem-se a construir a história sob a base das condições concretas que lhes são deixadas como legado no tempo. Mas, como vimos no estudo da temporalidade, o Para-si encontra-se separado de seu ser-passado por um nada, o que significa que não existem nexos de causalidade entre ele e seu passado que sua consciência já não tenha nadificado ao projetar-se para o futuro. No entanto, o homem é uma *práxis* em situação, não há realidade humana que não esteja situada em uma certa coletividade, sujeita a determinações materiais, isto é, que não

⁹¹¹ “(...) fait partie de cette temporalisation originelle qui s’historialise en rendant l’histoire possible” (idem, p. 322).

⁹¹² LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004, p. 32.

⁹¹³ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique: précédé des Questions de méthode. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960, pp. 130-131. “Il y a un matérialisme historique et la loi de ce matérialisme est la dialectique (...) loi du développement historique (...) connaissance en mouvement de ce développement doit être l’unité d’un mouvement dialectique”.

pertença a um corpo, a uma família, a uma classe, a uma sociedade, a uma cultura, etc. Chama-se a isto a facticidade do ser-no-mundo.

Mas tal facticidade “não determina propriamente o indivíduo de forma direta”, ela somente “institui os limites da *situação* em que a liberdade será exercida a partir de fatos que transcendem o sujeito”⁹¹⁴. Com efeito, se o homem, por um lado, é livre para escolher a si, por outro, ele é condicionado pelas determinações concretas da realidade objetiva. Dois aspectos aparentemente contraditórios têm lugar aqui: “a atividade pela qual o sujeito faz a história e a passividade pela qual ele é constituído por ela”⁹¹⁵. Entre ação e paixão, o sujeito se põe historicamente no mundo a partir da “interiorização das determinações objetivas e a exteriorização dessas mesmas determinações subjetivamente transfiguradas”⁹¹⁶.

Desse modo, Marx pode conciliar Kierkegaard e Hegel. Ele entreviu que Kierkegaard, contra Hegel, estava certo ao dar-se conta da especificidade da subjetividade humana, a qual é irredutível a um sistema de ideias, a um saber absoluto do Espírito. Ao mesmo tempo, porém, entreviu que Hegel acertava ao postular que “o espírito se objetiva, se aliena e se retoma sem cessar, ele se realiza através de sua própria história. O homem se exterioriza e se perde nas coisas”⁹¹⁷. Concluimos então que não há medida de conceber o homem a não ser como um *absoluto-relativo*, assim expresso: “A singularidade é absoluta, mas o processo de sua formação é histórico e relativo”⁹¹⁸.

Para Sartre, portanto, não há outro método de inteligência da realidade humana a não ser o dialético, este permanecerá necessário “como lei de inteligibilidade e como estrutura racional do ser”⁹¹⁹. A história, uma vez que avança por contradições, só admite ser inteligida dialeticamente. Contudo, não se trata apenas de um método posto a cargo do conhecimento. A dialética se identifica com o próprio existir humano. *Conhecer* a dialética e *vivê-la* constituem a mesma coisa. “Em uma palavra, se existe

⁹¹⁴ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004, p. 32.

⁹¹⁵ Idem, p. 34.

⁹¹⁶ Idem, p. 34.

⁹¹⁷ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique: précédé des Questions de méthode. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960, p. 18. “(...) l’esprit s’objective, s’aliène et se reprend sans cesse, il se réalise à travers sa propre histoire. L’homme s’extériorise et se perd dans les choses”.

⁹¹⁸ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004, p. 33.

⁹¹⁹ SARTRE, Jean-Paul. *Critique de la raison dialectique: précédé des Questions de méthode. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960, p. 129. “(...) comme loi de l’intelligibilité et comme structure rationnelle de l’être”.

alguma coisa como um materialismo dialético (...) é tudo uma mesma coisa o fazê-lo e o sofrê-lo, o vivê-lo e o conhecê-lo”⁹²⁰.

Além disso, resta advertir que Sartre não compra a ideia de que a dialética, atuando por detrás da realidade, constitui uma potência unitária sob cuja vontade a determinação da história se dá. Ela, na verdade,

é de início uma *resultante*; não é a dialética que impõe de fora aos homens históricos o viver sua história através de terríveis contradições, mas são os homens, tais como eles são, sob o império da escassez e da necessidade, que se confrontam sob as circunstâncias que a História ou a economia pode enumerar, mas que só a racionalidade dialética pode tornar inteligíveis. Antes de ser um *motor*, a contradição é um resultado, e a dialética, sobre o plano ontológico, aparece como o único tipo de relações que indivíduos situados e constituídos de certa forma podem estabelecer (...) A dialética (...) não pode ser senão a totalização das totalizações concretas operadas por uma multiplicidade de singularidades totalizantes⁹²¹.

O trecho acima, extraído da *Crítica da razão dialética*, é oportuno para mostrar que Sartre não apenas concilia sua ontologia com o marxismo, mas que ele opõe a Marx três teses fundamentais, representadas aqui pelos conceitos de *escassez*, *resultado* e *totalização*.

Em primeiro lugar, Sartre contesta a Marx a ideia de que a integração fundamental do homem com a coletividade é dada de fora, por relações econômicas, de produção e divisão do trabalho. Como vimos, o laço que cada um estabelece com outrem – ou seja, a comunidade de homens – é de natureza mais originária, é uma reciprocidade que se processa por dentro e que funda a possibilidade de haver relações externas. Mas essa reciprocidade logo degenera em antagonismo – não por conta da luta de classes e da ordem capitalista, como pensava Marx – e sim por causa da *escassez*, ou seja, do fato de que os bens de subsistência fornecidos pela natureza não bastam para suprir a necessidade de todos. A escassez é o fator original que gera o antagonismo

⁹²⁰ “En un mot, s’il existe quelque chose comme un matérialisme dialectique (...) c’est tout un de le faire et de le subir, de le vivre et de le connaître” (idem, p. 129).

⁹²¹ “(...) c’est d’abord une *résultante*; ce n’est pas la dialectique qui impose aux hommes historiques de vivre leur histoire à travers de terribles contradictions, mais ce sont les hommes, tels qu’ils sont, sous l’empire de la rareté et de la nécessité, qui s’affrontent dans les circonstances que l’Histoire ou l’économie peut énumérer mais que la rationalité dialectique peut seule rendre intelligibles. Avant d’être un *moteur*, la contradiction est un résultat et la dialectique sur le plan ontologique apparaît comme le seul type de rapports que des individus situés et constitués de certaine façon peuvent établir (...) La dialectique (...) ne peut être que la totalisation des totalisations concrètes opérées par une multiplicité de singularités totalisantes” (idem, p. 132).

entre os homens, provocando a desconfiança mútua, a rivalidade, a competição, a guerra, etc.

Em segundo lugar, dizer que a dialética é um *resultado* da interação entre os homens implica que ela é *produzida* por tal interação, e que ela pertence, por conseguinte, à esfera do Para-si, que é o único setor ontológico onde faz sentido falar de antítese, tensão, contradição, relação, negatividade, etc. Inevitavelmente, isso exclui a tese segundo a qual a dialética é uma lei da natureza. Engels, com efeito, elaborando um sistema conhecido depois por *Materialismo Dialético*, sustentou a ideia de que a morada do processo dialético é toda a natureza objetiva: a dialética existiria como que operando dinamicamente na matéria inanimada, na evolução dos organismos, etc. Assim, a dialética da história humana não passaria de um caso particular de uma dialética mais geral, atuante em todo o universo. Marx, pelo que parece, teria sancionado essa versão.

Para Sartre, todavia, não se trata de uma dialética do pensamento, como para Hegel, nem de uma dialética da história, como para Marx, nem de uma dialética da natureza inteira, como para Engels. A dialética não cai de um céu inteligível nem é imposta de fora aos indivíduos. Ela é o modo de existir que o Para-si assume, na medida em que se temporaliza. Pertence, pois, às contradições vividas pelo próprio homem, tendo em vista “que o homem sofre a dialética enquanto a faz e que ele a faz enquanto a sofre”⁹²². Só há uma teoria dialética, com efeito, se houver uma “totalização em curso que seja imediatamente acessível a um pensamento que se totaliza sem cessar em seu entendimento mesmo da totalização da qual ele emana e que se faz a si próprio seu objeto”⁹²³.

O terceiro ponto de discordância com o marxismo está, justamente, na questão da totalização. Para Sartre, o que foi dito sobre a temporalidade do Para-si, cujo estado é o de um perpétuo inacabamento, pode ser aplicado sem modificações essenciais em relação à questão da história. Do ponto de vista do Para-si, a historicização é uma *totalização-em-curso*, significa, pois, que ela nunca chega a uma síntese definitiva, de modo a conciliar as contradições e dissolver as oposições no interior de uma totalidade fechada. A história continua seu curso, totalizando-se, sem nunca recair numa inércia objetiva, ela não se deixa apreender jamais como uma

⁹²² “(...) cela signifie que l’homme subit la dialectique en tant qu’il la fait et qu’il la fait en tant qu’il la subit” (idem, p. 131).

⁹²³ “(...) totalisation en cours qui soit immédiatement accessible à une pensée qui se totalise sans cesse dans sa compréhension même de la totalisation dont elle émane et qui se fait elle-même son objet” (idem, p. 137).

totalidade acabada. Motivo pelo qual é impossível tê-la sob a perspectiva de um sistema. Assim que adotamos um ponto de vista sobre ela, ela já mudou, sua “totalização não pode ser compreendida como um todo, mas como processo aberto”⁹²⁴.

Nenhum acontecimento humano, dentro da história, acha-se concluído por inteiro. Assim, por mais que o Para-si aspire a uma síntese histórica, esta não chega a se completar, por mais que ele assimile as determinações objetivas de maneira a transfigurá-las subjetivamente, continua sendo verdade o fato de que o mundo resiste às suas ações e condiciona-o através da factualidade. Contudo, isso não extingue a liberdade original, já que é preciso que o Para-si seja livre primeiro para poder, depois, ser condicionado, oprimido ou alienado. É preciso ser livre antes para tornar-se escravo e, daí, lançar em seguida um projeto de libertação.

Sartre, a partir dessas aquisições prévias, analisa a história da revolução marxista. Ele elege o termo *Prático-inerte* para referir-se à situação material que espera cada indivíduo ao nascer. O “inferno do Prático-inerte” designa a organização social, os utensílios, relações de produção, propriedade, etc. Ao surgir no mundo, “já encontro o campo de tensão provocado pela escassez, já deparo com os efeitos das múltiplas ações individuais isoladas e antagônicas”⁹²⁵. Isso passa a definir e limitar minha práxis.

Os indivíduos, assim, sendo dispostos em série, passam a executar projetos que não são os seus, realizam passivamente fins determinados por uma classe dominante (alienação). A classe operária vive assim, de início, num estado de dispersão, sem compartilhar de um projeto comum. Tudo se configura num tipo de estrutura molecular dentro da qual o destino parece estar prefixado. No entanto, a passividade logo dá lugar à atividade dos indivíduos em grupo, quando o proletariado lança o projeto de transformar sua situação. Sua práxis passa a ser libertária ou revolucionária, enquanto tentativa de “superação de uma realidade presente para um fim futuro ausente e livremente projetado”⁹²⁶. Nessa ocasião, o *eu-sujeito* cede lugar à experiência fenomenológica do *nós-sujeito*, os operários passam a constituir um grupo-em-fusão, a se solidarizar em torno dos mesmos interesses.

Uma vez, porém, levada a cabo a revolução, através da luta, o grupo, na qualidade de uma *totalização-em-curso*, não chega a constituir uma totalidade final. O

⁹²⁴ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004, p. 35.

⁹²⁵ PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995, p. 193.

⁹²⁶ Idem, p. 202.

proletariado, como sabido, havia começado a rebelião movido por uma aspiração comum de libertação e estabelecimento do Estado Socialista. O projeto de cada indivíduo, na efervescência da batalha, havia reunido-se ao projeto de todos. Contudo, depois que não há mais pressão, exploração ou perigo iminente, esse projeto comum volta a dissolver-se numa miríade de projetos individuais. Assim, “o grupo-em-fusão ameaça estagnar-se, degradar-se, começa a correr o risco de deterioração interna”⁹²⁷. A dissolução é inevitável, uma vez que a história segue seu curso. O *nós-sujeito* mostra-se frágil, instável, quando não há mais uma situação intolerável a ser superada. Daí o fracasso do socialismo, a “recaída na atomização por via do terror e da hierarquia”⁹²⁸.

Assim, tendo em vista essa leitura sartriana da história, é possível pressupor, como conclusão, que existe uma linha de continuidade, implícita nos textos, ligando a ontologia fenomenológica de *O ser e o nada* à interpretação do marxismo feita na *Crítica da razão dialética*. De acordo com Leopoldo e Silva, a imagem do Em-si-Para-si, ou Deus, antecipa alguns “avatares inerentes à efetivação histórica da liberdade”⁹²⁹ que serão desenvolvidos posteriormente na *Crítica*. Conforme vimos, um projeto fundamental subordina o conjunto de todas as minhas escolhas. No fundo, o que quero é metamorfosear meu ser-Para-si em um Em-si-Para-si, ou seja, quero adquirir uma identidade, mas sem perder a consciência que constitui meu ser. “Por isso o desejo fundamental do homem é ser Deus: passar da contingência à necessidade do *Ens causa sui*”⁹³⁰.

Sartre, no entanto, observa que se trata de um desejo inútil, porque a consciência não pode adquirir um ser sem perder-se enquanto consciência. Quer dizer: deixar de ser Para-si para tornar-se Em-si significa a morte da consciência. Sartre faz a comparação do projeto original com a paixão de Cristo, que morreu para que o homem alcançasse a salvação. Só que a paixão do homem inverte radicalmente os termos: ele projeta ser mártir para que Deus nasça. Mas, como se trata de um desejo contraditório (pois como a consciência pode se metamorfosear, se ela não possui forma?), Deus não nasce e o homem se perde em vão. Não passa, assim, “de um sacrifício inútil, de uma paixão inútil, porque não serve à redenção”⁹³¹.

⁹²⁷ Idem, p. 222.

⁹²⁸ LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004, p. 35.

⁹²⁹ Idem, p. 27.

⁹³⁰ Idem, pp. 27-28.

⁹³¹ Idem, p. 28.

O mesmo acontece em relação à história. Cabe recordar que o Em-si-Para-si sartriano é uma espécie de retomada do Espírito Absoluto de Hegel. Com a retificação, porém, de que não passa de um Absoluto irrealizável, uma vez que cada Para-si permanece, enquanto tal, uma totalização-em-curso que nunca chega a uma síntese plena. Inserido dialeticamente na história, o Para-si assume condutas que visam, no fundo, sintetizar sua liberdade com as determinações impostas pelo mundo objetivo. Quero fixar o meu ser em tais determinações a fim de participar da objetividade do Em-si, preenchendo meu vazio. Mas para isso emprego a minha própria liberdade, ou seja, “persigo a meta contraditória que consiste em agir historicamente a partir de minha liberdade, mas de modo que a minha ação sempre possa também derivar das condições objetivas”⁹³². O meu projeto original é de má-fé desde o nascimento.

A contradição, afinal, reside em que o Para-si, fundando a história, temporaliza-se historicamente perseguindo o projeto de anular a história, totalizando-a. “Cada um antecipa na sua própria inserção histórica o fim da história: quero inserir-me na história, não historicamente, mas como biografia realizada, para que possa fugir do paradoxo de ter que me *determinar* sempre *contingentemente*”⁹³³. Tal como no plano existencial o Para-si oferece a si próprio em sacrifício para que Deus nasça, poder-se-ia então propor que, no plano histórico, o Para-si vive outra paixão, que consiste “no oferecimento de si próprio à objetivação histórica, anulando-se como subjetividade histórica, para a realização do desejo impossível de redimir o sujeito de sua própria contingência”⁹³⁴.

4.4 – Conclusões

Na tese de Sartre, à semelhança do que acontece em Heidegger, entra em questão o enigma da tomada de ponto de vista. É o ponto de vista que um ser, dotado do caráter de ser-no-mundo, assume – isto o que faz o mundo aparecer. Mas qual o significado de tal “ponto de vista”? Em Sartre, é sob a perspectiva do nada que a totalidade aparece. Mas não se trata mais, como em Heidegger, de um *recrutamento* do ser-no-mundo para a proteção e guarda da verdade do ser. Para Sartre, é antes uma desestabilização na estrutura do ser-Em-si o que faz o Para-si afluir à superfície do ser.

⁹³² Idem, p. 28.

⁹³³ Idem, p. 28.

⁹³⁴ Idem, p. 29.

Tal a *conditio sine qua non* da vinda do ser a ele mesmo: o nada debilita a estrutura do ser a fim de que o Para-si emane dali. A fenda que o Para-si abre na seara do ser equivale à imagem do buraco-negro na física: ele passa a tragar tudo que existe à volta de si, é uma força centrípeta que puxa tudo, nos arredores, para dentro de sua consciência. Ao mesmo tempo, é uma força centrífuga que empurra a consciência para fora dela mesma. Por isso mesmo, ao se dar conta, ela já está aí, em perigo no mundo e sem outra alternativa senão engajar-se num projeto de ser que, por definição, já é fracassado.

Um tanto pessimista, para o nosso gosto, o tom da conclusão, e de fato o é. Digamos, pois, que se trata do preço que o Para-si paga pelo poder de revelar o mundo. Há de se convir, por outro lado, que o cenário histórico em que Sartre o escrevia talvez não tenha ajudado muito a melhorar: em plena 2ª guerra, com a França ocupada pelos nazistas, Sartre *prisioneiro* de guerra, etc. Talvez seja, no entanto, uma das acepções com as quais ele assume o princípio fenomenológico de ir às coisas mesmas e descrevê-las tais como são. Sua decisão, pois, de apresentar a realidade como é, tirando-lhe os enfeites, por mais consoladores que sejam.

Sartre, com efeito, responde nesses termos às acusações que lhe foram dirigidas, a propósito do existencialismo⁹³⁵. Não é o caso, então, de que sua fenomenologia enfatize a ignomínia humana, que elogie o sórdido, o repulsivo, o viscoso, à custas da beleza, da graciosidade e da solidariedade. Ou, então, que negue seriedade aos empreendimentos humanos dando-lhes a definição de negativos, gratuitos ou contingentes. O existencialismo, afinal, não merece ser rechaçado sob a incriminação de que afogue a realidade num “fosso de palavras”. Para Sartre, trata-se justamente do contrário. O existencialismo, ao descrever a realidade em sua nudez, em sua crueza, é a mais realista das doutrinas, e, por isso mesmo, ele torna a vida humana possível.

O existencialismo traz uma nova chance de escolha para o homem. Ao dizer que sua consciência é plena, ensina-lhe a encarar os fatos, ao dizer que ele é livre, insufla-lhe um novo ânimo. A realidade é um futuro aberto, e compete a ele tomar as medidas para reconstruí-la. Os leitores, afinal de contas, que se escandalizam com tais afirmações são os mesmos que dizem que é inútil contestar a autoridade ou que não se deve lutar contra os poderes estabelecidos. Com a França devastada e sob a dominação da Alemanha, na época, poder-se-ia pensar que a liberdade estivesse seriamente

⁹³⁵ Sartre usa aqui o termo “existencialismo” no lugar do de fenomenologia.

comprometida. Mas Sartre diz, ao contrário, que devido a isso mesmo a França nunca esteve tão livre. Tudo depende de um engajamento do próprio homem. Com o povo francês desolado com os destroços que sobraram da guerra, com ele acabrunhado diante de um passado horrível que pesa sobre os ombros de toda Europa, nada mais oportuno, com efeito, do que lembrá-lo de que o futuro está sob sua responsabilidade.

CONCLUSÃO FINAL

Depois de passar em análise as três diferentes fenomenologias – cuja tendência unificadora é o projeto de constituir uma ontologia universal – resta-nos fazer uma última consideração. A mudança nos quatro referenciais, de Husserl até Heidegger e Sartre, nos permite talvez tirar algumas conclusões, e destacar, dentre elas, a mudança no estatuto de cientificidade da fenomenologia. É por causa desse estatuto que se dá a insurreição da ontologia fenomenológica contra a fenomenologia transcendental.

Assim, uma das questões centrais levantadas por nossa pesquisa foi a questão da *passagem* do transcendental para o ontológico. Ou seja: a passagem de uma fenomenologia, que se dizia transcendental, para uma ontologia da factualidade. Isso implica responder: Qual o sentido preciso dessa mudança de termos? Que tipo de oposição existe entre fenomenologia transcendental e ontologia fenomenológica? É possível falar de uma virada, de uma mudança radical de uma para outra? Que tipo de transformação é operada na fenomenologia transcendental quando Heidegger e Sartre convertem-na numa ontologia fenomenológica? O que significou, exatamente, na história da filosofia essa incursão do transcendental para o ontológico e quais as novas implicações e tendências de pensamento que surgem a partir daí?

Como vimos, Husserl, na medida em que prioriza o comportamento cognitivo, preocupa-se sempre com a questão da cientificidade. A fenomenologia, na sua acepção, coloca-se a serviço das ciências, ela tem o dever de fundamentar o conhecimento científico. Segundo Patočka, Husserl “renova a metafísica de Descartes com o conceito kantiano de transcendental”⁹³⁶ com o intuito de tornar a filosofia uma ciência no sentido rigoroso do termo. Para Husserl, “a filosofia como ciência rigorosa deve desembocar numa metafísica que poderá se apresentar enquanto ciência”⁹³⁷. Ora, talvez seja plausível supor que Husserl, quando atribui o caráter de « transcendental » à sua filosofia, esteja a indicar que sua preocupação prioritária é com a questão gnosiológica-epistemológica, ou seja, com uma teoria do conhecimento.

Parece que temos aqui então uma pista sobre o sentido da mudança do transcendental para o ontológico, posto que, neste último, a ênfase não é dada mais à

⁹³⁶ Jan Patočka, *Was ist Phänomenologie?*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988, p. 249. “Il renouvelle la métaphysique de Descartes avec le concept kantien du transcendental”.

⁹³⁷ “(...) la philosophie comme science rigoureuse doit déboucher sur une métaphysique qui pourra se présenter en tant que science” (idem, p. 253).

questão da constituição do conhecimento do mundo. Heidegger e Sartre relutam em consentir com o projeto gnosiológico de Husserl. Eles colocam-se, por isso, na ofensiva em relação ao caráter transcendental dos referenciais husserlianos. Preferem, em vez de adotá-los simplesmente, interpretá-los à luz da ideia de angústia e, portanto, do nada ou nadaificação.

Voltaremos a isso. Antes, será preciso salientar: ao mesmo tempo que é possível falar de descontinuidade, é possível levantar a hipótese de uma profunda continuidade que atravessa a mudança entre os filósofos. A hipótese central sustentada no trabalho foi que, se há o abandono do caráter « transcendental » da fenomenologia, por outro lado, a ontologia que se estabelece continua tendo seu referencial em Husserl. Quer dizer, ela continua tendo o pé enraizado no autor das *Ideen*, mesmo que não assuma como ele o problema ontológico em termos de conhecimento. Por isso, pudemos fazer a compilação de quatro princípios que parecem ser princípios-chave na fenomenologia husserliana. Eles indicam que há uma continuidade entre a fenomenologia transcendental de Husserl e a ontologia fenomenológica. Esta última seria, então, apenas uma releitura ou reinterpretação dos quatro referenciais.

Mas qual o estatuto que estes quatro referenciais possuem? Gozariam eles de um estatuto ontológico? Longe de nós assumi-lo. A princípio, falar de referenciais foi um procedimento metodológico na realização da pesquisa. O quadro de referências foi pensado para servir como um guia de leitura e um articulador do texto, para impedir que os argumentos ficassem dispersos em vista da grande quantidade de temas tratados. Com efeito, foi a partir desse esquema que pudemos organizar as seções e capítulos. Teve, assim, um valor de procedimento metodológico, atendendo ao objetivo de evitar que houvesse uma dispersão dos temas e para identificação das correspondências existentes entre Husserl, Heidegger e Sartre. Além disso, apresentou-se como um recurso de natureza didático-pedagógica, na medida em que exercia a função de facilitar a leitura e a compreensão dos resultados da pesquisa.

Contudo, embora não possamos afirmá-lo com certeza, convém dizer, a título de hipótese, que talvez se trate de algo mais que metodológico. Esse quadro referencial tem a propriedade de mostrar justamente a transformação que se efetua entre a fenomenologia transcendental e a ontologia da factualidade. Quando percorremos os quatro referenciais em Husserl: intencionalidade, imanência, transcendência, redução, teleologia, sempre nos deparamos com uma teoria do conhecimento. Na ontologia, não

acontece o mesmo. Quer dizer : em Heidegger e Sartre, nos deparamos então não mais com a questão do conhecimento, e sim com a factualidade de nossa situação no mundo.

Assim, não se fala mais de intencionalidade no sentido da relação entre sujeito e objeto e da constituição do conhecimento. Fala-se dela no sentido de *ser-no-mundo*, nessa conotação de que a realidade humana encontra-se abandonada a si, sendo responsável, estando em perigo, « encurralada » pela sua própria liberdade. Não se fala mais de transcendência e imanência no sentido de modos de ser diferentes. Um transcendente contingente e relativo, um imanente necessário e absoluto. Pelo contrário, recusa-se a imanência no sentido de compartimento interno onde a consciência pudesse se refugiar, se resguardar. Na concepção transcendental, tudo se passa como se a consciência pudesse sobrevoar o mundo sem se comprometer.

Recusando a imanência, ficamos então com a transcendência interpretada como movimento de expelição, a realidade humana é impelida para fora de si mesma para encontrar o mundo, tudo está fora, não há mais dualidade entre interno e externo. Não se fala mais da Redução Fenomenológica no sentido de colocação do mundo entre parênteses, recondução à subjetividade. Fala-se da *epoché* como angústia, como perda de sentido da existência e sobre a realidade humana encontrando-se suspensa no nada. Não se fala mais, por fim, de teleologia como formação da unidade de sentido dos fenômenos a partir da subjetividade transcendental. Fala-se da teleologia como revelação *ex-nihilo* do mundo, como revelação-revelada que só se dá na medida em que a realidade humana encontra-se dejectada no meio do ser, obrigada a escolher a si própria e a engajar-se no seu projeto existencial.

Em Heidegger e Sartre, o nada prevalece ao longo da descrição dos quatro referenciais. No terceiro deles, porém, reside talvez o que seja o fator mais decisivo na questão: Husserl evoca a *epoché* como atitude de suspensão de todo conhecimento. Porém, nas *Ideias*, ele renuncia em colocar a lógica no mesmo plano e decide preservá-la de certo modo. Por isso, logo após a *epoché*, Husserl estabelece a *Redução Eidética* a fim de recuperar o ser das essências. No parágrafo 59 das *Ideen*, chamado “A Transcendência do Eidético. Colocação fora de circuito da Lógica Pura enquanto Mathesis Universalis”, consta, com efeito, que a “purificação transcendental não pode significar a exclusão de todas as transcendências”⁹³⁸.

⁹³⁸ HUSSERL, Edmund. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Paris: Éditions Gallimard, 1950, p. 193. “La purification transcendente ne peut signifier l’exclusion de toutes les transcendances”.

O alcance da suspensão é, assim, restrito. Husserl adverte, na sequência, que algumas ciências devem ser mantidas mesmo depois da Redução, por exemplo, as disciplinas eidéticas como aquelas da lógica pura enquanto *Mathesis Universalis*. Para ele, é evidente que não podemos dispensar tais disciplinas, devemos imunizá-las da redução, caso contrário, malogra o próprio esforço de estabelecer uma *ciência fenomenológica*. Parece ser plausível supor, assim, que, do ponto de vista de Heidegger e Sartre, Husserl não é suficientemente radical com sua proposta. A Redução Eidética seria, pois, uma traição aos olhos da *epoché*. Heidegger e Sartre, por conseguinte, decidem realizar este último gesto que ficou como uma “lacuna” na fenomenologia husserliana das *Ideen*: colocar a própria lógica entre parênteses, tirá-la de circuito.

Heidegger o faz através da distinção entre ser e ente. Sartre, pelo recurso à dialética. Em um, é dito que o ser não é do domínio da lógica. No outro, a ênfase está na contradição. Estamos aqui, pois, parece que diante da ideia de fluxo heraclítico ou de uma “teoria do caos” descrita em termos metafísicos. Caos, a saber, entendido no sentido daquilo que é absolutamente não-objetivável, indeterminável por excelência e, portanto, irreduzível à lógica. Husserl começou por descrever o caos da temporalidade dos vividos imanes. Só que ele renunciou a permanecer ali colocando-se no ponto de vista lógico: a subjetividade transcendental comporta uma estrutura a priori que atua teleologicamente na ordenação desses vividos. Por sua submissão a um projeto de natureza científica, a ontologia husserliana decide-se por uma via redutiva do ser à objetividade.

Em Heidegger e Sartre, pelo contrário, prevalece a tentativa de instalar-se no caos da intencionalidade originária a fim de descrevê-la como tal, sem reduzi-la a objeto, quer dizer, sem submetê-la ao campo da lógica formal. Assim, a decisão de apresentar o tempo como o sentido do ser, como se fosse a própria materialidade da vida humana: o tempo é o devir, é o que nega-se radicalmente ser objeto. Ele é o não-objetivável por excelência. Em Sartre, a tentativa de instalação no caos, como vimos, se faz do ponto de vista dialético – ressaltando-se a contradição e o fato de que a síntese entre Em-si e Para-si é impossível. Em Heidegger, a tentativa de instalação no caos se dá do ponto de vista da relação pré-reflexiva ao ser – como o ser se diferencia fundamentalmente do ente, ele não é redutível a qualquer categoria lógica. Por isso, Heidegger fala do dá-se ser e do dá-se tempo como *Ereignis* (acontecimento), porque o acontecimento, no seu caráter adventício, possui uma dimensão não-objetivável por essência, ele está para além da lógica.

Parece, no entanto, que a crítica dos dois filósofos tem um alcance limitado. Ela só vale para as *Ideias* e deixa de ser pertinente em relação a trabalhos posteriores. Com efeito, uma olhada no texto tardio de Husserl, *A Crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*, basta para infirmar a posição de Heidegger e Sartre de que Husserl teria se rendido a um intelectualismo, conferindo um primado à atitude teorética. A *Krisis* surge como uma réplica a essas acusações, pois, como devemos nos lembrar, Husserl critica nesse livro a noção reducionista de ciência, mostrando a insuficiência da lógica tradicional para dar conta da *Lebenswelt* (mundo da vida). Ele se opõe à ciência lógico-objetiva, na medida em que o modelo de objetividade desta última apresenta-se como redutor e empobrecedor do sentido pleno do mundo.

É o caso, portanto, de lembrar que o filósofo não pode ser acusado de intelectualista, nem de que há em sua doutrina um primado do enfoque teórico, já que o mundo da vida, por ele apresentado, reclama um tipo de cientificidade diferente da lógico-objetiva, um tipo de cientificidade que o próprio Husserl admite ser superior. Assim, no parágrafo 51, intitulado *A tarefa de uma “ontologia do mundo da vida”*, Husserl assinala que a *Lebenswelt* tem também “uma ontologia, que precisa ser criada a partir da pura evidência”, e que essa ontologia “está em contraste frontal com a da tradição”⁹³⁹. Tratar-se-á, pois, de um estudo do mundo pré-dado, onde se orienta a nossa vida desperta antes de ser tematizada teoricamente. Interessa salientar, então, que o mundo pré-dado aparece como um horizonte de fundo para a própria ciência objetiva. O que significa que a ciência pressupõe sempre o mundo da vida na medida em que exerce o seu pensar temático-científico.

Isso recebe maior elucidação ainda na terceira parte da *Krisis*, na seção intitulada «*O caminho para a filosofia transcendental fenomenológica a partir da questão retrospectiva acerca do mundo da vida pré-dado*», onde Husserl afirma, particularmente, que «as validades pré-lógicas são fundamentadoras para as verdades lógicas e teóricas» e que, assim, o «saber do mundo científico-objetivo funda-se na evidência do mundo da vida». O mundo da vida, para ser estudado, reivindica desse modo um tipo de cientificidade diferente e específica, uma cientificidade que não é a cientificidade matemática ou lógica em sentido histórico.

⁹³⁹ HUSSERL, Edmund. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012, p. 140.

Aqui, parece, se introduz a questão fundamental. Mesmo que Husserl alegue que o mundo da vida possui uma precedência ontológica fundamental em relação ao comportamento científico, de qualquer modo, esse mundo deve ser estudado *sob o ponto de vista científico*. Assim, continua sendo admitido que o estudo do mundo da vida é tarefa da ciência, cuja função é justamente converter o saber pré-científico, na sua incompletude, num saber completo segundo uma ideia correlativa de conhecimento que se estende ao infinito. Parece, então, que Husserl amplia seu projeto científico até o âmbito da práxis no mundo da vida, uma vez que ele apresenta o problema como tema parcial do todo referido da ciência. De toda maneira, trata-se de um problema que deve ser submetido a uma cientificidade, ainda que se trate de uma cientificidade não-lógica e objetiva, diferente da tradicional.

Mas é justamente esse estatuto de cientificidade o que a ontologia fenomenológica recusa. Talvez devemos levar em consideração um fato significativo: Husserl tem, na sua biografia intelectual, uma forte tradição científica, ao passo que Heidegger e Sartre, respectivamente, interessam-se por campos como poesia e literatura, buscando conciliá-las com sua produção filosófica e reivindicando a legitimidade delas no tratamento da questão ontológica. Será o caso, portanto, de que o motivo da oposição entre transcendental e ontológico está, justamente, na formação intelectual dos três filósofos?

Nada disso, porém, elimina o fato de que a oposição de Heidegger e Sartre, em relação a Husserl, é feita igualmente de filiação. A continuidade dos quatro referenciais, entre eles, parece demonstrá-lo. O desacordo que Heidegger e Sartre estabelecem, em relação ao suposto intelectualismo husserliano, não se faz senão sob um clima geral de adesão e amistosidade. Sua heterodoxia, portanto, não é uma blasfêmia contra a doutrina de Husserl, muito longe disso: a fidelidade aos referenciais constitui antes um sinal de deferência e homenagem ao seu mestre.

BIBLIOGRAFIA

Bibliografia principal:

HEIDEGGER, Martin. *A essência do fundamento*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70, Lda., 1988.

_____. *History of the Concept of time. Prolegomena*. Translated by Theodore Kisiel. Bloomington: Indiana University Press, 1985.

_____. *Parmênides*. Tradução de Sérgio Mário Wrublewski. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2008.

_____. *Ser e Tempo*. Tradução, organização, nota prévia, anexos e notas de Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp; Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2012.

_____. *Sobre a questão do pensamento*. Tradução de Ernildo Stein. Petrópolis, RJ: Editora Vozes, 2009.

_____. *Sobre o humanismo*. Tradução, introdução e notas de Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Tempo Brasileiro, 1967.

_____. *The basic problems of Phenomenology*. Translation, introduction and lexicon by Albert Hofstadter. Indiana University Press, 1982.

HUSSERL, Edmund. *A crise da Humanidade Europeia e a Filosofia*. Tradução e Introdução de Pedro M. S. Alves. Centro de Filosofia / Universitas Olisiponensis, Phainomenon / Clássicos de Fenomenologia, Lisboa, 2006, pp. 119-152. Disponível em: www.lusosofia.net

_____. *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental. Uma Introdução à Filosofia Fenomenológica*. Tradução de Diego Falcão Ferrer. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

_____. *Cartesianische Meditationem und pariser Vorträge, husserliana*, Den Haag: Martinus Nijhoff, Husserliana, 1973b. t. 1.

_____. *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie, husserliana*, vol. VI, Haag, M. Nijhoff, 1956.

_____. *Idées directrices pour une phénoménologie*. Traduit de l'Allemand par Paul Ricœur. Paris: Éditions Gallimard, 1950.

_____. *Investigações Lógicas. Investigações para a Fenomenologia e a Teoria do Conhecimento*. Tradução de Pedro M. S. Alves e Carlos Aurélio Morujão. Rio de Janeiro: Editora Forense Universitária, 2012.

_____. *Lições para uma fenomenologia da consciência interna do tempo*. Tradução de Pedro M. S. Alves. Lisboa: Imprensa Nacional Casa da Moeda, 1994.

_____. *L'idée de la phénoménologie: cinq leçons*. Traduit de l'Allemand par Alexandre Lowet. Paris: Presses Universitaires de France, 1970.

_____. *Méditations Cartésiennes*. Traduit par Gabrielle Pfeiffer et Emmanuel Lévinas. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1953.

_____. *Recherches logiques*. Tome premier: Prolégomènes à la logique pure. Traduit de l'allemand par Hubert Elie. (Epiméthée) Presses universitaires de France, Paris, 1959.

SARTRE, Jean-Paul. *Esquisse d'une théorie des émotions*. Paris: Hermann Paris, 1963.

_____. *La transcendance de l'ego: esquisse d'une description phénoménologique*. Bibliothèque des textes philosophiques. Paris: Vrin, 1996.

_____. *Critique de la raison dialectique: précédé des Questions de méthode. Tome I. Théorie des ensembles pratiques*. Paris: Gallimard, 1960.

_____. *L'être et le néant: essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Gallimard, 1943.

_____. *O existencialismo é um humanismo*. Tradução de Rita Correia Guedes. Paris: Les Éditions Nagel, 1970.

_____. *O imaginário: psicologia fenomenológica da imaginação*. Tradução de Duda Machado. São Paulo: Editora Ática, 1996

_____. *Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: l'intentionnalité*. In: Situations, I. Paris: Gallimard, 1947.

Bibliografia complementar:

ALVES, Pedro M. S. *Ontologia e Epistemologia nas Ideen-I de Husserl e mais além*. Revista Ética e Filosofia Política – Número XVI – Volume II – dezembro de 2013.

_____. *Tempo objetivo e experiência do Tempo: a fenomenologia husserliana do Tempo perante a Relatividade Restrita de A. Einstein*. Investigaciones Fenomenologicas 6, 2008.

Disponível em http://www.uned.es/dpto_fim/InvFen/InvFen06/indice.html.

BERGSON, Henry. *A Evolução Criadora*. Tradução de Adolfo Casais Monteiro. Rio de Janeiro: Opera Mundi, 1971.

BORGES-DUARTE, Irene. *Husserl e a fenomenologia heideggeriana da Fenomenologia*. Lisboa: *Phainomenon* Revista de Fenomenologia, nº 7, 2003, pp. 87-103.

BOUVOIR, Simone de. *La force de l'âge*. Paris: Gallimard, 1960.

CAMBI, Franco. *História da pedagogia*. Tradução de Álvaro Lorencini. São Paulo: Editora Unesp, 1999.

COOREBYTER, Vincent de. *Sartre face à la Phénoménologie*. Bruxelles: Ousia, 2000.

COURTINE, Jean-François. *Heidegger et la phénoménologie*. Paris: J. Vrin, 1990.

FINK, Eugen. *A análise intencional e o problema do pensamento especulativo*. Comunicação ao “Colóquio Internacional de Fenomenologia” realizado em Bruxelas de 12 a 14 de abril de 1951. In: *Problèmes actuels de la Phénoménologie*, ed. H. L. van Breda, Desclée de Browner, 1952, Paris, pp. 53-86.

GOTO, Tommy Akira. *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus, 2008.

GREISCH, Jean. *Ontologie et temporalité: esquisse d'une interprétation intégrale de Sein und Zeit*. Paris: Presses Universitaires de France, 1994.

GUSDORF, Georges. *Les sciences humaines et la pensée occidentale. III: La révolution galiléenne. Tome I*. Paris: Les Éditions Payot, 1967.

HUISMAN, Denis. *Sartre*. Presses Universitaires de France: Dictionnaire des Philosophes, deuxième édition, K – Z et index.

KANT, Immanuel. *Crítica da razão pura*. Tradução de Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2001.

KIERKEGAARD, Sören. *O conceito de angústia*. Tradução e posfácio de Álvaro Luís Montenegro Valls. Petrópolis RJ: Editora Vozes Ltda.

KORELC, Martina. *Teleologia e Vontade segundo Husserl*. Uberlândia: Educação e Filosofia, v. 27, n. 53, p. 343-382, jan./jun. 2013.

KOJÈVE, Alexandre. *Introdução à leitura de Hegel*. Rio de Janeiro: Contraponto, 2002.

Jan Patočka, *Epoché und Reduktion*., in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Époché et réduction*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988.

_____, *Was ist Phänomenologie?.*, in Jan Patočka, *Die Bewegung der menschlichen Existenz*, Stuttgart, 1991, French: *Qu'est que ce que la Phénoménologie?*, in Jan Patočka, *Qu'est que ce que la Phénoménologie?* Grenoble, 1988.

JAEGGER, Werner. *Paideia: A formação do homem grego*. Tradução de Artur M. Parreira. – 3º. ed. – São Paulo: Martins Fontes, 1994.

KOYRÉ, Alexandre. *Do mundo fechado ao universo infinito*. Tradução de Donaldson M. Garschagen; apresentação e revisão técnica Manoel Barros da Motta. – 4º.ed. – Forense Universitária, 2006.

LEOPOLDO E SILVA, Franklin. *A transcendência do Ego: subjetividade e narrabilidade em Sartre*. Belo Horizonte: Síntese, v. 27, n. 88, 2000.

_____. *Para a compreensão da história em Sartre*. Tempo da Ciência (II) 22: 25-37, 2004.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrendo a Existência com Husserl e Heidegger*. Tradução de Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget, 1967.

_____. *Théorie de l'Intuition dans la Phénoménologie de Husserl*. Paris: Librairie Philosophique J.Vrin, 1994.

MARION, Jean-Luc. *Étant donné: Essai d'une phénoménologie de la donation*. Paris: Presses Universitaires de France, Épipiméthée, 1997.

MORUJÃO, Alexandre Fradique. *Husserl e a Interpretação da História da Filosofia Moderna*. Revista Portuguesa de Filosofia. T. 50, Fasc. 1/3, Homenagem ao Prof. Doutor José do Patrocínio Bacelar e Oliveira (Jan. - Sep., 1994), pp. 261-275.

PERDIGÃO, Paulo. *Existência e liberdade: uma introdução à filosofia de Sartre*. Porto Alegre: Editora L&PM, 1995.

PEREIRA JÚNIOR, Alfredo. *A percepção do tempo em Husserl*. São Paulo: Trans/form/ação, 13: 73-83, 1990.

RICŒUR, Paul. *Husserl et le sens de l'Histoire*. *Revue de Métaphysique et de Morale*. 54e Année, No. 3/4, Les Problèmes de l'Histoire (Juillet-Octobre 1949), pp. 280-316.

WOLFF, Francis. *Nossa Humanidade: de Aristóteles às neurociências*. Tradução de Roberto Leal Ferreira. São Paulo: Editora Unesp, 2012.

ZUBEN, Newton Aquiles von. *A fenomenologia como retorno à ontologia em Martin Heidegger*. Marília: Trans/Form/Ação, v. 34, n. 2, p. 85-102, 2011.