



ESTUDOS DE  
FILOSOFIA

# Antropologia Filosófica

Uma perspetiva  
a partir da fenomenologia

Carlos Morujão



# **Antropologia Filosófica**

## **Uma perspectiva a partir da fenomenologia**

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da  
FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do  
projeto UID/FIL/00701/2016

**Título** Antropologia Filosófica. Uma perspetiva a partir da fenomenologia  
**Autor** Carlos Morujão  
**Coleção** Estudos de Filosofia  
**Diretor** Carlos Morujão  
**Conselho editorial** Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,  
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Jorge Teixeira da Cunha

© Centro de Estudos de Filosofia  
© Universidade Católica Editora

**Revisão editorial** Débora Morais  
**Capa** Ana Luísa Bolsa | 4 ELEMENTOS  
**Paginação** Magda M. Coelho | acentográfico  
**Impressão e acabamento** Europress – Indústria Gráfica  
**Depósito legal** 0  
**Tiragem** 300 exemplares  
**Data** abril 2020

**ISBN** 9789725406939  
**ISBN e-book** 9789725406960

Universidade Católica Editora  
Palma de Cima 1649-023 Lisboa  
Tel. (351) 217 214 020 | Fax. (351) 217 214 029  
uce@uceditora.ucp.pt | www.uceditora.ucp.pt

---

MORUJÃO, Carlos  
Antropologia filosófica : uma perspetiva a partir da fenomenologia / Carlos  
Morujão. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2020. – 192 p. ; 23 cm. –  
(Estudos de filosofia)  
ISBN 9789725406939 (pbk). ISBN 9789725406960 (e-book)  
I – Tít. II – Col.  
CDU 165.62

Licença: Este trabalho encontra-se publicado com a Licença  
Internacional Creative Commons Atribuição 4.0



Carlos Morujão

# **Antropologia Filosófica**

## **Uma perspetiva a partir da fenomenologia**

UNIVERSIDADE CATÓLICA EDITORA  
Lisboa, 2020



# Índice

<b>Introdução</b>	<b>9</b>
PRIMEIRA PARTE	
<b>A possibilidade de uma antropologia filosófica</b>	<b>19</b>
Capítulo I	
<b>Natureza e temas de uma antropologia filosófica</b>	<b>21</b>
<b>A necessidade de orientação</b>	<b>25</b>
<b>Determinação do tema próprio da antropologia</b>	<b>26</b>
Capítulo II	
<b>A antropologia fenomenológica</b>	<b>31</b>
<b>Uma primeira caracterização do mundo humano</b>	<b>34</b>
<b>A fenomenologia e as modernas abordagens antropológicas</b>	<b>37</b>
Capítulo III	
<b>Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista</b>	<b>40</b>
<b>Recapitulação do caminho percorrido</b>	<b>40</b>
<b>Humanidade e animalidade</b>	<b>41</b>
<b>Há continuidade ou rutura entre o animal e o homem?</b>	<b>44</b>
Capítulo IV	
<b>A compreensão do homem por si mesmo</b>	
<b>Breve excursão sobre o tempo</b>	<b>49</b>
<b>Resultado das nossas investigações até ao momento</b>	<b>49</b>
<b>A pré-compreensão do homem por si mesmo (desenvolvimento)</b>	<b>53</b>
<b>Conhecimento de si e tempo</b>	<b>55</b>

SEGUNDA PARTE

<b>As dimensões fundamentais do ser humano</b>	<b>59</b>
Capítulo V	
<b>O corpo</b>	<b>61</b>
<b>O homem «incarnado» como um ser aberto ao mundo</b>	<b>66</b>
Capítulo VI	
<b>O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente</b>	<b>69</b>
<b>O corpo e a mente</b>	<b>69</b>
<b>A causação pela mente</b>	<b>72</b>
<b>O corpo expressivo</b>	<b>75</b>
<b>Dois exemplos: o sentir e o recordar</b>	<b>76</b>
Capítulo VII	
<b>A experiência humana do mundo (1): a necessidade de orientação</b>	<b>79</b>
<b>A necessidade de orientação</b>	<b>81</b>
<b>O mundo humano e o mundo físico</b>	<b>83</b>
<b>As relações entre as pessoas e o mundo comum</b>	<b>84</b>
Capítulo VIII	
<b>A experiência humana do mundo (2): pessoas e coisas</b>	<b>86</b>
<b>A vida como solidão</b>	<b>86</b>
<b>Os campos pragmáticos</b>	<b>89</b>
<b>Surgem os outros</b>	<b>91</b>
<b>A experiência da alteridade. Algumas dificuldades</b>	<b>93</b>
Capítulo IX	
<b>Os instintos</b>	<b>99</b>
<b>Os instintos: aspetos biológicos e fisiológicos</b>	<b>100</b>
<b>A indiferenciação da estrutura pulsional</b>	<b>102</b>
<b>Instintos e razão</b>	<b>104</b>
Capítulo X	
<b>A relevância fenomenológica da psicanálise</b>	<b>107</b>
<b>Psicanálise e fenomenologia</b>	<b>107</b>
<b>O corpo e a mente. As sínteses passivas</b>	<b>112</b>
<b>Psicanálise e método fenomenológico</b>	<b>117</b>
<b>A linguagem da psicanálise e a linguagem da fenomenologia</b>	<b>119</b>
<b>O sistema percepção-consciência, a memória e a recordação</b>	<b>121</b>

Capítulo XI	
<b>Os sentimentos e as emoções</b>	<b>126</b>
As emoções e a natureza humana	126
Ambiguidade das emoções	127
Diferenças de grau e de tonalidade	130
Razão, emoções e imaginação	131
TERCEIRA PARTE	
<b>A cultura e a vida do espírito</b>	<b>133</b>
Capítulo XII	
<b>Os artefactos e o trabalho</b>	<b>135</b>
O nosso ponto de vista neste capítulo e nos seguintes	135
Os artefactos	137
A relação do homem com a natureza	138
Trabalho e criação de valor	140
Os efeitos do trabalho humano	142
Capítulo XIII	
<b>A dimensão social da vida humana</b>	<b>144</b>
Sociedades primitivas e sociedades desenvolvidas	146
Sociedade e cultura	148
Capítulo XIV	
<b>A linguagem</b>	<b>151</b>
A linguagem: plano físico e plano psicológico	152
A função simbólica da linguagem	154
A linguagem e o mundo	155
Lógica, gramática, poesia	158
Linguagem e metafísica	161
Capítulo XV	
<b>A história</b>	<b>165</b>
Os problemas colocados pelo estudo da história	167
A ideia de uma história universal	169
Capítulo XVI	
<b>A noção de pessoa</b>	<b>172</b>
Uma primeira definição de homem	173
Crítica do dualismo antropológico	174
O homem como pessoa	176

<b>Husserl e a noção de pessoa</b>	<b>177</b>
<b>Os problemas-limite da fenomenologia</b>	<b>180</b>
<b>Referências</b>	<b>183</b>
<b>Índice remissivo</b>	<b>188</b>

## Introdução

Uma antropologia de base fenomenológica depara-se, desde o início, com uma dificuldade. Por um lado, a fenomenologia pode ser caracterizada como uma filosofia dos atos de consciência e da relação que vincula tais atos aos seus correlatos intencionais, ou, dito de outra forma, àquilo que neles é visado. A esta relação chama a fenomenologia, como se sabe, intencionalidade, termo que significa, em Husserl, algo de diferente do que significava para Franz Brentano, em cuja filosofia Husserl o colheu. Como se sabe, o problema de Brentano consistia na determinação de um critério para distinguir o psíquico do físico, assunto que, para Husserl, tem apenas uma importância relativa. Aqueles atos, porém, só se tornam antropologicamente interessantes na medida em que, no sujeito que os realiza – o homem –, eles se ligam numa conexão motivacional diferente da causalidade mundana. Numa análise intencional dos atos, não interessa à antropologia filosófica de orientação fenomenológica estabelecer uma relação com a estimulação psicofísica que antecedeu a sua execução<sup>1</sup>; mas interessar-lhe-á sobremaneira descobrir as relações que os ligam às habitualidades contraídas por quem os realiza na experiência do mundo da vida, num contexto em que assume ainda importante significado a relação que entre si mantêm todos os sujeitos que realizam atos do mesmo tipo.

Mas, por outro lado, o homem, essa realidade que a antropologia quer estudar e compreender, é um ser composto por um elemento corporal, por um elemento psíquico (que dá forma ao primeiro e lhe atribui as suas características especificamente humanas) e por um elemento espiritual, onde têm a sua sede os atos cognitivos de nível superior, bem como os atos volitivos e desiderativos orientados para a verdade, a bondade e a beleza. Para a fenomenologia, poder falar-se de todos estes níveis significa que deverão ter sido

---

<sup>1</sup> Tal relação, porém, pode, em certas circunstâncias, ter algum interesse para uma análise intencional. Veremos, mais adiante, em que condições poderá assim acontecer.

constituídos em atos intencionais específicos. A intencionalidade, por conseguinte, parece ser algo mais complexo do que à primeira vista se poderia pensar. Ela consiste numa atividade altamente estratificada e as objetividades que ela constitui e a que dá sentido articulam-se entre si de forma complexa, de acordo com relações de fundação que importa descobrir. Sendo assim, onde reside, então, a dificuldade que mencionámos de início?

Na tripartição que estabelecemos nessa realidade uma a que chamamos «homem» e que a antropologia se propõe estudar, onde situamos a consciência, que constitui a sede dos atos? No espírito? Esta resposta é à primeira vista a mais evidente. É certo que todos os atos supõem, como condição para serem realizados, a existência de um sujeito psicofísico. Mas o sentido objetivo dos atos não se encontra fundado no plano psicofísico do sujeito que os realiza. Um exemplo permitirá entendê-lo. Um sujeito psicofísico desloca-se no espaço, de tal modo que o seu corpo pode ocupar diferentes lugares; da mesma forma, os atos, enquanto realidades psíquicas, são executados num certo ponto do espaço, que corresponde àquele que ocupa o corpo a que se encontra ligado o sujeito que os realiza. Mas o valor desses atos, o seu conteúdo propriamente espiritual, não depende do espaço em que se realizaram, nem se desloca no espaço. Nesta medida, os atos de consciência, graças aos quais, de acordo com a fenomenologia, se constitui a realidade «homem», com a sua estratificação nos três níveis mencionados acima, ou seja, graças aos quais compreendemos o sentido idêntico para que a palavra «homem» aponta, deverão também constituir o elemento espiritual específico do homem. Os atos que constituem o homem enquanto tal são apenas uma parte, com suas características específicas, da totalidade dos atos que, na sua relação com o mundo, essa realidade complexa que é o homem leva a cabo.

A dificuldade, porém, parece desvanecer-se quando afirmamos que o procedimento fenomenológico adequado para levar a cabo uma antropologia filosófica é a redução eidética. Neste caso, precisaríamos apenas de captar o elemento invariante a todos os atos que o homem realiza – sejam eles teóricos, desiderativos ou volitivos – para acedermos à «essência» do próprio homem. O filósofo teria apenas de ter o cuidado de não confundir aquilo que pertence ao elemento circunstancial ou contingente do que é dado nos atos com o que pertence ao que, no que é dado em todos eles, constitui um elemento invariante (Spiegelberg, 1975: 269). O nosso tema de estudo, a saber, o homem, acederia assim a uma evidência apodítica – o que não significa,

forçosamente, adequada –, condição básica de qualquer saber que se quer afirmar como científico (Wild, 1959: 272).

Porém, este tipo de procedimento, que visa separar o essencial do que é simplesmente contingente e que Husserl cunhou com a expressão «variações eidéticas» (Husserl, 1950: 159), oferece algumas dificuldades quando o utilizamos fora do âmbito no qual recebeu o seu sentido primeiro, a saber, investigações de natureza lógica e gnosiológica relativas às ciências exatas e às ciências da natureza<sup>2</sup>. A dificuldade maior pode ser facilmente entendida com o auxílio de um exemplo. Tentemos utilizar o método das variações para obter a essência de uma figura geométrica qualquer. Se estivermos a tentar obter a essência do triângulo – ou seja, aquilo que torna o triângulo na figura que de facto é e não numa outra – rapidamente nos apercebemos de que a essência presidiu à construção de todos os triângulos possíveis e à de todos os que se vierem a construir no futuro: a essência mais não é do que o elemento invariante que regula a construção da figura, que pode ter formas diferentes, pois o triângulo pode ser isósceles, equilátero ou escaleno. Ora é legítimo que se duvide que um tal elemento invariante se possa encontrar no âmbito da antropologia; é também legítimo que se duvide que, mesmo na hipótese de ele ser encontrável, todas as produções culturais do homem se possam sujeitar a idêntico procedimento metodológico, obtendo-se uma essência da vida social, da produção artística, das práticas religiosas, ou de outra qualquer atividade humana<sup>3</sup>. E a origem da dificuldade pode enunciar-se de uma forma mais fácil do que talvez se pudesse pensar: ao passo que uma figura geométrica é atemporal (Husserl, 1999: 309), ou seja, o modo como se constrói não está sujeito a variações dependentes do fator tempo, o homem é essencialmente uma figura exposta ao tempo e à história.

Um outro exemplo pode ainda fazer ressaltar com mais evidência a dificuldade que estamos a abordar, ou seja, a dificuldade em obter uma essência do homem e das suas atividades segundo o modelo das essências atemporais da geometria, ou mesmo segundo o modelo de qualquer objeto de natureza

---

<sup>2</sup> A dificuldade que referimos tem em primeiro lugar a ver, naturalmente, com o tipo de resultado que se obtém pela aplicação do método. Outras dificuldades existem relativamente ao seu modo de execução, sobre as quais não falaremos aqui.

<sup>3</sup> Husserl admitia a possibilidade de se obter uma essência do mundo da vida, mas trata-se de assunto diferente. Com efeito, não é difícil admitir que existam elementos comuns na atitude pré-teórica do homem com o seu mundo, na base da qual se erguerão interesses de outra natureza.

física. Suponhamos que, à imitação do triângulo dos geómetras, construímos uma superfície de forma triangular. Essa superfície terá necessariamente uma cor, nem que ela seja apenas a cor própria do material com que foi construída. Ora facilmente verificamos que uma relação essencial existe entre a cor e a superfície que ela vai colorir. Não podemos pensar numa superfície sem cor, nem numa cor que não esteja a colorir qualquer superfície. Será que o mesmo tipo de relação entre fenómenos humanos é possível de estabelecer? Sobre este assunto, as dúvidas são igualmente legítimas.

\*\*\*\*\*

Mas a nossa dificuldade inicial pode, ainda, reaparecer noutros termos. Podemos, simplesmente, dizer que em qualquer investigação antropológica, fenomenologicamente orientada ou não, o homem é, em simultâneo, o sujeito e o objeto desse estudo; ou, então, dizer que o filósofo que leva a cabo uma antropologia filosófica é ele próprio um homem e que, enquanto filósofo, não se distanciou da sua humanidade para a poder estudar com o máximo de objetividade possível. Concluindo, diremos que todos os atos de consciência que o filósofo realiza para estudar a realidade «homem» são já, eles próprios, atos humanos e que, por conseguinte, o filósofo é um sujeito de atos antes de ser filósofo, ou seja, alguém que já os realiza antes ainda de ter compreendido a sua natureza e a possibilidade de realizá-los.

A situação em que se encontra a filosofia é diferente da de outros saberes onde dificuldades como as que referimos não têm lugar. Podemos dizer, por exemplo, que a realização dos atos específicos que dão origem ao saber matemático acontece a alguém que não é apenas matemático, que realiza atos de outro tipo quando não leva a cabo os procedimentos que são próprios do matemático, mas também que a sua humanidade está envolvida no facto de ser matemático. Se isto é verdade, não deixa de ser verdade, também, que podemos prescindir da humanidade de qualquer matemático quando estudamos esta disciplina ou o contributo particular de um dado matemático para o desenvolvimento desta ciência. Mesmo que em alguns casos possamos constatar a presença dessa humanidade – no caso de um certo estilo de abordagem ou de resolução de problemas não ser explicável por motivos estritamente matemáticos –, não deixa de ser ao mesmo tempo verdade que o reconhecimento da validade desse estilo e dos resultados a que permitiu

chegar é estritamente do âmbito da matemática, não da antropologia ou sequer da psicologia. Ora, um filósofo que leva a cabo um projeto de antropologia filosófica deve poder reconhecer nos seus atos, ou, pelo menos, em alguns deles, a estrutura global dos atos humanos que a sua investigação pôs já a descoberto.

De um estrito ponto de vista epistemológico, porém, a objeção só colheria se a reflexão de que se serve o fenomenólogo para analisar os atos de consciência o privasse do acesso aos atos que o homem realiza na atitude natural, como ser mundano, ou seja, enquanto se encontra dirigido para as coisas e as pessoas com que tem de lidar e não, obviamente, para si mesmo enquanto alguém que vive dessa maneira. No fundo, esta objeção poderia fazer-se nos seguintes termos: é impossível analisar uma sensação dolorosa, pois enquanto a dor é sentida a vida da consciência concentra-se exclusivamente nela, e quando a consciência quer analisar aquela sensação, ela já terá passado (ou terá deixado de ser diretamente vivida) para poder dar lugar a uma análise. Não nos parece que tal argumento possa ser aceite, pois não corresponde à experiência que a consciência faz da sua própria vida<sup>4</sup>, seja a sua vida no registo da atitude natural – quer dizer, enquanto permanece interessada no ser real dos objetos mundanos –, seja no registo da atitude fenomenológica, em que tal interesse foi suspenso pela redução.

\*\*\*\*\*

Como é óbvio, existem diversas tentativas para superar estas dificuldades, embora estejamos ainda longe de as ter completamente determinado. O tema deste livro impor-nos-á também uma abordagem da questão que estará longe de a poder esgotar em toda a sua complexidade. Repare-se que a origem daquelas dificuldades que vimos mencionando tem uma única raiz: admitimos, desde o início, que é possível um discurso sobre os atos humanos feito na primeira pessoa – ou seja, que o sujeito de tais atos é capaz de ter sobre eles um discurso sensato – e, também, que é possível um segundo discurso (que

---

<sup>4</sup> Este argumento é dirigido pelo filósofo neokantiano Paul Natorp à conceção de reflexão que Husserl expõe em *Ideias I*. Ortega y Gasset criticá-lo-á, chamando-lhe um «argumento acrobático», pois se, por um lado, nega a possibilidade de um acesso direto (ou seja, intuitivo) à consciência, por outro, parece que a ela já de alguma forma acedeu, na medida em que se mostra capaz de dizer pelo menos o que ela não é (Ortega, 2007: 481).

seria o propriamente antropológico) que tem por objeto aquele primeiro. Mas ainda mais: como fenomenólogos, admitimos que este segundo discurso é capaz de restituir a verdade do primeiro, ou seja, de falar sobre ele restituindo a integralidade do seu sentido.

Husserl abordou esta questão por mais de uma vez. Num texto de 1919, pergunta se a psicologia deverá ser colocada entre as ciências da natureza ou entre as ciências do espírito (Husserl, 2001: 174). A divisão husserliana das ciências, ou seja, a sua articulação em função da região do ente que cada uma tem como tema de estudo próprio, não nos interessa aqui diretamente. Mas a pergunta husserliana tem tudo a ver com a questão que estamos a discutir. Se a psicologia puder ser contada entre as ciências da natureza, o tipo de discurso que lhe é próprio sobre os atos psíquicos deverá ser um discurso na terceira pessoa. Qualquer coisa que se poderia traduzir numa frase deste tipo: «o objeto  $x$  encontra-se no tempo  $\tau$  no estado  $\gamma$ ». São inegáveis as vantagens deste tipo de procedimento, que permitam ao pensamento evitar dois escolhos: 1) o de obter informações sobre  $\gamma$  baseadas, em primeiro lugar, em quem (supostamente) se encontra em tal estado; 2) o de não se poder partilhar a experiência que  $x$  tem de  $\gamma$ , garantindo assim a sua validade intersubjetiva. Claro que a aplicação sistemática deste procedimento só acontece na base da suposição de que a descrição que  $x$  faz do seu estado  $\gamma$  é irrelevante em termos epistemológicos.

Estariamos, assim, diante de procedimentos puramente naturalistas, ou seja, perante uma visão da natureza dos atos psíquicos segundo a qual a sua origem e função se pode apurar do mesmo modo que qualquer outro fenómeno natural<sup>5</sup>. Tal como se pode conceber uma psicologia naturalista, também se pode conceber uma antropologia naturalista. O único problema com que nos deparamos aqui, mas ele é fundamental, tem a ver com o facto de o conceito de natureza não ser algo de natural. Aliás, na maioria dos casos, quando se fala de natureza no âmbito da antropologia, não se tem em vista que esta é já o produto de uma luta conceptual com concepções mais antigas,

---

<sup>5</sup> Historicamente, parece ter havido uma outra tentativa de evitar as dificuldades que referimos, tentativa que associamos ao nome de Paul Natorp. Com efeito, Natorp recusa uma psicologia naturalista, ao mesmo tempo que recusa a possibilidade de um discurso sobre o suposto sujeito dos atos. Na realidade, para Natorp, tal sujeito esgota a sua função na realização dos atos, não existindo um segundo sujeito que o contempla e o possa descrever funcionando. Todavia, Natorp admite que é possível um discurso sobre o conteúdo desses atos. Uma percepção, por exemplo, no sentido de «resultado de um ato perceptivo», pode sempre ser objeto de descrição.

luta essa travada nos inícios da modernidade, aquando da instauração das ciências físico-matemáticas. A «natureza», entendida neste contexto, é já o resultado de um conjunto de atos constitutivos muito complexos, ou seja, para nos servirmos da linguagem da fenomenologia, de uma atividade intencional orientada por interesses cognitivos. A leitura de uma obra como o *Diálogo dos Dois Grandes Sistemas do Mundo*, de Galileu Galilei, ilustra à evidência a necessidade de tais atos para que a ciência moderna se pudesse constituir<sup>6</sup>. Permanece, por este motivo, a questão de saber se o ser que designamos por homem poderá ser inteiramente constituído deste modo – se fenómenos como a linguagem, as emoções, os desejos, a livre submissão a normas, entre muitos outros, são fenómenos naturais no sentido da palavra «natureza» que apontámos –, ou se a compreensão do homem não obrigará a recorrer a atos de outro tipo.

\*\*\*\*\*

Mas existem ainda outras dificuldades, sobretudo se, como acontece numa reflexão sobre o homem fenomenologicamente orientada, pensamos ser necessário tomar como ponto de partida da nossa análise a experiência vivida dos homens e não construções teóricas, eventualmente válidas em domínios específicos do saber, que ignoram essa experiência. O que podemos constatar é que existe já um saber do homem sobre si próprio antes que uma reflexão explícita sobre o homem tome este a seu cargo. Ora, tal saber, que podemos chamar pré-filosófico, tem efeitos sobre a própria natureza do homem. Todo o ser humano é e age em função de uma certa imagem que tem de si, dos seus poderes, dos seus fins e de coisas semelhantes. Este saber prévio, esta consciência reflexiva ainda incipiente, não condiciona o saber filosófico. É o que normalmente se quer dizer quando se afirma que o ponto de arranque da reflexão fenomenológica deve ser isento de preconceitos. (Isto,

---

<sup>6</sup> Que Galileu tenha tido perfeita consciência da natureza dos atos que estava a realizar e que, ao mesmo tempo, soubesse em que exata medida inovava e em que medida era o herdeiro de um certo estado da ciência greco-medieval, é assunto que não precisamos de desenvolver aqui. Sobre as consequências desta situação para uma compreensão da vida do espírito, em função dos fins últimos do homem e, por conseguinte, para a constituição de uma antropologia filosófica, cf. Husserl (2001: 176).

por si só, seria suficiente para distinguir a reflexão fenomenológica da reflexão vulgar, mas este é um assunto que não desenvolveremos aqui.)

Mas, sendo assim, que procedimento deverá o fenomenólogo levar a cabo para garantir, por um lado, que parte da experiência vivida dos homens sobre a sua própria humanidade, e, por outro, que essa experiência de que parte – sendo ele próprio, o filósofo, também um homem – não condiciona os resultados universais que visa alcançar? Intervém agora uma segunda modalidade da redução, já não eidética, mas sim, propriamente, transcendental. O que está em causa é a libertação do olhar do fenomenólogo relativamente a todos os preconceitos que podem condicionar a sua análise, que são veiculados tanto pelas características da experiência imediata do mundo da vida como pela linguagem que articula tal experiência. A via de acesso a esta redução foi apresentada por Husserl, em 1913, no Tomo I de *Ideias para Uma Fenomenologia Pura e Uma Filosofia Fenomenológica*; o filósofo alemão chamava-lhe a *epoché*. Tal via, porém, pelo menos do modo como foi apresentada – a *epoché* suspendia a participação ativa do filósofo na vida que deveria ser o seu objeto de análise, ao passo que a redução transformava essa mesma vida em correlato dos atos reflexivos do filósofo que procedia a essa análise –, estava destinada a causar os maiores equívocos e, no limite, a impedir a constituição de uma antropologia de cariz fenomenológico. Parecerá a alguns muito mais adequada a via proposta em 1927 por Martin Heidegger, na sua famosa obra *Ser e Tempo* – e isto apesar do facto de Heidegger insistir no carácter rigorosamente ontológico<sup>7</sup> e não antropológico da sua investigação (Heidegger, 1986: 16) –, na medida em que, ignorando a *epoché* e a redução, nos introduzia diretamente no ser-no-mundo, ou seja, na nossa existência fáctica. Veremos como as aparentes dificuldades de *Ideias I* podem ser ultrapassadas.

Atentemos, mais de perto, na dificuldade. O fenomenólogo que deseja levar a cabo uma investigação na área da antropologia, deverá, por um lado, para o fazer enquanto fenomenólogo, desligar-se dos atos que, enquanto homem, realiza tal como os outros homens; por outro lado, deverá conservar todos estes atos em mira, para poder falar deles legitimamente e não, apenas,

---

<sup>7</sup> Este projeto ontológico, que Heidegger leva a cabo em *Ser e Tempo*, é severamente avaliado por Husserl, num manuscrito de 1931, que o classifica como *etwas völlig Leeres*, ou seja, «algo completamente vazio» (Husserl, 2008: 490). Na medida em que este problema tem a ver com a antropologia filosófica, analisá-lo-emos nos nossos Capítulos 3 e 4, ao abordarmos a distinção entre atitude naturalista e atitude personalista, e a problemática do conhecimento de si.

de meras construções teóricas suas. Estamos na presença de uma espécie de desdobramento reflexivo. E se a pergunta for, de seguida, se a reflexão perde ou não a relação que tem com aquilo sobre o que reflete, a resposta do fenomenólogo será a seguinte: a reflexão nada perde daquilo que é vivido, pois uma continuidade na mudança de atitude (de uma primeira atitude natural o fenomenólogo passa para uma segunda, a reflexiva ou propriamente fenomenológica) permite que os resultados da análise sejam restituídos à própria vida de onde o material a analisar foi colhido.

Assim, se nos perguntassem que características tem uma antropologia filosófica elaborada a partir da fenomenologia, como aquela que pretendemos levar a cabo neste livro, responderíamos, resumidamente, que tem as seguintes três: 1) ela começa por adotar perante os fenómenos especificamente humanos uma atitude descritiva e não construtiva, ou seja, nada pressupõe saber sobre o homem, nem sobre as práticas que ele leva a cabo, seja qual for a sua natureza; 2) ela distingue no homem e nas suas práticas todos os componentes que uma análise intencional permitir constituir, tendo em vista uma captação da sua essência; 3) ela procura entender os atos humanos a partir da experiência vivida que os homens têm deles e cujo sentido podem exprimir numa linguagem na primeira pessoa. Estas características da nossa investigação correspondem, aproximadamente (se bem que não, nem pela mesma ordem, nem com os mesmos termos), àquelas que Herbert Spiegelberg aponta como específicas de uma abordagem fenomenológica da antropologia filosófica (Spiegelber, 1975: 267).



## **PRIMEIRA PARTE**

A possibilidade de uma antropologia filosófica



## Capítulo I

# Natureza e temas de uma antropologia filosófica

No início de um empreendimento filosófico que se situe no âmbito da antropologia, deparamos, quase inevitavelmente, com um conjunto vasto de paradoxos. A antropologia filosófica pretende realizar uma abordagem à natureza do homem, o qual constitui, justamente, aquele ser que se pode pôr a si mesmo e a tudo o resto em questão. Por esta razão, quase diríamos que todos os problemas da filosofia são antropológicos, ou remetem para o homem que os coloca. Esta era, como é sabido, a posição de Kant<sup>8</sup>. Mas, por outro lado – e por este motivo falávamos há pouco de paradoxos –, nem todos os problemas filosóficos remetem diretamente para o homem, no sentido de nele terem o seu principal tema de estudo: questões de natureza metafísica, ou de natureza estética, por exemplo, dificilmente se resolvem na base da afirmação trivial de que é apenas o homem que as coloca. Por este motivo, uma antropologia parece possuir títulos de legitimidade apenas na medida em que possui um objeto – o homem – que se distingue de outros objetos que constituem outras tantas partes do currículo filosófico. No entanto, se aquele ser que designamos pelo nome de homem é uma parte de um todo, mas que, por sua vez, interroga esse todo de que é parte, sendo (tanto quanto o podemos saber) o único a fazê-lo, tal ser parece possuir de antemão uma certa compreensão de si mesmo e do todo em que vive, que determina o modo como interroga. Nomeadamente, sabe que é um homem, que vive com outros homens, que possui uma capacidade – chamemos-lhe razão – que o distingue de outros seres vivos, que existe num mundo composto por coisas familiares ou estranhas e no qual se relaciona com os demais seres, etc.

---

<sup>8</sup> Embora sobre este assunto se costume citar as palavras de Kant no seu conhecido curso sobre *Lógica*, são ainda mais claras as suas palavras, a este propósito, na *Crítica da Razão Pura*, quase no início do capítulo intitulado «O Cânone da razão pura» (Kant, 1998: A 798 / B 826).

A palavra «antropologia» é relativamente recente, pois deverá datar do século XVI, mas as duas palavras gregas que estão na sua origem são muito antigas. *Anthropos* é um substantivo grego que significa «homem», ou membro do «género humano». A palavra não distingue entre homem e mulher, embora esta seja uma distinção fundamental para a antropologia, como veremos mais adiante. É ao substantivo grego *aner* / *andros* que corresponde a significação de membro do sexo masculino. Convém, todavia, notar que a designação de «homem» ou de «género humano» não se aplicava, segundo os gregos antigos, indiferenciadamente, a todas as raças humanas, como é hoje consensual: a discussão sobre a eventual «humanidade» dos não gregos e sobre se as suas línguas seriam verdadeiramente formas humanas de expressão, ocupou muitos autores deste período<sup>9</sup>.

Todas estas reflexões, que foram determinantes para o surgimento da antropologia filosófica, foram, contudo, de um ponto de vista fenomenológico, caracterizadas durante muito tempo pela ingenuidade. Ficaram, assim, expostas às mais diversas objeções, como o comprova a história da primeira filosofia grega. Nota Husserl que o trabalho da sofística consistiu em desvalorizar as ideias da razão em todas as suas formas fundamentais, destruindo os ideais de verdade, de belo e de bem, considerados ilusões enganadoras (Husserl, 1956: 8-9). Coube a Sócrates, enquanto reformador da vida prática dos Gregos, o papel de perceber que, sob os argumentos sofisticos, era possível reconhecer problemas que dizem respeito ao homem e à busca da compreensão do que seja uma humanidade autêntica.

---

<sup>9</sup> É habitual apresentar-se como um dos lugares clássicos desta discussão uma passagem da *Política* de Aristóteles (1254b 10-14) em que se defende a «naturalidade da escravatura» e, por conseguinte, o facto de o bárbaro estar naturalmente condenado a ela. O não falar grego, nem viver no seio das mesmas instituições que os gregos possuíam, era considerado um sinal de inferioridade, não apenas do ponto de vista cultural, mas também do ponto de vista antropológico. Em outros autores, a posição é um pouco mais matizada e talvez mais atenta à complexidade da problemática. Veja-se, por exemplo, o caso de Hérodoto e a dificuldade que encontra, nomeadamente no Livro II das suas *Histórias*, em «encaixar» os egípcios na distinção grego – bárbaro. De facto, a antiguidade da civilização egípcia, a grandiosidade dos seus monumentos, a complexidade da sua religião, constituíam um desafio ao valor daquela distinção. De todas estas discussões, porém, provavelmente só se concluirá que a ideia de uma universalidade dos direitos humanos só foi plenamente reconhecida em tempos relativamente recentes, talvez não há muito mais de 250 anos.

O conceito de ingenuidade, em fenomenologia, possui um sentido muito particular, pelo que não convém confundi-lo com a sua aceção corrente. Acima de tudo – e que isto possa servir de aviso para a compreensão do seu sentido –, tal não quer dizer que as investigações realizadas tenham sido descuidadas ou superficiais. A fenomenologia, porém, nas suas investigações (seja, aliás, qual for o seu âmbito) parte de um princípio fundamental: tudo aquilo de que legitimamente falamos e a que atribuímos um valor de verdade dá-se na vida da consciência, a qual é, em primeiro lugar, a vida de cada um. Por evidente que pareça, para alguns, este princípio – e veremos que não é tão evidente quanto se possa julgar à primeira vista –, facilmente o esquecemos nas nossas análises. Se o nosso objeto de estudo é o homem, parece fácil colher este objeto, juntamente com os seus modos de ser, na experiência quotidiana que temos de nós e dos outros. Habitualmente (e, em certo sentido, com razão, como também veremos) sabemos reconhecer alguém como um ser humano, reconhecemos como linguagem os sons que emite – mesmo no caso de desconhecimento da língua em que fala –, percebemos o significado de gestos e atitudes, ou, pelo menos, projetamos neles a nossa compreensão do significado que têm para nós gestos e atitudes idênticos e que nos são familiares, admitimos diferenças nos usos e nos hábitos, os quais, por estranhos que pareçam, nem por isso deixamos de considerar como humanos, etc.

Na base da atitude descrita – a fenomenologia chama-lhe atitude natural (Husserl, 1950: 147-148) – ergue-se o edifício do conhecimento científico, tal como o encontramos na etnologia, na sociologia, na história e na psicologia. Todo este conhecimento, que é precioso para uma reflexão filosófica sobre o homem, continua a ignorar o princípio fundamental de que falávamos há pouco. Para as ciências referidas, o homem é um ser que vive no mundo e que se encontra sujeito a todo o tipo de causalidades que o mundo sobre ele exerce, as primeiras das quais são as da natureza, mas a que se devem acrescentar as que provêm da estrutura social. A resposta a este tipo de causalidades conferiu ao ser humano uma configuração específica: se a resposta à causalidade natural lhe consolidou a postura vertical, a pressão da vida social obrigou-o a desenvolver a linguagem. Da mesma forma, as respostas conjugadas à escassez de alimento, à necessidade de alianças para garantir a paz, aos perigos que representa a vida de um núcleo humano virado exclusivamente para si mesmo e sem alianças com outros grupos, originaram, em certos povos

primitivos<sup>10</sup>, complicadas regras de casamento, de parentesco e de educação dos recém-nascidos.

O que seja a ingenuidade que referimos pode já ver-se naquelas primeiras reflexões sobre o homem, no Ocidente, e que ainda hoje determinam as diversas concepções que dele fazemos. A ideia grega de homem, pelo menos na filosofia, tal como mais tarde a dos romanos, é muito intelectualizada: o homem é definido como «animal racional», ou seja, o ser vivo que possui a razão, ou o *logos*. Estamos autorizados a servir-nos desta definição como ponto de partida para futuras reflexões, mas não mais. No início das nossas reflexões, não sabemos ainda o que é a razão para podermos dizer que o homem se define por ela, nem sabemos também se o que ela pode significar esgota a totalidade das dimensões que caracterizam um ser humano. A palavra *logos*, que os romanos traduziram por *ratio* (de onde provém a palavra portuguesa «razão»), constituiu um termo fundamental no vocabulário filosófico grego. Ele quer dizer, ao mesmo tempo, que o homem é um ser que pensa sobre as coisas (o verbo «leguein» tem o significado de discurso racional) e que estabelece relações entre elas (este mesmo verbo pode significar, também, reunir ou recolher). *Logos* ou razão constitui, então, a sua faculdade distintiva em relação aos animais. Todavia, como notará o filósofo espanhol José Ortega y Gasset, encontramos aqui, apenas, um critério para distinguir o homem do animal, mas não uma explicação do motivo pelo qual o homem possui o *logos*. Deparamo-nos, então, com uma primeira ingenuidade. Como veremos, para sabermos por que motivo o homem possui a razão que aquela famosa definição lhe atribui, teremos de descrever de outra forma a existência humana.

Hoje em dia, quando procuramos uma resposta à pergunta «o que é o homem?» temos de ter em conta muitas outras dimensões da humanidade, para lá da razão. Por exemplo, um recém-nascido e uma criança da espécie humana não possuem a razão dos adultos (basta pensar na dificuldade em explicar a uma criança porque é que não deve fazer certas coisas): ao nascer, um ser

---

<sup>10</sup> Utilizamos aqui, pela primeira vez, a palavra «primitivo», como o oposto de civilizado. De momento não daremos mais explicações sobre o significado da palavra e contentar-nos-emos com um significado algo impreciso e a necessitar de correções e esclarecimentos posteriores. No âmbito da fenomenologia de Husserl, será necessário discutir se os povos que designamos com tal denominação compartilham ou não o ideal de razão que caracteriza os povos europeus, ou se não serão apenas, como Husserl (talvez erradamente) tendia a crer, uma variedade antropológica particular. Estes assuntos serão abordados em diversos capítulos da Terceira Parte deste livro, em especial no Capítulo 13.

humano é essencialmente emoção, sentimento e desejo. Mas, tal como o adulto, uma criança vê-se pressionada pela realidade em que vive e que não escolheu para viver, toma decisões, mesmo que de âmbito muito limitado, tem de ter em conta a presença dos outros, necessita de se adaptar a circunstâncias que nem sempre são as mais agradáveis. Sintetizando o que acabamos de dizer, poderíamos afirmar que a criança – tal como o adulto – sente a necessidade de buscar para si formas de orientação no mundo. A razão desenvolve-se como um instrumento apto para proceder a essa busca.

### A necessidade de orientação

Essa pressão da realidade, que motiva a procura de formas de orientação, é sentida com muito mais força por um recém-nascido da espécie humana do que por uma cria animal; esta última nasce muito mais desenvolvida e preparada para sobreviver. (Os instintos que possui à nascença poupam-na a um longo processo de aprendizagem, até à idade adulta<sup>11</sup>.) No ser humano, a vida intrauterina não o preparou suficientemente para tal, necessitando de um longo processo de aprendizagem e de socialização. Lidar com a parte emotiva e desejante, que se manifesta através das necessidades do corpo, é, para um ser humano, sempre muito difícil; desenvolver a capacidade de raciocínio, de modo a poder escolher e decidir, também não é tarefa fácil. Formar um sentido de responsabilidade, de modo a agir e reconhecer as consequências da ação, implica um longo processo educativo. O conflito entre o nosso Eu e os desejos que se originam no que Freud chamava o Id é um conflito permanente; por isso, um certo desequilíbrio – a neurose ou a psicose –, resultante da impossibilidade de encontrar uma solução satisfatória para tal conflito, constitui uma ameaça para cada ser humano.

Quase sem repararmos, avançamos um pouco na nossa procura de uma resposta à pergunta «que é o homem?» na base da fenomenologia. É que, se reconhecemos que o ser humano é, desde a nascença, um ser à procura de orientação, reconhecemos também a insuficiência de uma explicação da natureza do homem que tome, como seu ponto de partida, as causalidades que anteriormente dissemos que sobre ele se exercem. Tais causalidades

---

<sup>11</sup> Esta questão será desenvolvida no nosso Capítulo 3.

condicionam este processo pelo qual o homem se procura orientar, mas apenas na medida em que são reconhecidas como agindo sobre o homem que busca orientar-se. Assim, por exemplo, uma investigação sociológica que nos esclareça sobre as reações expectáveis de um determinado grupo humano a um certo «estímulo» proveniente do meio só se torna antropológicamente relevante se soubermos que a aquisição de certos hábitos, ou de processos tipificados de reação é uma característica essencial do ser humano em condições «normais»<sup>12</sup>.

Dir-se-á que, deste modo, transformando o homem concreto e suas estruturas antropológicas concretas em nosso tema de estudo, abandonamos o terreno transcendental no qual toda a fenomenologia – ou, pelo menos, aquela que Husserl quis levar a cabo – se deve mover. Contestamos esta tese e este livro pretende, justamente, com as investigações concretas que leva a cabo (especialmente na Segunda e Terceira Partes), mostrar o infundado desta posição. Pois, na verdade, se uma investigação transcendental não der conta de tais estruturas concretas, mostrando de que forma elas se enraízam no modo de ser do homem e de que modo cada um é homem na medida em que as integra na sua vida, de que ente estará essa investigação a falar quando emprega, por exemplo, a palavra «sujeito», ou a palavra «Eu»?

## **Determinação do tema próprio da antropologia**

Poderão naturalmente surgir dúvidas sobre se haverá lugar hoje para um discurso filosófico sobre o homem, a par do das diversas ciências. Sobretudo a partir do século XIX, muitos autores inclinaram-se a negar uma tal possibilidade. Poderíamos apresentar como exemplo, de modo algum isolado, o caso do pensador francês Hippolyte Taine, autor de uma obra intitulada *De l'Intelligence*. Num grande debate que atravessa todo o século XIX francês, fortemente marcado pelo positivismo, acerca da natureza da consciência e da sua independência relativamente à causalidade física, Taine intervém no sentido de propor uma identificação entre os chamados «estados da alma» e as conexões entre as fibras nervosas. Assim, esse reduto de um discurso

---

<sup>12</sup> O conceito de normalidade necessitará, como é óbvio, de ser objeto de análises mais aprofundadas. Tentaremos fazê-lo em capítulos seguintes.

filosófico sobre o homem que, para alguns, consistia na vida da consciência, tanto no plano cognitivo, como no afetivo e no volitivo, poderia, para Taine, desaparecer, dando lugar a um discurso que não se diferenciaria do das ciências da natureza. Por outras palavras: à medida que se perdia a noção de que tudo o que acontece ao homem ganha sentido, em primeiro lugar, na vida individual concreta, crescia a tendência para aplicar, ao estudo do modo de ser do homem, os processos que tinham demonstrado a sua validade no estudo dos fenómenos naturais. Por fim, restava apenas reconhecer – e tal foi efetivamente feito – que o homem não é senão um ser natural.

Podem parecer até mais fácil aceitar a possibilidade de um discurso religioso sobre o homem do que um discurso filosófico. A religião fala, claramente, de assuntos que nada têm a ver com a ciência: a criação do homem por Deus, o pecado, a salvação, a vida depois da morte, o sentido de cada vida individual, etc. Certamente que uma antropologia religiosa, nomeadamente de inspiração cristã, poderia encontrar na revelação divina algumas respostas para as questões que preocupam o filósofo. Mas, com esta afirmação, apenas deslocamos o nosso problema sobre o homem, sem ainda o ter resolvido. De imediato se levanta a questão de saber o que do discurso religioso é admissível pelo discurso filosófico, supondo que este não deseja reconhecer outra autoridade senão a sua própria. Mais concretamente, se tomarmos a fenomenologia como a nossa orientação para o estudo do homem, perguntaremos: em que medida uma reflexão sobre a dinâmica da vida individual concreta permite legitimar, filosoficamente, o que sobre o homem nos diz o discurso religioso?

Retomando a nossa questão inicial nesta secção, poder-se-ia então perguntar: que é que ainda não foi dito até hoje (e não poderá nunca ser dito) pelas ciências que abordam o homem e que justificaria a permanência da interrogação filosófica? Por exemplo, pela biologia, que o estuda como ser vivo, pela sociologia, que o estuda nas formas de vida em sociedade, pela psicologia, que estuda os seus comportamentos e motivações, pela história, que estuda o seu passado, etc.? Não seria até legítimo, no seguimento de Auguste Comte, defender-se que a explicação para a vida humana se deve procurar no entrecruzamento dos saberes sociais e biológicos? Aos primeiros competiria reconhecer que fatores a organização social determina nos comportamentos humanos, ao passo que aos segundos competiria reconhecer a influência dos fatores relacionados com o funcionamento e a conservação da vida animal.

Uma primeira resposta que o filósofo daria a este problema poderia ser esta: tais ciências, ou não abordam especificamente o homem (a biologia estuda todos os seres vivos), ou abordam aspetos sem dúvida importantes, mas parcelares da sua existência (caso da sociologia, da psicologia ou da história, por exemplo). Trata-se, então, para uma antropologia de base filosófica, de estudar o homem *enquanto* homem, a partir do que é específico da sua humanidade e na totalidade das suas manifestações humanas: seja na vida quotidiana, seja na arte, na literatura, ou na religião, totalidade de que as ciências têm apenas uma visão parcelar. Foi, por isso, um dos méritos de Ernst Cassirer, na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, ter chamado a atenção para a necessidade de encarar a totalidade das manifestações humanas da cultura pelo seu lado funcional, prescindindo da variedade de conteúdos que as épocas históricas lhes conferem. Foi também um mérito seu – ultrapassando aqui os limites da filosofia neokantiana da cultura – mostrar que as formas ditas inferiores de cultura, tais como o mito ou a magia, merecem uma atenção dirigida à sua especificidade e que não esteja condicionada por uma ideia teleológica de cultura, segundo a qual tal nome apenas deveria ser reservado às formas superiores da ciência, aos princípios e normas éticos de carácter universal, à literatura e às belas artes.

Estudar o homem a partir do que é específico da sua humanidade só será possível se tomarmos como ponto de partida da nossa investigação a experiência que o homem faz de si mesmo nas circunstâncias em que naturalmente vive. Certamente que as ciências que abordam aspetos parcelares da existência humana, isolando esses aspetos da totalidade real em que eles têm sentido enquanto especificamente humanos, podem fornecer à antropologia informações valiosas. O estudo dos mecanismos neurológicos que estão presentes em atos como a perceção, a memória, a decisão e a escolha, o medo e a angústia, podem constituir meios auxiliares valiosos para a compreensão destes fenómenos. Todavia, convém ter sempre presente o seguinte: ignoramos tais mecanismos quando pensamos, agimos ou desejamos, pelo que não os podemos ter em conta quando tentamos apurar o sentido que um ato tem para quem o realiza. Ortega y Gasset escreveu que nunca ninguém percecionou uma perceção e esta sua afirmação é importante para uma compreensão da perspetiva na qual os problemas deste livro irão ser abordados. O que o autor espanhol quis dizer é que, ao percecionarmos – mas o mesmo valeria para qualquer outro tipo de atos – estamos voltados para o objeto percecionado

e não para nós. O sentido de uma percepção – e, uma vez mais, de qualquer outro tipo de atos – está no objeto para o qual ela se dirige e no modo como quem percebe se dirige para ele. Os mencionados mecanismos neurológicos não determinam esse sentido.

Estamos aqui, como é fácil de ver, diante de duas problemáticas distintas: por um lado, a problemática relativa à existência de uma *natureza humana*, cujo conhecimento não poderia estar repartido por diversas ciências; por outro, a problemática do *discurso filosófico sobre essa natureza*, capaz de apresentar as suas características fundamentais. Ora a antropologia cultural – uma disciplina que até meados do século xx era conhecida pela designação, um pouco mais modesta, de etnologia – reivindica essa possibilidade de conhecer a natureza humana, sem se perder na especulação, como a filosofia. A antropologia cultural mostra também que há certas ideias dominantes nuns grupos que são totalmente desprovidos de significação noutros grupos; ou seja, parece pôr em causa a ideia de que há uma espécie humana idêntica em todo o lado.

Afirma Ernst Cassirer que, precisamente porque o homem é o único ser dotado de consciência, uma descrição física das suas propriedades objetivas não nos diz o essencial sobre ele (Cassirer, 1960: 23). O homem caracteriza-se por um impulso voltado «para dentro», quer dizer, é o único ser capaz de refletir sobre si próprio (colocando as perguntas: «quem sou eu?», «que devo fazer?») e sobre os outros seres<sup>13</sup>. Independentemente de uma abordagem psicológica deste impulso, ou de uma explicação neurológica do seu significado (de acordo com o neurologista português António Damásio é ele que se encontra na origem do «si»<sup>14</sup>), temos de reconhecer que ele singulariza os homens em relação aos outros seres. É uma novidade do ponto de vista ontológico. Este «voltar-se para dentro» significa a possibilidade de um permanente pôr-se a

---

<sup>13</sup> Veremos mais adiante, nos nossos Capítulos 2 e 3, que esta tendência de se «voltar para dentro» não é nem primitiva nem natural. A tendência natural da psique humana é a de estar «voltada para fora», atenta àquilo que não é ela. Algo deverá acontecer, como explicaremos à frente mais em pormenor do que o fazemos aqui, para que esta primeira tendência sofra uma inversão na direção.

<sup>14</sup> Para Damásio, a consciência é um estado mental, em situação de vigília, acompanhado do conhecimento do corpo, a que a mente está ligada, e das circunstâncias que rodeiam o corpo (Damásio, 2010: 200). A relação estabelecida por Damásio entre consciência e estado de vigília tem a sua legitimidade do ponto de vista fenomenológico, embora haja que distinguir níveis nesse estado de vigília. Poder-se-á, inclusivamente, perguntar se haverá um estado de vigília igual a zero, em situações como o sono, por exemplo, ou até mesmo em certos estados comatosos.

si mesmo e pôr a própria vida em questão; ao contrário dos restantes seres vivos, a vida é problemática para o próprio homem, que coloca permanentemente a questão do seu sentido. O fracasso, a insatisfação, uma certa dose de frustração, o erro, são elementos que fazem parte da natureza da vida, fazendo-a interrogar-se sobre o seu rumo, antes ainda destes fenómenos serem interpretados na sua dimensão psicológica, ou adquirirem até uma dimensão patológica. Estes elementos manifestam-se em dois níveis, sem que tal queira dizer que a existência humana se desenrola num plano dualista:

1. Por um lado, no plano corporal, como o evidenciam a experiência da dor, do envelhecimento, da doença, ou da morte.
2. Por outro, no plano psíquico, na experiência da insatisfação pelo que foi realizado, ou pelo estado do mundo, que nem sempre é favorável aos nossos projetos.

A psicanálise e a psicoterapia oferecem-nos excelentes exemplos do entrelaçamento destes dois níveis, o que não permite admitir que eles simplesmente se justapõem num ser humano, ou que, originalmente independentes um do outro, estabelecem entre si relações de causalidade. É assim que Ludwig Binswanger, por exemplo, nos descreve o caso de uma paciente afetada de afonia e que, em virtude do tratamento psicoterápico, consegue recuperar a voz (Binswanger, 2019: 33). Como nota o psiquiatra suíço, não se trata apenas de uma recuperação da vontade de falar, a qual, por si só, teria o poder de reconquistar o domínio sobre as zonas do corpo responsáveis pela fala. O corpo, visto desta forma, é apenas um objeto inerte, a que não corresponde nenhuma experiência vivida da condição corporal de cada ser humano. Pelo contrário, a cura psicoterápica traduziu-se numa forma diferente de viver o corpo vivo, com todos os seus poderes, que a doença tinha afetado. Este é um tema que desenvolveremos em próximos capítulos.

## Capítulo II

# A antropologia fenomenológica

«Estudar o homem enquanto homem», uma expressão que utilizámos, no capítulo anterior, para caracterizar o objeto de estudo da antropologia, pretendia alertar para o facto de o «homem» — enquanto tema de estudo específico — ter sido, antes de mais, a descoberta de uma tradição cultural que tem origem na antiguidade grega, na sua mitologia e na sua literatura, primeiro, e na filosofia<sup>15</sup>, mais tarde. Posteriormente, a herança cultural grega fundiu-se com a tradição romana (a partir do século II a.C.) e com a tradição religiosa judaico-cristã (a partir de finais do século I da nossa era). Esta fusão constituiu um processo histórico-cultural complexo, que aqui só poderemos referir nas suas fases essenciais, mas do qual a abordagem fenomenológica dos temas da antropologia é ainda hoje herdeira. A complexidade deste processo pode ser apreciada se atentarmos no facto de que, para o mundo greco-romano, a filosofia representava a forma superior de exercício do pensamento humano, o culminar das capacidades que qualquer homem naturalmente poderia desenvolver, fosse como membro de uma *polis*, fosse como cidadão de uma república. Ao invés, os pensadores medievais só podiam encarar a filosofia a partir do lugar que lhe era reservado no contexto mais amplo da revelação cristã e, por isso, mesmo que no respeito pela sua autonomia própria, posta ao serviço desta última. De certo modo, a fenomenologia vê a filosofia, novamente, com o olhar dos gregos (Sokolowski, 2004: 220), como uma forma de pensar que

---

<sup>15</sup> Não vamos aqui entrar nos complicados meandros da ontologia grega. Para o nosso propósito, é suficiente o esclarecimento seguinte. O filósofo grego Aristóteles falava, nos seus livros de *Metafísica*, de uma ciência que teria por função estudar o ente enquanto ente. Ora, sendo os entes todos diferentes (homens, animais, plantas, casas, rios, planetas, estrelas, etc.), uma ciência que estudasse o ente enquanto ente não os estudaria apenas a todos, independentemente das suas diferenças; deveria também poder determinar por que motivo um tal qualificativo — ser um ente — se lhes pode aplicar.

se desenvolve a partir da atitude natural – se bem que em rutura com ela –, ou seja, a partir de um conjunto de ideias sobre o homem e sobre o mundo tidas, ingenuamente, por evidentes.

Quase no início do seu célebre *Tratado sobre a Alma*, Aristóteles afirma: «O ponto de partida da nossa investigação é a exposição das características que, de acordo com a opinião geral, pertencem à alma de forma eminente em virtude da sua natureza. Ora, segundo parece, o animado difere do inanimado por duas características principais: a sensação e o movimento.» (Aristóteles, 1985: 403b 24-27). Assim, enquanto ser vivo, o homem tem diversos aspetos em comum com os outros seres vivos; enquanto animal, compartilha com as outras espécies animais aspetos tão diferentes da sua vida como são a fome, a sede, o impulso sexual, a agressividade e o medo, entre vários outros. Mas o lado animal da existência é apenas aquele nível da nossa existência sobre o qual se funda o nível especificamente humano. O pensamento grego, aliás, dispunha de dois conceitos com que designava estas duas distintas formas de vida, respetivamente, *Zoé* e *Bios*. Como dirá Ortega y Gasset, foi um erro da tradição cultural do Ocidente ter chamado biologia à ciência que estuda o que a vida tem em comum em todos os seres vivos; na realidade, biologia seria a designação que melhor conviria ao estudo da forma de vida tipicamente humana (Ortega, 2006: 352). Veremos em próximos capítulos que, para muitos autores, a diferença entre o homem e os restantes seres vivos (ou mesmo, apenas, a diferença entre o homem e o animal) não pode ser meramente quantitativa. Por exemplo, deixaria por completo escapar o que constitui a diferença humana dizer-se que, relativamente a outros primatas, o homem é, apenas, mais inteligente, ou tem a capacidade para resolver problemas de maior complexidade.

A mitologia e a literatura gregas transformaram o homem em problema, de uma forma que não encontra comparação na mitologia e na religião do antigo Egipto ou da Mesopotâmia. Assim o exemplifica, por exemplo, o «enigma da esfinge», no *Rei Édipo* de Sófocles, ou mesmo, num outro plano – aparentemente mais moderno –, a epopeia de Ulisses na *Odisseia* de Homero. A tradição doxográfica faz remontar aos chamados «sete sábios da Grécia» – entre os quais se incluía Tales de Mileto, considerado por muitos o primeiro filósofo – fórmulas de carácter sapiencial destinadas a fornecer princípios gerais para a orientação na vida. Já na tradição judaico-cristã encontramos o mito do «pecado original», como esforço para compreender a origem e a natureza do

mal, mas também como explicação dessa estranha resistência a fazer o bem, que torna o espírito como que impotente perante si mesmo, como constatava Santo Agostinho no Livro VIII das *Confissões* (2001: 191). Mas encontramos, igualmente, o drama da vivência de um mal aparentemente sem sentido – por exemplo, na experiência de Job –, para o qual nem os acontecimentos de uma vida nem a ordem aparente do mundo parecem fornecer uma explicação.

O mundo romano, por outro lado, legou-nos variadíssimas reflexões sobre o homem numa das suas mais importantes criações: o Direito. Sobretudo a partir do século II a.C., verifica-se que os juristas romanos tendem a pensar que as leis (incluindo as que assentavam na tradição e no costume) não são uma criação arbitrária dos magistrados, mas traduzem a capacidade da razão humana em perceber uma ordem cósmica que transcende as épocas e os indivíduos e na qual cada homem encontra o lugar que lhe compete (Grimal, 1993: 98). É na confluência destas tradições e do seu legado que se situam as reflexões sobre o homem que ainda hoje têm lugar no Ocidente e nas disciplinas filosóficas e científicas que aí nasceram. Podemos resumir o modo como o homem é visto, nos três contextos culturais referidos, por meio dos seguintes pontos:

1. Como um *zôon logon echon*, um ser vivo que tem uma especificidade entre todos os seres vivos, pensa e fala: ou seja, é próprio dele (*echon*) o uso do *logos* ou da razão. Quer saber o que são as coisas e comunica com os outros para com eles discutir o que elas são. O estoicismo acrescentará, a este saber o que são as coisas, a dimensão do viver de acordo com um tal saber, ou seja, com a sua natureza. Como diz Séneca, na Epístola 41 a Lucílio: «Quid esta utem, quod ab illo [i.e. o homem] ratio haec exigat? Rem facillimam, secundum naturam suam vivere.» (Séneca, 1999: 330.)
2. Como um *zôon politikon* (capaz de deliberar, segundo Aristóteles, sobre os assuntos que dizem respeito à sua vida pessoal na coletividade e à vida da própria coletividade, a *politeia*).
3. Como um ser temporal e histórico, que tem um presente porque teve um passado, e tem também um futuro. (Esta dimensão temporal e histórica é sobretudo relevante na tradição judaico-cristã, em que a reflexão sobre o homem aparece enquadrada numa narrativa em que são elementos fundamentais a criação, que remete para o passado, a «queda», que condiciona a situação presente, e o futuro da redenção.)

4. Como um ser mortal e que reflete sobre o significado da morte, criando, para tal, narrativas de diversa ordem, mitos, e crenças de natureza religiosa.

## Uma primeira caracterização do mundo humano

Vimos, ainda que resumidamente, algumas teses fundamentais sobre a natureza humana que se encontram na raiz da reflexão antropológica no Ocidente e marcaram as principais fases do seu desenvolvimento. Mas interessam-nos essas teses como ponto de partida para compreendermos o fenómeno humano na sua totalidade e na sua complexidade. Precisamos, por isso, de encontrar um acesso a este fenómeno que nos permita emitir um juízo sobre elas e, eventualmente, abandonar o que nelas não pudermos aceitar. Ora, parece óbvio que todo o ser humano só se pode encontrar a si próprio no interior de um mundo, do qual fazem parte outros seres humanos, plantas e animais, bem como objetos artificialmente produzidos por si e outros objetos que a própria natureza lhe fornece. O homem *tem um mundo*, como vimos, de que a própria natureza faz parte, e isto significa não se encontrar apenas confinado a um mundo circundante: é o que distingue o homem dos animais (mesmo dos primatas mais evoluídos), que apenas têm «mundo circundante». Por este motivo, um autor como Martin Heidegger (1986: 52) considerava o ser-em (*in-sein*) um mundo como característica ontológica específica do ser humano.

Aquele mundo circundante animal é constituído graças à natureza. O mundo humano é constituído graças a uma liberdade para projetar. Ludwig Binswanger chama a esta liberdade uma «liberdade transcendental» (Binswanger, 2019: 65). Isto significa que não se trata apenas da liberdade empírica segundo a qual alguém pode ser chamado livre quando consegue evitar que sobre si se exerça a causalidade proveniente do mundo exterior, seja ela natural ou social. Trata-se de uma liberdade para erigir aquilo que ainda não existe e que só pode vir a existir graças a essa mesma liberdade. Esta liberdade explica a grande variedade de mundos humanos, ou seja, aquilo a que, normalmente, se chamam diferenças culturais. Ora, quando tentamos inventariar os elementos que compõem este mundo humano, os elementos que o homem criou para poder responder à fragilidade que a existência representa, verificamos que em todas as formas de mundo podemos encontrar os seguintes:

1. *Instrumentos ou artefactos* que asseguram uma eficácia no domínio das coisas<sup>16</sup>.
2. *Sinais e símbolos*, sobre os quais repousa, não apenas a comunicação, mas também a estruturação da experiência sensível, entre os quais assume papel de relevo a linguagem articulada.
3. *Regras de carácter jurídico* que presidem à relação entre os indivíduos no plano da organização social e política.
4. *Normas e valores*, de carácter moral, espiritual e religioso.

Sempre que iniciamos o estudo de uma sociedade humana, encontramos já o homem na posse destes elementos constituintes. Outros existem, contudo, que não foram fabricados, mas com os quais todo o ser humano socializado se depara: outros seres vivos (os animais e as plantas); a natureza que se estende no espaço e no tempo; o ambiente orgânico e inorgânico que envolve cada grupo humano (Mohanty, 2011: 46-47). Devemos por isso concluir que não se pode ser homem sem estes elementos, pelo que eles desempenham um papel estruturante da condição humana. Eles constituem a própria humanidade do homem, não sendo, por isso, algo de acessório ou de contingente. De todos eles a nossa análise do modo de ser humano terá de dar conta.

Alguns mitos e contos de fadas revelam, de uma forma indireta, o que acabou de ser dito. Pensemos, por exemplo, como propõe o filósofo espanhol Ortega y Gasset, naqueles contos infantis em que uma fada possui uma «varinha mágica» capaz de proporcionar a satisfação de todos os desejos. Que significa isto? Só pode significar, embora de forma indireta, que o homem vive num mundo em que as coisas não se passam desta forma, mas que a sua insatisfação o leva a imaginar um mundo diferente daquele que conhece e onde todos os seus desejos podem ser satisfeitos. O facto de os contos de fadas

---

<sup>16</sup> A paleontologia designa pela expressão latina *homo faber* um dos antepassados do homem atual. Convém perceber esta expressão para não a utilizar, como por vezes sucede, de uma forma pelo menos equívoca do ponto de vista antropológico. A expressão, que, em português, se poderia traduzir por homem fazedor, ou homem fabricante, remete, como é óbvio, para a característica que assinalámos: não há mundo humano sem a produção de instrumentos ou utensílios de natureza técnica. Mas tal não significa, como muitas vezes erradamente se entende, que no homem a ação precede o pensamento, ou, numa outra linguagem, que a prática precede a teoria. Que um membro da espécie *homo* se caracteriza pela capacidade que apontámos pode apenas ter o seguinte significado: a espécie *homo* caracteriza-se por possuir um projeto de mundo, relativamente ao qual os instrumentos que cria constituem uma condição para que ele seja levado a cabo. Tal projeto de mundo não é nem teórico nem prático em sentido estrito. Ele situa-se antes dessa distinção, a qual só relativamente a ele pode obter o seu sentido específico.

se dirigirem às crianças não nos deve impedir de reconhecer neles a verdade antropológica que lhes é subjacente. Na varinha mágica dos contos de fadas condensa-se, de alguma forma, o desejo humano de poder agir sobre as coisas sem que elas constituam entraves para a ação.

Um ser, como o homem, que vive num mundo ao qual não se encontra adaptado (porque é um mundo desconhecido), só pode sobreviver pela escolha e pela decisão. Vencer a ameaça do desconhecido supõe a capacidade para agir. Poder constituir um mundo significa uma capacidade para fundar o que não tem um fundamento estável numa ordem natural (sobre este assunto, pense-se, uma vez mais, nos mitos de Epimeteu e Prometeu, no *Protágoras* de Platão), uma liberdade para decidir, uma visão apoiada na experiência e no pensamento conceptual. É a isto que alguns autores chamam o carácter «espiritual» do homem; para outros autores, é isto que significa dizer que o homem tem uma «alma».

O termo «espírito» deve ser usado em antropologia filosófica com alguma precaução. Aqui daremos apenas breves indicações sobre a possibilidade do seu uso – dado que o utilizaremos algumas vezes ao longo deste livro, tal como o termo «alma», que frequentemente (mas nem sempre) consideraremos como um sinónimo daquele –, uma vez que dedicaremos o nosso último capítulo a uma discussão tanto quanto possível pormenorizada sobre a sua pertinência atual. Salvo quando dermos alguma indicação em contrário, será no mesmo sentido que Edmund Husserl lhe dá em *Ideias II* que dele nos socorreremos. Nesta obra, que, embora redigida em 1912 e trabalhada nos anos seguintes (pelo menos até 1928) só será publicada postumamente em 1952, no Volume IV da *Husserliana*, Husserl reconhece no ser humano uma estrutura tripartida, composta pelos seguintes níveis: corpo material, corpo animado (*Leib*)<sup>17</sup> e espírito. O homem é, por conseguinte, um ser que realiza atos de natureza espiritual: ou seja, atos cujo significado e valor não se podem derivar, de um ponto de vista causal, nem dos fenómenos naturais e das leis que os regem, nem das leis que governam o encadeamento dos fenómenos psicológicos. Diz Husserl:

---

<sup>17</sup> Poderíamos igualmente chamar-lhe corpo psíquico, dado que a palavra latina *anima* traduz, quase sempre, o grego *psyché*. Mas a expressão, em português, pelo menos a nós, soa-nos um pouco estranha.

## A antropologia fenomenológica

«Mas, antes de mais, devemos delimitar, perante o sujeito universal e empiricamente unitário, a “*pessoa*” em sentido específico: o sujeito de atos a serem avaliados do ponto de vista da razão, o sujeito que é “*responsável perante si mesmo*”, o sujeito que é livre e que, escravizado, não é livre; a liberdade tomada num sentido particular e, certamente, no autêntico.» (Husserl, 1952: 257)

Para entendermos o que espiritual aqui significa, talvez o melhor seja recorrer a um exemplo muito simples. Suponhamos que movo a minha mão e o meu braço para efetuar uma ação voluntária. Num primeiro sentido, diremos que se trata de um acontecimento do mundo físico e que pode ser descrito com categorias retiradas da física e da química. Num segundo sentido, diremos que é um ato acompanhado de sensações de uma natureza especial: sei que movo a mão e o braço, reconheço um certo esforço muscular como meu, se tocar em alguém ou em alguma coisa obtenho uma sensação de carácter tátil de que sou consciente como sendo minha. Husserl utiliza o conceito de corpo animado, ou de corpo orgânico (a palavra alemã é o *Leib*, que mencionámos há pouco), para caracterizar este segundo sentido que tem a experiência que faço dos meus atos<sup>18</sup>. Mas dissemos ainda que o nosso exemplo se referia a um ato voluntário: por exemplo, realizo-o para agarrar num livro, para trocar um cumprimento com alguém, para responder a uma solicitação qualquer que me foi dirigida. Quando os atos adquirem esta dimensão, tornando-se ininteligíveis se não forem reconduzidos a um motivo, dimensão que, no entanto, tem de ser fundada nas duas anteriores, Husserl diz que possuem uma natureza espiritual.

## A fenomenologia e as modernas abordagens antropológicas

Para a moderna antropologia filosófica, cujos inícios podemos datar dos começos da segunda década do século xx, a orientação fundamental a imprimir aos estudos antropológicos deve assentar noutros pressupostos: deve ser possível estudar o homem aplicando-lhe categorias específicas, apenas válidas para ele, sem o pressuposto de que o homem, tal como o conhecemos,

---

<sup>18</sup> A experiência que acabámos de descrever possui ainda outras importantes dimensões. Abordá-las-emos no capítulo referente ao estudo do corpo.

resulta de um processo evolutivo (ele seria uma espécie de símio superior), ou, então, de que foi criado à imagem e semelhança de Deus. E embora um autor como Martin Heidegger recuse qualquer redução antropológica da sua problemática ontológica, em *Ser e Tempo*, não será abusivo constatar algumas afinidades entre esta obra e as tendências da antropologia filosófica que são contemporâneas da sua publicação. Com efeito, Heidegger insiste na finitude do *Dasein* (nome que confere ao ente a que nós, habitualmente, chamamos homem), a qual não é senão a expressão dos limites de uma existência humana que já não encontra no ilimitado ou infinito de Deus o seu termo de comparação.

A moderna antropologia é, em boa medida, herdeira dos começos desta disciplina no século XVIII<sup>19</sup>. Este século é marcado por uma aguda consciência das diferenças entre os homens, resultante da diversidade das raças e das culturas. Mas é igualmente marcada por um processo que ficará conhecido como de secularização das categorias religiosas; estas, a partir de então, deixam de conhecer a autoridade que em séculos anteriores lhes conferia a noção de «revelação», passando a ser vistas como formas rudimentares de abordagem do fenómeno humano, a ser ultrapassadas pela crítica de uma razão esclarecida. Por um lado, como diz Arnold Gehlen (1987: 14) – um dos autores mais representativos, já no século XX, da tendência que acabamos de referir –, não há nenhuma razão para considerar a antropologia como uma variante da zoologia, ou seja, como uma zoologia aplicada à espécie *homo sapiens*. Por outro, não há razão para imputar a um eventual «pecado original» a origem dos males que afligem os homens e que conhecemos da história.

Estas ideias de Gehlen parecem confirmadas, na sua justeza, por algumas descobertas da psicanálise. Freud, por vezes acusado de defender precisamente o contrário, dizia que o homem não tinha instintos à maneira dos animais; que o inconsciente, enquanto sede das pulsões – mesmo que fosse possível relacioná-lo com as fases mais arcaicas da filogénese –, era uma espécie de estrutura fantasmática e não um simples amontoado de instintos e desejos que procuram desordenadamente uma satisfação. Por exemplo, o fantasma do «regresso ao seio materno» estrutura o desejo de saber de onde veio a vida, não no sentido individual do termo (a «minha vida»), mas sim no

---

<sup>19</sup> Como o comprovam as obras de Herder e de Rousseau, entre alguns outros, nesta época, a distinção entre uma reflexão antropológica de cariz filosófico e a etnologia (que, posteriormente, se passará a designar antropologia cultural) não estava ainda claramente feita.

sentido amplo de «vida em geral». Noutros textos, Freud defende que os mecanismos biológicos por si sós não explicam o desenvolvimento de um ser humano: é necessário recorrer ainda ao fator específico dos cuidados maternos, ou seja, a um fator de natureza social. O homem explica-se, acima de tudo, pela própria história do homem.

Na mesma direção se encaminha o pensamento de um outro fundador da moderna antropologia filosófica, o filósofo alemão Helmut Plessner, antigo aluno de Husserl na Universidade de Göttingen. Plessner defende que o homem não deve ser considerado, nem um objeto das ciências da natureza, nem o sujeito de uma atividade consciente – seja qual for a dimensão que, destas duas, se julgue prevalecer sobre a outra (Plessner, 1975: 6) –, mas sim considerado, em simultâneo, como sujeito e objeto da sua própria vida. O homem não é apenas um animal mais evoluído, como também não é a imagem de um Deus criador; ocupa um lugar específico no conjunto da vida que se articula em níveis hierarquicamente diferenciados (uma hierarquia que nos recorda as ideias de Husserl e, sobretudo, de Max Scheler sobre este assunto) e é a partir desse lugar que a antropologia dele pode dar conta.

É com alguma originalidade que a fenomenologia se vem posicionar neste contexto. Por um lado, ela parece retomar a tradição antiga, medieval e ainda moderna, segundo a qual o homem só pode ser entendido como um agente da verdade, ou seja, que tende, naturalmente, a dizer que o que é é, e o que não é não é. O que distingue o ponto de vista fenomenológico é o facto de considerar esta tendência como uma relação intencional entre o Eu pessoal de cada homem e um mundo circundante articulado em níveis distintos, aos quais correspondem formas distintas de doação das objetividades que dele fazem parte. Mas, por esta mesma razão, a fenomenologia não pode desatender às intencionalidades que se encontram em ação em todos aqueles planos onde esta tendência se não realiza plenamente: seja na atitude natural, que vive do hábito e da repetição, seja no delírio e na fantasia, seja no ceticismo que desespera da razão e da sua aptidão para a verdade.

## Capítulo III

# Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista

### Recapitulação do caminho percorrido

Na mitologia e na poesia gregas, o homem é considerado um ser ligado ao cosmos, participando dos ritmos e das características gerais do modo de ser deste. Encontramos esta ideia admiravelmente expressa nos versos 145-146 do Canto VI da *Iliada* de Homero. Gláucon, dirigindo-se a Diomedes, exclama: «Por que me perguntas qual é o meu nascimento? Como nascem as folhas, assim acontece com os homens.» (Homero, 1998: 256) Esta relação do homem com o cosmos e a sua ordem acarretava consequências várias, do ponto de vista ético nomeadamente. Qualquer transgressão dessa ordem e dos limites que ela impunha a todos os seres humanos traduzia-se em sofrimento e, eventualmente, na morte, não apenas do fator desta «desordem», mas também para os seus próximos e, eventualmente, para toda a comunidade a que pertencia. Mesmo em alguns filósofos posteriores, como, por exemplo, no pré-socrático Anaximandro, encontramos a sobrevivência desta ideia. Anaximandro falava de uma espécie de justiça retributiva (a *diké*) que todos os seres teriam de pagar uns aos outros de acordo com o tempo estabelecido para tal.

Posteriormente, a filosofia desenvolverá o conceito de *zôon logon echein*, no qual podemos reconhecer pelo menos três dimensões fundamentais da humanidade do homem: a) ser alguém com capacidade para falar e comunicar; b) ser dotado de razão: ou seja, capaz, não só de raciocinar, mas também de dar razão do que existe; c) ser alguém que relaciona as coisas (sendo capaz, por essa razão, de constituir um mundo dotado de sentido) e compreende a unidade que entre elas existe. Vimos também que, em Aristóteles, o homem é

## **Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista**

chamado um *zôon politikon*; é um ser que, como afirma o autor no seu tratado *A Política*, vive naturalmente em sociedade, a qual não é apenas uma sociedade animal – como a das abelhas ou das formigas, por exemplo, com os seus comportamentos geneticamente herdados –, por ser mais desenvolvida, nem é igual a outras formas de vida humana em comum – como a família –, por possuir maiores dimensões. Claro que o emprego, por Aristóteles, do advérbio «naturalmente» (Aristóteles, 1962: I, 2, 1253 a 29) só pode ser aceite mediante algumas qualificações. A sociedade humana, como veremos mais adiante, não prolonga as formas de organização gregária que caracterizam a vida animal. Toda a sociedade tem algo de artificial, na medida em que resulta de uma construção mais ou menos consciente, mesmo que sirva para a obtenção de finalidades naturais. Todavia, sendo o resultado de uma construção, ou de uma instituição, e, por isso, variando historicamente, a sociedade tem, apesar disso, uma quase-naturalidade; Aristóteles chamava-lhe a «segunda natureza» do homem. A vida social serve para a obtenção do maior dos bens a que o homem aspira, a saber, ainda de acordo com o filósofo grego, a felicidade, embora sirva também outros fins subordinados a este, como a proteção mútua, a cooperação na atividade económica e no trabalho, a defesa relativamente a grupos humanos rivais, etc.

## **Humanidade e animalidade**

Parece ser possível estudar o homem sem fazer referência explícita ao mundo animal, tal como parece possível estudar o homem sem fazer qualquer referência a Deus, ou a um ser espiritual qualquer de natureza superior. Todavia, o homem possui também uma parte animal, sobre a qual se erguem outros estratos da sua vida, numa relação de fundação que não encontramos quando nos referimos a Deus. Do ponto de vista da análise intencional que a fenomenologia leva a cabo, Deus não constitui um nível ou estrato de sentido sobre o qual se funda o tipo de vida especificamente humano. Apenas será legítimo falar de Deus como polo ideal de uma atividade intencional que se queira projetar para lá das condições finitas do seu exercício. Mesmo que em tais condições ele apareça como criador do homem e do mundo, nunca será legítimo defender-se que constitui um estrato sobre o qual se ergue a humanidade do homem. Este ergue-se sobre a vida e, em particular, sobre a vida

animal, as suas capacidades sensitivas e a sua mobilidade própria, e é em relação a esta que se manifesta como um modo de ser particular.

Mas chamamos desde já a atenção para o facto de que não está em causa, nas páginas que se seguem, a propósito da relação entre animalidade e humanidade, qualquer tomada de posição relativa à teoria da evolução das espécies, que, desde Charles Darwin, em meados do século XIX, parece reunir o consenso da grande maioria dos especialistas. A teoria da evolução responde a diversas questões sobre a origem do homem, e as suas respostas terão sempre de ser tidas em conta no âmbito de uma reflexão antropológica, mas não é deste assunto que nos ocupamos quando falamos de uma parte animal constituinte dos estratos mais baixos, ou mais elementares, da nossa humanidade. Interessar-nos-á saber, em primeiro lugar, de que formas o homem lida com a sua própria humanidade e de que modo os outros estratos que compõem o seu ser se relacionam com este estrato inferior<sup>20</sup>.

Tentaremos uma primeira abordagem invertendo uma questão colocada pelo filósofo alemão do século XVIII, J. G. Herder: «Que falta ao homem para ser um macaco?» Podemos perguntar: que «fratura», na plenitude das determinações que são próprias da natureza, deu origem a uma existência como a humana, situada fora do ciclo repetitivo no qual a conjugação entre a adequação das formas biológicas e a relativa permanência do meio-ambiente encerraram a vida animal? Retomando os termos de Ortega, na sua obra *El Hombre y la Gente*, poderíamos reformular a pergunta do modo seguinte: por que é que não basta ao homem estar alerta em relação aos perigos que lhe vêm do mundo, para reagir, mas tem de se «ensimesmar» para lhes poder responder (Ortega, 2010: 156)<sup>21</sup>? Numa outra obra, *En Torno a Galileo*, Ortega caracteriza o modo de ser do homem, comparando-o com o de uma pedra, da seguinte forma:

«Porque o que verdadeiramente diferencia o homem da pedra é isto, não que o homem tenha entendimento e a pedra não. Podemos imaginar uma pedra muito inteligente, mas, como o ser pedra lhe é dado já feito de uma vez para

---

<sup>20</sup> No Capítulo 9, a propósito das dificuldades relativas a uma abordagem fenomenológica dos instintos, voltaremos a este assunto.

<sup>21</sup> A contraposição que Ortega estabelece entre «estado de alerta» e «ensimesmamento» visa chamar a atenção para a insuficiência da definição de homem como «animal racional». A razão, que o «voltar-se para si» significa, resulta das necessidades de uma vida – a humana – que, pelo facto de se encontrar de raiz desadaptada, precisa de «parar para pensar». Voltaremos ainda a este assunto no próximo Capítulo.

## Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista

sempre e ela não tem que o decidir, não necessita, para ser pedra, colocar a cada momento o problema de si mesma, perguntando-se: que tenho eu de fazer agora, ou, o que é o mesmo, que tenho eu de ser?» (Ortega, 2006: 378-379)

Pelo seu lado, Edgar Morin fala de uma «brecha» aberta na relação entre o homem e a natureza (o homem deixou de ser inteiramente natural) e que é suturada pela cultura (Morin, 1975: 122). E como é que essa brecha foi sendo colmatada? Duas coisas se podem observar. Por um lado, parece evidente que, ao invés do que acontece com o homem, relativamente a outros animais, é possível concluir, da observação da estrutura orgânica, qual é o seu modo de vida. Helmut Plessner faz, a este propósito, uma observação muito curiosa. O animal – afirma – vive a partir do seu meio, vive no interior do seu meio, mas não vive o seu meio enquanto tal (Plessner, 1975: 288). O homem, pelo contrário, encontra-se desvinculado relativamente ao seu meio ambiente. Nesse sentido, pode dizer-se que vive o seu meio, ou seja, que faz a experiência dele e pode conhecer a sua natureza. Tal era já a posição defendida, por exemplo, por Arnold Gehlen (1987: 24). O homem pode sobreviver em todos os meios, porque é dotado de uma grande capacidade de adaptação e porque possui também a capacidade suficiente para reagir a todos eles, criando as técnicas que possibilitam a sua transformação.

Provavelmente, será ainda necessário proceder a distinções mais finas do que aquelas que Plessner e Gehlen estabeleceram. Husserl, por exemplo, menciona a existência de um *vermenschlichtes Tier* (animal humanizado), referindo-se aos animais domesticados e, em particular, ao cão (Toulemont, 1962: 194). De facto, não será já inteiramente correcto defender que tais animais – o cão em particular – possuem apenas um meio ambiente, sem diretamente o viverem. Em primeiro lugar porque tal meio é já um meio humanizado, um aspeto que não pode ser indiferente para o animal quando desenvolve os seus processos específicos de orientação. Em segundo lugar, porque a sobrevivência do animal já não depende somente da sua capacidade inata de adaptação, mas da cooperação dos seres humanos nisso.

Seja como for, nas sociedades humanas, há relações que se constroem e se diferenciam para além da esfera restrita da reprodução biológica (tais como pais-filhos, macho-fêmea, adulto-jovem, velho-criança etc.): são as relações sociais, de que se falou mais acima. A divisão do trabalho, ou a divisão de poder, nas sociedades humanas, não têm já apenas uma base biológica – a

idade, o sexo, ou a força física – como nas espécies animais. E mesmo que em certas sociedades primitivas seja possível detetar a existência de uma classe de jovens adultos machos, o que provavelmente aconteceria também nos primórdios da humanidade, uma tal classe já não tem apenas um significado biológico. Ela traduz, no fundo, o processo de juvenilização da espécie humana, o surgimento de um grupo particularmente inventivo e inovador, capaz de realizar as experiências que os mais velhos já não conseguem, experiências cujos resultados serão, posteriormente, integrados, sob a forma de hábitos sedimentados, no património cultural do grupo, passando como que a fazer parte da sua natureza. Edgar Morin notou que, ao longo do processo de hominização, se desenvolveu a aptidão inata para desenvolver um dispositivo de integração do que foi adquirido. É um tal dispositivo que encontra na base da cultura de qualquer grupo humano (Morin, 1973: 85).

## **Há continuidade ou rutura entre o animal e o homem?**

De um ponto de vista estritamente biológico, é possível caracterizar a espécie humana a partir de duas ordens de grandezas: 1) um elevado número de neurónios e de conexões neuronais; 2) um elevado número de anos (pelo menos em comparação com os animais) que separam o nascimento da fase de estabilização orgânica e funcional. Trata-se de uma diferença quantitativa, à qual é necessário acrescentar diferenças de outra natureza. As mais evidentes dizem respeito ao corpo. Se bem que todo o corpo vivo (o das plantas e animais também, não apenas o corpo humano) se distinga do corpo inanimado por uma especial relação entre a totalidade orgânica e cada sistema parcial que a compõe, o corpo humano distingue-se por uma particular expressividade, ou seja, pela forma característica como projeta no meio em que vive as características da sua «vida interior».

A fase terminal do desenvolvimento embrionário faz-se fora do útero; daí que o antropólogo holandês Buytendijk possa ter defendido que há um impulso dirigido para o exterior (que se manifesta, por exemplo, nos jogos infantis) que triunfa do impulso primário dirigido para a ligação com a mãe. (Regresso à vida intrauterina.) Os processos psicológicos na criança tornam-se muito mais complexos do que nas crias dos animais. A infância, como mais tarde a juventude, constitui uma fase de aprendizagem e de experimentação. Sem

## Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista

dúvida que se trata de uma fase de socialização, em que a língua, os padrões de comportamento vigentes, as normas e os valores, são interiorizados de uma forma que marcará o comportamento adulto. Nesta fase, Freud notou a existência de uma forma primordial da angústia, que é a *angústia do abandono*. Ela traduz o facto de não se estar ainda preparado para a vida e uma consciência dos perigos que esta representa. Mas tão importante quanto isto é o desenvolvimento da criatividade e da capacidade inventiva, do prazer em experimentar e da resistência aos fracassos quase inevitáveis, pois a complexidade da vida humana torna a longo prazo inviáveis as soluções do passado. (Tudo isto se relaciona, também, com o modo particular como se estrutura a consciência humana, a saber, de acordo com uma ordem temporal e com uma forma própria de viver a relação entre as três dimensões do tempo: passado, presente e futuro. Será este um assunto que desenvolveremos no próximo capítulo.)

Além disso, a muito maior proximidade da criança relativamente aos pais, a duração da vida familiar infantil e o tipo de organização familiar que é necessária para educar os humanos tornam a possibilidade e a intensidade dos conflitos afetivos no interior da família muito maiores do que nos animais. Para caracterizar a intensidade que tais conflitos podem assumir numa certa fase do desenvolvimento da criança, Freud, como se sabe, falava do «assassinato» do pai, mas há também autores, como Edgar Morin, que preferem falar do «nascimento» do pai. As duas perspetivas não são contraditórias, pois, de facto, com a estabilização das relações afetivas no interior da família humana, o pai passou a ser reconhecido como tal, o que não acontece nas espécies animais. O facto de a socialização, que se processa inicialmente pela família, comportar uma dose maior ou menor de restrições, aumenta as possibilidades do desenvolvimento de neuroses e de tendências agressivas. As restrições tornam-se, contudo, necessárias para contrariar o carácter exclusivista do princípio do prazer, provavelmente mais notório nos comportamentos juvenis.

Por isso, não há apenas uma continuidade evolutiva entre o animal e o homem: o instinto não se transformou naturalmente em inteligência, no decurso de um processo evolutivo, e há uma distância fundamental em relação à animalidade que singulariza o *homo sapiens*. Os problemas relativos à origem da cultura nunca poderão ser resolvidos se considerarmos a cultura numa perspetiva de continuidade das práticas animais, como uma forma por ventura mais refinada de obter os mesmos fins. É o que afirma o antropólogo

Bronislaw Malinowski: chamamos origem da cultura a certos fatores sem os quais a cultura e a sociedade humanas não são pensáveis, seja qual for a época em que os encontremos (Malinowski, 2001: 144)<sup>22</sup>. Seria, por isso, falacioso, na opinião deste autor, afirmar, por exemplo, que os homens vivem em sociedades estruturadas em formas, por vezes, altamente complexas apenas como resultado de um instinto gregário que herdaram dos animais, ou que a família humana prolonga as famílias animais e desempenha funções idênticas. Aliás, observa ainda o autor, os comportamentos gregários dos seres humanos – e melhor seria chamar-lhes uma tendência para a sociabilidade – tornam-se mais evidentes à medida que a espécie humana evolui em direção a formas de vida e de organização social mais sofisticadas e desenvolvidas. Se se encontrasse aqui qualquer forma de comportamento gregário herdado dos nossos antepassados animais, se fosse a sociabilidade, por conseguinte, uma forma de instinto, deveríamos retirar uma conclusão paradoxal: trata-se de um instinto que se desenvolve com a cultura, em vez de regressar para lhe dar lugar (Malinowski, 2001: 151).

O homem caracteriza-se por o que podemos chamar uma capacidade de *preensão* muito superior e essencialmente diferente da dos outros seres: preensão sobre as coisas, sobre os outros, sobre o seu próprio passado e sobre si mesmo; esta capacidade permite-lhe uma ação mais eficaz com vista ao futuro. Daqui resulta, em boa medida, a grande dificuldade que é normalmente sentida por todos os que tentam uma descrição exaustiva da humanidade do homem: 1) por um lado, o corpo humano pode ser descrito como um corpo físico; por outro, deve ser descrito como um corpo vivo, para o que são importantes algumas categorias das modernas ciências biológicas; por outro ainda, insere-se no mundo de uma forma tão particular que tanto a física como a biologia se mostram incapazes de dar plenamente conta; 2) os comportamentos humanos têm uma base instintiva evidente e todo o ser humano sente necessidades tão primitivas como a fome e a sede, o desejo sexual e

---

<sup>22</sup> Todavia, é necessário algum cuidado na aplicação destas ideias. O risco consiste em encontrar tais fatores por toda a parte, mesmo que sujeitos a pequenas variações, e em expulsar a história do estudo das sociedades humanas. Ora, sendo o homem um ser por natureza temporal, essas pequenas variações (por vezes talvez não tão pequenas assim) de fatores idênticos assumem uma importância fundamental para a compreensão da natureza do homem. Sobre este assunto, cf. Lévi-Strauss (1958: 18).

## Humanidade e animalidade. Atitude naturalista e atitude personalista

a necessidade de proteção contra as agressões do exterior; todavia, querer reduzir os comportamentos humanos superiores e de ordem mais complexa a um mero prolongamento das necessidades instintivas – a uma espécie de «astúcia» dos instintos, capazes de colocar a razão ao seu serviço – é, no fundo, nada explicar e nada compreender. Ortega acentuava este ponto: nada de substantivo foi dado ao homem como um presente. O homem tem de fazer tudo por si mesmo, para conseguir uma margem de segurança em relação às coisas (Ortega, 2010: 149).

Husserl, sobretudo no segundo volume das *Ideias*, dedicou algumas páginas à discussão deste assunto. Husserl observa que, no âmbito da atitude natural – ou seja, ainda antes da entrada na atitude fenomenológica, possibilitada pela redução –, é já possível distinguir uma orientação personalista e uma orientação naturalista na compreensão do homem. Esta distinção é de grande alcance e, de certa forma, tornará compreensível, de um ponto de vista fenomenológico, a distinção que, uns anos mais tarde, Martin Heidegger proporá, em *Ser e Tempo*, entre *Vorhandenheit* e *Zuhandenheit* (Heidegger, 1986: 69). De facto, como Husserl reconhece, não lidamos com as coisas e as pessoas que nos rodeiam como simples fenómenos naturais (Husserl, 1952: 183): alguém a quem estendemos a mão num gesto de saudação e cumprimento não é para nós, no momento em que o fazemos, um representante da espécie zoológica *homo sapiens*; a conversa que com tal pessoa entabulamos não se reduz, nem a um simples fenómeno acústico, nem a uma particularização do fenómeno da língua, tal como os linguistas a estudam; da mesma forma, podemos dizer que um dia de sol que nos convida a um passeio tem um significado que não é idêntico ao de um fenómeno atmosférico que a meteorologia estuda. Vejamos o que nos tem Husserl a dizer sobre este assunto:

«Um sem número de espantosas relações têm a ver com isto, todas se fundando no facto de que o homem “sabe” de si, dos seus próximos e de um mundo circundante que é comum a todos. Este mundo circundante não contém apenas meras coisas, mas também objectos de uso [...], obras de arte, produtos literários, meios para a actividade religiosa e a actividade jurídica [...]; não contém apenas pessoas isoladas: as pessoas são, pelo contrário, membros de comunidades, de unidades pessoais de ordem superior, as quais conduzem a sua vida como totalidades, mantêm-se duradouramente no tempo, com a entrada ou a saída de membros singulares [...]» (Husserl, 1952: 182)

Ao vivermos desta maneira, vivemos na atitude personalista. Correspondentemente, as coisas são para nós utensílios que servem para a vida (é o que, na linguagem de Heidegger, constitui a sua *Zuhandenheit*) e não meros objetos.

## Capítulo IV

### **A compreensão do homem por si mesmo.**

#### **Breve excursão sobre o tempo**

### **Resultado das nossas investigações até ao momento**

O homem é o único ser que tem um comportamento expressamente dirigido para si mesmo e não apenas dirigido para as outras coisas e para os outros seres. Nos dois últimos capítulos definimos o homem pelo «ensimesmamento», no seguimento de Ortega y Gasset, ou pela *consciência*, no seguimento de Ernst Cassirer. Precisamos, como é óbvio, de encontrar uma explicação para o fenómeno que estes dois conceitos designam. De um modo geral, podemos dizer que sempre que o sistema cognitivo de cada ser humano – ou seja, o conjunto dos seus saberes disponíveis e dos hábitos contraídos para enfrentar com eficácia as situações – esbarra com dificuldades, sejam elas de que ordem for, a sua tendência é a de se voltar para si mesmo, no intuito de as resolver. É claro que estas dificuldades não são sentidas como dificuldades do sistema cognitivo. Esta noção resulta já de uma elaboração que tem por base interesses de ordem científica. Na nossa vida quotidiana, o que experimentamos, de facto, é que existem dificuldades, que as expectativas mais razoáveis se não realizam, que os perigos existem onde se não esperava encontrá-los, ou seja, que algo não vai bem.

Estas considerações devem levar-nos ainda um pouco mais longe. Se aquilo que Ortega designa pela palavra «ensimesmamento» constitui, de facto, uma característica essencial de toda a vida propriamente humana, deveremos, então, concluir que a vida humana é uma vida que se sabe a si mesma, que se tem a si mesma por objeto, ou que está maximamente interessada em si. Isto não quer dizer que cada ser humano só se preocupe consigo, ou que os outros seres humanos e as outras formas de vida e de existência lhe sejam

indiferentes. Quer apenas dizer que tais formas de vida se tornam objeto de preocupação ou de cuidado na medida em que entram na esfera da vida humana, da vida concreta, individual, de cada um. Muito menos se deverá confundir o ensimesmamento com qualquer forma de egoísmo ou de narcisismo. Estamos no plano da antropologia filosófica, não no da ética e, muito menos, no da psicologia. Certamente que o egoísmo, como traço de carácter, se funda na natureza do homem. Mas apenas na medida em que esta natureza é moldável por fatores que têm a ver com a história individual de cada ser humano, com as suas experiências de educação e de vida.

O que estamos a dizer sobre o ensimesmamento tem um alcance completamente diferente. Estamos apenas a dizer que tudo o que acontece no mundo tem de passar pela minha vida<sup>23</sup>, e também que só enquanto passa por ela tem um sentido e pode vir a constituir um problema. Nesta vida que é minha, acontece, por vezes, que os atos intencionais que executo, os quais, naturalmente, se devem dirigir para o que se encontra fora de mim, me podem tomar a mim mesmo como objeto. Husserl exprime este facto da forma seguinte<sup>24</sup>:

«Este mundo tem a evidência do seu ser para mim, todavia, apenas como a minha própria evidência, a evidência da minha própria experiência a partir da minha própria vida consciente. Nela tem a sua fonte cada sentido que qualquer facto mundano possa possuir para mim.» (Husserl, 1989: 174)

É a este voltar-se para si, ou a este voltar-se da vida para si mesma, que acontece em cada um de nós, que chamamos consciência. É claro que a consciência que cada ser humano tem de si mesmo nunca é, apenas, uma

---

<sup>23</sup> Poder-se-ia dizer, como é óbvio, a vida de cada um de nós. Mas esta expressão, formalmente exata, comporta o risco de nos fazer esquecer que a vida em geral é uma entidade abstracta. Só faz sentido, filosoficamente, falar-se em vida quando se entende que ela é vida individual.

<sup>24</sup> Neste capítulo e nos seguintes faremos várias referências ao texto de Husserl que iremos citar de seguida, a saber, a conferência de 1931 intitulada «Phänomenologie und Anthropologie». Para dizer a verdade, as considerações antropológicas que nela são expendidas obtêm a sua validade, como Husserl explicitamente acentua, da utilização prévia do método chamado «redução fenomenológica». Tendo em conta o tema deste livro, não faremos outras considerações sobre a natureza e o alcance deste método para lá das que já expendemos na nossa Introdução. Digamos apenas que ele possibilita ver-me como sujeito transcendental, ou seja, como alguém cuja existência não recebe o seu sentido das várias formas de causalidade mundana (seja de natureza social, seja de natureza física) que sobre si se exercem, mas sim da reflexão que exerce sobre si e sobre as realizações intencionais da sua consciência.

## A compreensão do homem por si mesmo. Breve excurso sobre o tempo

consciência do seu ser individual. O homem tem *consciência de si* como indivíduo, como membro de uma espécie à qual pertencem todos os outros seres humanos, como membro de uma coletividade em que nasceu ou que escolheu para viver, mas, também, como um ser que sofre os efeitos da passagem do tempo, que tem um passado e um futuro, como um ser finito e com a condição de mortal. Daqui nasceram, como resposta, a arte, a religião, a ciência, a moral, etc. Dizer isto, não significa diminuir o valor objetivo ou a parte de verdade que todas estas realizações humanas comportam. Dizer que todas elas se enraízam na vida de um ser (a saber, o homem) que tem aquelas características que acabámos de apontar é simplesmente pôr em evidência o que Husserl chamava o seu carácter noemático, ou seja, o facto de serem o correlato de uma atividade subjetiva e de só a partir desta a sua génese ser possível de conceber.

Todos aqueles fenómenos começam por ser fenómenos da nossa vida, ou seja, da vida de cada um. Relativamente à nossa condição de mortais, por exemplo, um filósofo como Max Scheler, durante alguns anos do seu acidentado percurso filosófico ligado ao movimento fenomenológico, dizia que não sabemos que morremos apenas porque vemos os outros morrer, deduzindo daí que tudo o que acontece aos seres que pertencem à nossa espécie se deverá passar também em nós. Pelo contrário, Scheler evidenciava a experiência imediata da condição mortal que cada homem faz, a única que, no fundo, dá sentido a este importante fenómeno. O facto de vivermos rodeados de pessoas e de coisas, objeto de uma tomada de consciência mais primitiva ainda do que a do fenómeno da morte, também não é o resultado de uma conclusão; pessoas e coisas fazem parte do mundo em que cada ser humano nasce, os estímulos auditivos, tácteis e visuais originam um mundo de relações, reforçado, desde o nascimento, pelo facto de algumas necessidades básicas – como a alimentação, em primeiro lugar – não poderem obter satisfação graças ao uso do corpo próprio ou de partes dele e revelarem, por isso, a nossa condição de seres dependentes.

Poderíamos dizer, por um lado, que somos tudo aquilo que aconteceu em nós, mas, por outro, que não temos plena consciência e que provavelmente nunca teremos de todas essas coisas que em nós acontecem. Uma parte de cada um de nós permanecerá sempre um enigma, que tentamos decifrar sem nunca plenamente o conseguirmos. Quem alguma vez conseguirá saber o significado de todos os seus sonhos? Quem conhece inteiramente as razões que

o levam a praticar uma determinada ação? Quem pode garantir que as suas intenções, em relação a alguém, são tão puras e autênticas quanto o proclama publicamente? Por outro lado, há coisas que podemos saber com absoluta certeza. Não é possível ignorar-se que se tem uma dor (San Martín, 2015: 93); a dor e a consciência dolorosa identificam-se. A não ser assim, os analgésicos deveriam ser considerados uma invenção inútil.

Na experiência de nós mesmos que alguns autores designam por «percepção interna»<sup>25</sup> encontramos-nos numa situação peculiar, que não se verifica na percepção de objetos externos. Quando percecionamos um objeto externo, pelo simples facto de nunca o podermos ver, de uma vez só, na sua totalidade, é sempre admissível que uma experiência perceptiva posterior venha invalidar o que nos parecia, até então, uma certeza. No caso de uma situação como a da dor, tal não se verifica. Enquanto durar uma forte dor de dentes, será sempre verdadeira a afirmação de que os dentes me doem; não é possível, a uma certa altura, concluir-se que, afinal, aquilo não era uma dor, ou que me encontrava diante de uma simples representação, que afinal não era exata, do meu estado doloroso<sup>26</sup>.

---

<sup>25</sup> É apenas com precaução que nos servimos da expressão «percepção interna», cujo uso descontrolado pode dar a entender que se trata de algo análogo à percepção externa, em que é possível distinguir o sujeito que perceciona do objeto percecionado. Ora é certo que, na «percepção interna», o percecionado não pode ser considerado um objeto, pelo menos na aceção corrente da palavra. Husserl chama a atenção para a ambiguidade da expressão no § 38 de *Ideias I*. Todavia, depois de afirmar que evitará utilizá-la, dá a definição seguinte, à luz da qual se deverá entender tudo o que dizemos neste capítulo: «Por actos *dirigidos de forma imanente*, de forma geral, por *vivências intencionais referidas de forma imanente*, compreendemos aquelas vivências a cuja *essência* pertence o *facto de os seus objectos intencionais, quando em geral existem, pertencerem à mesma corrente de consciência que elas próprias*. Por conseguinte, isto acontece quando, por exemplo, um acto se relaciona com outro acto (uma *cogitatio* com outra *cogitatio*) do mesmo eu [...]» (Husserl, 1950: 85)

<sup>26</sup> Isto não significa que não seja possível um exercício de controlo da dor, ou que o limiar da dor não seja variável de indivíduo para indivíduo. Não significa também que um estímulo que provocaria, em condições normais, uma sensação dolorosa, não posso passar despercebido pelo facto de outro estímulo, de sinal contrário e de maior intensidade, a ele se sobrepor.

## A pré-compreensão do homem por si mesmo (desenvolvimento)

Ao fazermos antropologia estamos a tentar compreender o homem, mas o esforço do homem para se compreender a si mesmo é anterior a qualquer antropologia. Da mesma forma, a percepção das formas e das cores é anterior a qualquer explicação fisiológica do mecanismo da visão. O homem é o único ser que se põe a si mesmo naturalmente em questão. Isto é uma característica que, distinguindo-o dos animais ou das plantas, faz já parte da resposta à pergunta: «que é o homem?» Sem aquele pôr-se a si mesmo em questão esta pergunta dificilmente surgiria. Há uma pré-compreensão do homem por si mesmo, que as antropologias (filosóficas ou não) procuram explicitar reflexivamente.

Esta situação reflexiva exprime-se já no «conhece-te a ti mesmo» socrático. Tal como esta experiência nos é relatada por Platão, na sua *Apologia de Sócrates*, a decisão do filósofo ateniense resulta de uma situação de espanto e desorientação: Sócrates reconhece-se ignorante e, todavia, mais sábio do que aqueles que, julgando saber, na realidade sabem menos do que ele. O imperativo de se conhecer a si mesmo torna-se, assim, mais claro. Ele significa: «sabe o que é ser um homem e o que deve ser uma vida plenamente humana». Trata-se de escapar à desorientação primordial, que assalta quem sabe ter perdido as certezas que até aí o guiavam, através de um conhecimento de si. É este esforço de compreensão que está na origem do mito, das religiões, da arte, da filosofia e da ciência.

Note-se que os resultados deste esforço nunca são definitivos. As antigas crenças míticas já não são compartilhadas pelos povos civilizados; as filosofias opõem-se muitas vezes uma às outras; a ciência evolui e antigas teorias são substituídas por outras novas; as formas de organização social também evoluem. Tudo isto mostra que o homem é um ser instável e permanentemente atento às mudanças que ocorrem à sua volta. Esta instabilidade não é uma construção filosófica ou psicológica e deve ser claramente separada de qualquer interpretação patológica do seu significado. Certamente que muitas patologias do foro psiquiátrico se manifestam por um elevado grau de instabilidade de ordem emocional. Mas o patológico é sempre um desvio relativamente a um certo padrão de normalidade; deve ser apreciado por relação a ele e não como algo totalmente diferente dele.

Do ponto de vista do *método* da antropologia filosófica, podemos dizer que esta disciplina não seria possível sem aquela pré-compreensão que mencionamos, tal como, também – mas a um outro nível –, sem a compreensão do homem que nos é oferecida pelas «ciências do homem» e pelos estudos de antropologia cultural<sup>27</sup>. Ora o homem – e este é um ponto fundamental, que referimos já na nossa Introdução – é o sujeito e o objeto daquela pergunta sobre o homem. A existência desta identidade entre sujeito e objeto distingue esta pergunta, ao ser feita em âmbito filosófico, não só das perguntas que se fazem nas ciências que se dedicam à investigação da natureza, mas também das que se fazem nas ciências sociais. (É certo que a estas a antropologia filosófica pode ir buscar parte significativa do material que alimentará a sua reflexão; mas, ao contrário delas, procura elaborar uma conceção unificada do homem, sem o fragmentar em ser social, histórico, psíquico, etc., nem nos produtos em que a atividade humana se objetiva.) Daí que todos os *métodos objetivantes* das ciências – transformando o homem em objeto e ignorando as suas características de sujeito – não permitam captar a sua natureza.

Este tema da pré-compreensão foi largamente utilizado por Martin Heidegger, na sua obra de 1927, *Ser e Tempo*. *Ser e Tempo* não é uma obra de antropologia filosófica, e Heidegger demarca-se explicitamente desta disciplina, tendo em conta o seu carácter reducionista, ou seja, a sua incapacidade para abordar o fenómeno humano na base daquilo que ele tem, em sua opinião, de mais próprio: a saber, ocupar-se com a compreensão do sentido do ser. Por esta razão, aliás, Martin Heidegger evita falar em «homem», preferindo, para designar o ente que nós próprios somos, o termo *Dasein*. O que aqui nos interessa, porém, não é esta discussão, mas sim a análise do fenómeno da pré-compreensão, que Heidegger nos propõe. A sua tese pode resumir-se em poucas palavras. Assim, segundo o autor, uma análise filosófica do *Dasein* – a que vai chamar uma «análise da existência» (Heidegger, 1986: 15) – só poderá levar-se a cabo na medida em que encontra o seu ponto de apoio na compreensão quotidiana que o *Dasein* tem de si

---

<sup>27</sup> A reflexão levada a cabo pelas ciências sociais faz-se ainda no quadro da atitude natural e, por este motivo, dominam ainda nelas as explicações que têm por base a relação de causalidade. Elas trabalham, por conseguinte, no desconhecimento das motivações intencionais que ligam os atos entre si. Isto não impedirá a fenomenologia de utilizar o material empírico que é, assim, colocado à sua disposição. Contudo, as conexões intencionais não são apenas uma forma ou uma estrutura imposta a um material pré-dado. Como veremos, elas têm profundas implicações relativamente à captação dos próprios conteúdos.

## A compreensão do homem por si mesmo. Breve excurso sobre o tempo

mesmo. Ora, se Heidegger pode merecer algum interesse por parte de uma antropologia filosófica de cariz fenomenológico (e é só nesta medida que aqui convocamos o seu pensamento) é porque o método de análise que propõe se inspira ainda – mesmo quando o modifica – no procedimento a que, mais atrás, chamámos análise intencional.

Com efeito, Heidegger reconhece que esta compreensão é, muitas vezes, senão normalmente, deficiente. Dispersando-se pelo conjunto de possibilidades e de afazeres que a existência mundana acarreta, raramente o *Dasein* se reconhece como aquilo que é. O que faz o filósofo da existência (no sentido heideggeriano de existência, bem entendido) recorda-nos a redução fenomenológica de Husserl. Pois ele só se poderá apoiar nessa pré-compreensão que o *Dasein* sempre tem de si na medida em que, previamente, ganhou uma posição que lhe permite vê-la como tal, ou seja, despida dos preconceitos que lhe deturpam o sentido.

## Conhecimento de si e tempo

Pode parecer estranho querer introduzir, no contexto do tema que estamos a discutir neste capítulo, a problemática do tempo. Todavia, veremos facilmente que ela está intimamente relacionada com o nosso tema<sup>28</sup>. Mas, para tal, teremos de afastar a ideia prevalecente sobre o tempo segundo a qual ele é apenas aquilo que é medido pelos nossos relógios, antigos ou atuais, assim como, em fases menos desenvolvidas da humanidade, era medido pela alternância dos dias e das noites, ou pelas fases da Lua. Uma definição clássica sobre o tempo, que ficamos a dever a Aristóteles no Livro IV da sua *Física*, diz-nos que o tempo é o número numerado do movimento. Que significa isto? Parece óbvio que o número numerado só poderá ser o número aplicado a uma operação de contagem. Numerar tem aproximadamente o significado de aplicar um certo número de vezes uma mesma unidade de medida. Assim, podemos registar a passagem do tempo pela passagem sucessiva de um corpo num determinado lugar, ou pelo trajeto de um corpo entre dois lugares previamente determinados. Não será desta forma que o tempo se relaciona

---

<sup>28</sup> Algumas das questões abordadas nas linhas que se seguem terão o seu desenvolvimento no nosso Capítulo 15, sobre as relações do homem com a história.

com o conhecimento de si, embora já em casos como os que acabámos de referir se manifeste um interesse do homem pelo tempo.

Ora, independentemente destes fenómenos de natureza física, registamos também o tempo quando guardamos na nossa memória algo que nos aconteceu (o que chamamos passado é, justamente, o tempo em que isso aconteceu), ou quando estamos na expectativa de que algo nos aconteça (e chamamos futuro ao tempo em que tal virá a acontecer). Em tais casos, temos a consciência de que somos aquele a quem algo, que agora recordamos, aconteceu, tal como seremos ainda os mesmos quando vier a acontecer aquilo que esperamos. Se isto parece óbvio, as consequências que daqui podemos retirar são imensas. Registemos, para já, duas:

1. Uma primeira, de ordem pessoal. Sabemos quem somos na medida em que subsistimos no tempo e integramos tudo o que no tempo nos aconteceu numa história pessoal, ou seja, na nossa biografia.
2. Podemos assumir a responsabilidade pelo que fizemos, reconhecemo-nos como sendo aquele que fez tal e tal coisa, mesmo nas situações em que reconhecemos que não o deveríamos ter feito e garantimos a nós mesmos que não o voltaremos no futuro a fazer<sup>29</sup>.

Edmund Husserl analisou com grande profundidade este tipo de fenómenos, mesmo que muitas vezes o tenha feito em contextos diferentes do da antropologia filosófica. Nos textos das suas *Lições sobre a Consciência Interna do Tempo*, publicados em 1928 por Martin Heidegger, refere-se a uma *Längsintentionalität*, um termo habitualmente traduzido por intencionalidade longitudinal. O que Husserl quer dizer com isto pode facilmente entender-se com um dos seus exemplos favoritos: a audição de uma melodia. Se os sons de uma melodia se encadeiam uns nos outros e se sem esse encadeamento a melodia não chegaria a existir para nós, é porque no momento em que um determinado som – ou um conjunto simultâneo de sons – está a ser ouvido todos os sons anteriores não se desvaneceram completamente da nossa memória. É assim que podemos ter a consciência da identidade da melodia. A intencionalidade longitudinal é aquela que se dirige para os sons já ouvidos

---

<sup>29</sup> Santo Agostinho deixou-nos uma dramática descrição desta situação, no início do Livro II das suas *Confissões*. Com efeito, relata aí, com grande pormenor, a experiência da recordação daquilo que se fez e não deveria ter sido feito e o modo como tal recordação, longe de motivar um comprazimento com o que se foi outrora, é a ocasião para nascer de novo, mas agora para uma vida em que os erros do passado se não voltarão a repetir (Agostinho, 2001: 31-33).

## A compreensão do homem por si mesmo. Breve excurso sobre o tempo

e que se vão, cada vez mais, afundando no passado. Isto que se passa no fenómeno de audição de uma melodia passa-se também, *mutatis mutandis*, conosco. As experiências da nossa vida passada ligam-se às nossas experiências presentes constituindo aquela unidade que podemos chamar «nós mesmos». Se o passado (mesmo sem estar a ser recordado) se desvanecesse por completo, se a nossa vida tivesse um carácter pontual, estaríamos a cada instante a refazer a nossa identidade, sem nunca conseguir acabar de o fazer. Se, por hipótese, ainda conservássemos a capacidade de realizar certas práticas, nunca saberíamos de onde tal capacidade nos veio. Husserl exprime este conjunto de ideias num texto algo complicado, que passamos a citar:

«O presente é o real presente e é como o elemento idêntico das orientações espaciais repartidas por diferentes sujeitos. Para cada sujeito, algo de presente é dado em *uma* orientação apenas quando entendemos o presente como o agora momentâneo. Correspondentemente, todos possuímos um e o mesmo passado: cada passado concebido de forma plural é um passado que se apresenta em orientações espaciais múltiplas, cada uma delas caindo num Eu-sujeito.»  
(Husserl, 2008: 148-1499)

Um pequeno exemplo tornará mais claro, ao que pensamos, o que Husserl acaba de nos dizer. Imaginemos um grupo de amigos que fez uma viagem a Itália e se reúne, mais tarde, em casa de um deles, para recordar a viagem que fez. No presente em que cada um dos membros do grupo se dirige para a casa do amigo comum, as respetivas orientações espaciais são diferentes, dependendo da distância a que se encontram e da exata localização do seu ponto de partida. No momento em que se começam a recordar, todos possuem um passado comum, no sentido em que todos reconhecem os lugares onde estiveram e se reconhecem a si e a cada um dos outros como também lá tendo estado. Todavia, este passado comum tem de ser concebido de uma forma plural: nem todos se recordarão exatamente das mesmas coisas, nem todos terão visto o mesmo com idêntica atenção, e mesmo aquilo que foi visto por todos e é agora reconhecido como tendo sido visto, não o foi na realidade. Cada um viu o que viu em função do lugar em que se encontrava e dos movimentos que executou para ver. Por este motivo, o passado comum pode ser restituído – e é-o efetivamente na maioria dos casos – de maneira diferente por cada um dos membros do grupo. Seja como for, uma coisa parece certa:

existe uma identidade do que foi experimentado no passado com carácter intersubjetivo. Cada um se reconhece a si mesmo como tendo lá estado, ou seja, vinculado a um passado comum a todos e, por conseguinte, sujeito a uma estrutura temporal da vida que todos compartilham. A coincidência das recordações – ou seja, a consciência de que todos afinal viram o mesmo – é, ainda, assegurada pela linguagem, que, facilitando a retenção dos acontecimentos passados e permitindo conservá-los graças à permanência do significado dos nomes, garante a sua identidade e unidade de sentido.

## **SEGUNDA PARTE**

As dimensões fundamentais do ser humano



## Capítulo V

### O corpo

«Homem» e «corpo humano» são palavras que não denotam duas realidades distintas, embora não possamos atribuir ao primeiro e ao segundo exatamente os mesmos predicados. De certo modo, cada homem habita o seu próprio corpo, e esse corpo que é seu não constitui um simples revestimento exterior da sua humanidade, algo que pudéssemos considerar de tal forma alheio a ela que, sem ele, essa humanidade se exprimiria ainda da mesma forma. A proximidade do meu corpo em relação a mim, o facto de ser um objeto de percepção constante – não me consigo perceber a mim mesmo sem o envolver no mesmo ato perceptivo –, de não me poder recordar de mim sem que tal recordação o envolva a ele também, transforma uma abordagem antropológica do corpo num dos temas mais complexos da antropologia filosófica. Já Ludwig Feuerbach, um dos modernos fundadores desta disciplina, dizia que perder o meu corpo significa perder-me a mim próprio como homem.

Experiências como a do tocar e do ser tocado, ou a avaliação da proximidade e da distância, por exemplo, impossíveis sem o corpo, bem como a orientação no espaço – em que começa por ser por referência ao corpo e ao «ponto zero» do espaço que ele ocupa que as noções de «à frente», «atrás», «ao lado», «em cima» e «em baixo» ganham sentido (Husserl, 1952: 158) –, são constitutivas da nossa própria humanidade. Assim, apesar das semelhanças, de um ponto de vista morfológico, entre os homens e os outros antropóides (e mesmo outros seres vivos), como defende a antropologia comparada, o corpo humano está referido ao tipo de *comportamento* que é próprio do homem, ou seja, ao modo especificamente humano de ser. O corpo que temos dá-nos uma certa perspetiva sobre o mundo, uma certa maneira de estar nele e de as coisas estarem nele para nós.

As características do corpo humano são o resultado de um longo processo de evolução. Mas é justamente este processo evolutivo, para que possa ser entendido em todas as suas dimensões, que nos obriga a entender o nosso corpo orgânico de modo diferente daquele como entendemos os corpos físicos<sup>30</sup>. Dois aspetos há aqui a destacar:

1. A posição vertical permanente, que libertou a mão das tarefas da locomoção, a cerebralização e a capacidade para construir instrumentos, não são fenómenos independentes, mas constituem uma *conexão estrutural*. Cada um deles é a causa e o efeito dos outros dois.
2. Os instrumentos que a posição vertical permanente permite que o homem maneje só podem ser um prolongamento da ação da mão na medida em que, para o homem, a postura corporal e, em primeiro lugar, a própria configuração da mão, constituem um modo, diferente do dos animais, de estar presente no mundo e de receber a presença desse mesmo mundo.

Com a primeira característica, ou seja, a posição vertical, deve ser relacionado o modo especificamente humano de olhar. A parte dianteira do corpo humano é totalmente visível (com exceção, obviamente, da região acima dos olhos), o que não acontece nos quadrúpedes. Por outro lado, relativamente aos mamíferos de pequeno porte, a posição vertical significa que o homem é capaz de ver mais longe e a colocação dos olhos na cabeça, voltados para diante, permite que as imagens de um dos olhos se sobreponha à do outro aumentando a sensação de profundidade do campo visual, compensando, desta forma, a diminuição do ângulo de visão. Mas, ao mesmo tempo, não é só a parte dianteira do próprio corpo que se tornou visível; a visibilidade diz também respeito à parte dianteira dos corpos dos outros seres humanos (Stein, 1994: 57). Isto torna-se particularmente importante se pensarmos que, desta forma, os órgãos genitais ficam expostos à vista de todos. Mas, para além de todos estes aspetos anátomo-fisiológicos (que estão na origem de

---

<sup>30</sup> Como já anteriormente, no Capítulo 3, abordámos as relações entre humanidade e animalidade, não discutiremos agora os problemas específicos causados pelo corpo animal. O corpo animal é já um corpo orgânico, dotado de um sistema próprio de cinestésias e provido igualmente de uma capacidade de orientação. Esta, contudo, remete para o específico modo de ser animal, para a pobreza relativa do seu mundo, mesmo naqueles aspetos em que lhe reconhecemos maior eficácia pragmática do que à capacidade humana correspondente, como acontece (variando com as espécies, naturalmente) com a preensão, a audição ou a visão.

alterações psicológicas e emocionais importantes), há outros modos de ver a relação do corpo com o modo humano de ser. Vamos, através de alguns exemplos, analisar a experiência que o homem faz de si mesmo e da sua condição corporal, nomeadamente através do tacto, do gesto e da locomoção, antes ainda de o que a ciência nos diz sobre aquilo que ele é. Não nos encontramos, agora, no plano da anatomia e da fisiologia, mas sobretudo no da morfologia (Stein, 1994: 58). Isto significa que os aspetos anátomo-fisiológicos do corpo se inserem numa estrutura global de sentido (Adams, 1986: 644).

1. Não vejo um objeto como vejo a minha mão ou uma qualquer parte do meu corpo, mas também não vejo a mão de outro homem da mesma forma que vejo as minhas. Se colocar a minha mão direita ao lado da mão esquerda de outra pessoa e olhar para as duas sem olhar para o braço que liga a mão ao corpo, sei imediatamente qual é a minha mão e qual é a da outra pessoa.
2. O corpo toca e vê, sem ser tocado ou visto da mesma forma que o faz; quando tal acontece, é porque o transformámos em objeto e deixámos de o sentir como o nosso corpo. Tenho um conjunto de sensações relativas ao meu corpo que não posso ter quando toco outros corpos. Se puser um braço em cima da mesa ao lado do telefone, não direi que a relação do meu corpo com o telefone é semelhante à relação do telefone com uma jarra que esteja a seu lado. Relaciono o braço com as restantes partes do meu corpo e não com os objetos. (Aliás, a linguagem corrente exprime isto mesmo: digo «tenho o telefone ao meu lado» e não, por exemplo, «o meu braço tem o telefone a seu lado».)
3. Como temos a experiência imediata de todas as partes do nosso corpo (não andamos à procura da mão ou do pé), podemos dizer, segundo Merleau-Ponty, que possuímos um esquema corporal, ou seja, a consciência imediata do modo como a totalidade do nosso corpo se insere no espaço composto por todos os corpos.
4. Quando toco a minha mão direita com a minha mão esquerda verifico que há uma simultaneidade do tocar e do ser tocado que não acontece em nenhuma outra situação. Mas, por outro lado, há uma reciprocidade entre o tocar noutra pessoa e o ser tocado por outra pessoa que constitui uma especificidade da relação intersubjetiva (o que é manifesto, por exemplo, no simples «dar a mão») relativamente à relação que estabelecemos com os objetos num gesto de apreensão.

Todavia, o ponto número 3 merece que sobre ele nos detenhamos um pouco, pois não só ele evidencia os limites inerentes à experiência do corpo próprio, mas também chama a nossa atenção para algumas dificuldades na análise do homem como ser incarnado. Falamos de uma experiência imediata de todas as partes do nosso corpo, mas convém frisar que tal não quer dizer que exista uma experiência visual direta de todas elas. Paradoxalmente, há partes de mim próprio que visualmente conheço pior do que partes do corpo de outros seres humanos. (É, por exemplo, o caso da nuca, da testa, ou das costas.) Há aqui aspetos extremamente importantes de analisar. Como sabemos, de acordo com a teoria fenomenológica da percepção, todas as «objetividades» mundanas só nos podem ser dadas perspetivisticamente<sup>31</sup>. Isto deverá, por conseguinte, valer para as objetividades «corpo próprio» e «corpo alheio», na medida em que, independentemente das suas características específicas, são ainda objetos espaço-temporais. Mas há aqui uma importante diferença a assinalar entre as perspetivas que posso obter do meu corpo e as que posso obter de um corpo alheio. Deste último, nunca verei em simultâneo, pelo menos na sua totalidade, a testa e a nuca, mas poderei efetivamente vê-las a ambas se multiplicar as minhas visadas, ou seja, se as variar livremente. Como é óbvio, relativamente ao meu próprio corpo nunca poderei dizer o mesmo (Husserl, 1952: 159). Há partes dele que se furtarão sempre a uma visão direta, independentemente do número das visadas. Certamente que tenho de certas partes do meu corpo uma experiência visual indireta, através de um jogo de espelhos, nomeadamente, mas, em qualquer caso, a experiência da totalidade do meu corpo implicará sempre uma complicada conjugação entre experiências visuais, tácteis e cinestésicas. Se pensarmos que durante muitos milhares de anos a humanidade primitiva viveu privada deste simples recurso do espelho, concluiremos facilmente como é importante a experiência do corpo alheio para uma completa experiência do corpo próprio<sup>32</sup>.

No esforço para pensar o homem a partir de si mesmo, como dizia Ludwig Feuerbach, assume particular significado pensá-lo, ao mesmo tempo, como ser sensível e corporal. Só quando reduzimos o corpo orgânico a determinações

---

<sup>31</sup> Desenvolveremos este ponto no nosso Capítulo 7.

<sup>32</sup> A experiência do corpo alheio é igualmente importante para o estabelecimento da diferença sexual. O conhecimento de que o menino tem qualquer coisa – um pénis – que não se encontra na menina é um elemento importante do processo de constituição da identidade pessoal de cada ser humano.

materiais abstratas, como, por exemplo, à determinação de ser uma coisa composta e divisível, é que a determinação e representação de fenómenos corporais daí resultante (mas que contrariam o que é a experiência imediata do corpo) têm de ser explicadas com o recurso a uma substância particular, possuidora de propriedades contrapostas às do corpo (Feuerbach, 2005: 190): ou seja, uma alma, independente dele e que governaria as suas ações. A velha noção de alma como forma do corpo, que remonta a Aristóteles, procurava fornecer uma explicação para esta situação e, ao mesmo tempo, afastar algumas dificuldades resultantes da teoria platónica da existência de uma alma separada. Podemos também reconhecer que ela se encontra mais próxima daquela experiência que temos de nós mesmos do que outras teorias de pensador dualista (Mohanty, 2011: 341). Mas também facilmente se conclui que uma noção básica, como é a da relação entre uma totalidade e as suas partes, adquire, no caso do corpo, feições particulares. Uma ontologia do corpo humano – mas também uma ontologia do corpo animal em geral – não se pode servir, sem precauções, dos conceitos ontológicos que valem para o mundo das coisas<sup>33</sup>.

Temos aqui uma das origens do dualismo: ele resulta de uma má compreensão da natureza do corpo. [Porque reduz o corpo a uma substância puramente material, Platão encara a filosofia como uma aprendizagem da alma para dele se libertar, ou seja, uma preparação para a morte (Platão, 1991: 100a). Os dualismos antropológicos, de que falaremos no próximo capítulo, resultam de se ver o corpo como simples objeto material, ao qual se tem de acrescentar uma alma, distinta dele, para explicar o que ele faz. Veja-se uma das formulações clássicas deste problema: como poderia levantar o meu braço se uma vontade, distinta do corpo, não lhe ordenasse que o fizesse?] Ora um corpo orgânico – nisto se distinguindo de um corpo físico – tem já em si tais propriedades anímicas, enquanto corpo, sem que elas tivessem de lhe ser acrescentadas como que do exterior. Apesar da multiplicidade das suas

---

<sup>33</sup> À primeira vista, ao pensarmos o corpo como organismo estamos a afirmar que nenhuma das suas partes é destacável dele a ponto de poder integrar um outro organismo. Os avanços recentes da medicina, com a prática, já muito generalizada, de transplante de órgãos, parecem contrariar esta tese. De facto, um órgão como o coração é uma parte de uma totalidade que, ao ser transplantada para outro corpo, passa a integrar outra totalidade diferente da inicial. Todavia, a questão não é totalmente simples, como o conhecido problema da compatibilidade do dador de um órgão vem comprovar. Parece que o sistema imunitário desempenha um papel importante na manutenção do organismo como um todo e na constituição da sua identidade própria.

partes, ele é *uma* unidade orgânica individual e é como unidade que ele aparece na vivência que cada um tem dele. Por isso, como dissemos, se colocar a minha mão direita ao lado da mão esquerda de outra pessoa e olhar para as duas sem olhar para os braços que ligam cada uma das mãos ao respetivo corpo, sei imediatamente qual é a minha mão e qual é a da outra pessoa.

## O homem «incarnado» como um ser aberto ao mundo

Para o homem, não há relação com o mundo sem haver, ao mesmo tempo, o sentimento de uma limitação da sua ação pelo mundo circundante. Uma ausência de limites só poderia acontecer para um ser que não tivesse corpo, ou tivesse apenas um corpo «pneumático», que se deslocaria livremente pelo mundo sem que este opusesse resistência à sua vontade. Como dizia Ortega, a primeira propriedade das coisas é a resistência que oferecem. Para o homem, além disso, o mundo só se dá como fenómeno, isto é, aparece condicionado pelo *medium* que constitui os seus modos de ser percebido e as direções da ação que o corpo exerce sobre ele. Nos atos perceptivos pré-objetivos (em que não está ainda em causa a identidade dos objetos percebidos) e nos movimentos reflexos manifesta-se já a nossa condição de seres mundanos e a relação do mundo com o nosso corpo (Merleau-Ponty, 1945: 94-95). À tese que defende que o corpo apenas deve ser considerado objetivamente, como um sistema de interações de carácter mecânico, poderíamos fazer as seguintes observações:

1. O meu corpo não se oferece a mim mesmo da mesma forma que os objetos do sentido externo (Merleau-Ponty, 1945: 109-110). Se um objeto me provocou uma dor num pé, digo que ele é a causa dessa dor, mas não que o meu pé é a causa da minha dor; o meu pé *dói-me*. Sinto a dor antes de qualquer explicação objetiva sobre os mecanismos que produzem a sensação dolorosa<sup>34</sup>.

---

<sup>34</sup> Podem encontrar-se algumas observações interessantes sobre este assunto, se bem que breves, em Adams (1986: 644). Defende o autor que, no caso de uma dor, a zona dorida do corpo possui um conteúdo semântico específico que não deixa reduzir a dor a mero fenómeno de natureza fisiológica: na nossa atenção à dor intervêm uma certa área do corpo e um conjunto de condições normativas que nela acontecem, a saber, uma desordem de uma qualquer natureza, que desvia o corpo daquilo que ele deve ser. (Ou seja, do que talvez pudéssemos chamar a sua condição normal.)

2. Movimento os objetos exteriores com o auxílio do meu corpo, fazendo-os deslocar-se de um lado para outro. Mas movo diretamente o meu corpo, não o encontro num ponto do espaço objetivo, nem tenho necessidade de o procurar: ele encontra-se já ao pé de mim. Alguns autores (por exemplo, Husserl) referem-se ao corpo como o «ponto zero» do espaço. É a partir do corpo que me oriento e localizo os objetos, como próximos ou distantes. É através do corpo que aprendo a conhecer o espaço.
3. Isto significa que o meu corpo e a consciência que tenho dele são uma parte do meu projeto de vida e não algo (como um instrumento) com que realizo esse projeto.

A comparação entre os casos normais e os casos patológicos (doenças neurológicas, ou doenças psiquiátricas com sintomatologia no plano somático) permite-nos perceber melhor a função do corpo. Repare-se que todas as nossas anteriores observações acerca do tacto, do gesto e da locomoção partiram de uma certa ideia de normalidade. Não tivemos a preocupação de a definir, pois supusemos que a nossa experiência natural do mundo e das coisas está na origem desta ideia e que a sua existência em nós é facilmente comprovável pela expectativa de que as coisas aconteçam segundo um certo estilo. É, aliás, em função dessa expectativa, a maioria das vezes felizmente não desmentida, que nos conseguimos orientar.

Os órgãos da percepção, como notava Merleau-Ponty, através do seu funcionamento normal, dão-nos, de imediato, a essência concreta do objeto, que transparece das suas qualidades sensíveis. Não reconstruímos o objeto a partir das suas qualidades, por exemplo ligando as sensações tácteis com as impressões visuais. Ao invés, na percepção própria de certos doentes mentais, é como se um objeto tivesse de ser reconstruído por um ato de interpretação. É o que acontece, por exemplo, no caso da afasia de Schneider, estudado por Adhémar Gelb e Kurt Goldstein (Merleau-Ponty, 1945: 114 e segs.): Schneider é capaz de reconhecer um objeto se estiver em situação de o usar, mas, fora dessa situação, quando o seu corpo não estabelece qualquer relação ativa com ele, se lho apresentarem e perguntarem o que ele é, não consegue dizê-lo; necessita de reconstruir o objeto sensação após sensação (cor, forma, consistência, etc.), identificando-o por uma síntese *a posteriori* de todas aquelas sensações. Não é a sua capacidade intelectual, como nota Merleau-Ponty, ou seja, o poder de realizar sínteses com valor cognitivo, que se encontra

afetada, mas sim a sua relação imediata com o mundo, mediada pelo corpo e pelos órgãos perceptivos. A patologia de Schneider significa que, para ele, o mundo perdeu a sua característica básica, ou seja, a sua familiaridade. Ao invés, num sujeito normal, as intenções refletem-se imediatamente no campo perceptivo. Contudo, para Schneider, não há outras significações para além daquelas que são imediatamente dadas. Ele não toma a iniciativa de fazer as coisas significar de outro modo, ou de lhes atribuir, por antecipação, um significado global a partir de uma experiência parcial, como se estivesse desprovido da faculdade de imaginação<sup>35</sup>.

---

<sup>35</sup> Sobre a importância da imaginação, cf. o que dizemos mais adiante no nosso Capítulo 11.

## Capítulo VI

# O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente

É ainda hoje frequente que uma abordagem da natureza do homem parta do princípio de que se deve distinguir, no homem, o que é da ordem do corpo e o que é da ordem do espírito. A esta distinção algo deverá corresponder na experiência que o homem faz de si mesmo, seja quando pensa, quando deseja, quando sente ou quando quer. Se nada lhe correspondesse, a distinção não teria surgido e sobre ela não se teriam esgrimido tantos argumentos ao longo da história da filosofia. Mesmo que esta distinção, como veremos, exprima de forma imperfeita (e mesmo grosseira em algumas das suas formulações) aquilo de que ela quer dar conta, não a podemos simplesmente descartar. Teremos de ver, primeiro, para que é que ela aponta, ou que tipo de problema se propõe resolver, e, depois, se o fará da forma mais adequada.

## O corpo e a mente

Retomemos uma das nossas questões do capítulo anterior: quais os elementos ou partes que entram na composição de um homem? Poderemos, simplesmente, distingui-los e proceder, depois, à sua enumeração? Podemos, é certo, descrever o homem do ponto de vista anatómico ou fisiológico; podemos descrever os seus tecidos (pele, membranas, etc.) ou as células; podemos enumerar as moléculas das substâncias que entram na composição das células. Teremos descrito o homem? Admitamos que alguém diz, não satisfeito com a descrição anterior: o homem tem corpo e tem espírito. Na experiência que fazemos de nós mesmos haverá lugar para uma tal distinção? Entrará o espírito na composição do homem, tal como uma das partes que mencionámos

atrás? E haverá alguma justificação para se defender a existência de atos simplesmente espirituais, ou seja, em que o corpo não intervém, ou em que, mesmo intervindo, não constitui o elemento determinante do respetivo sentido?

Imaginemos que havia alguém que, para defender a distinção entre o corpo e o espírito, argumentava da seguinte forma: quando tenho fome, sinto um incómodo no estômago; quando tenho sede, sinto secura na boca; quando estou ansioso, sinto o coração a bater com mais força, ou um «aperto» na garganta. Mas quando tenho de pensar em tomar uma decisão sobre o modo de agir numa certa situação – que, depois, avaliarei como boa ou como má –, não consigo localizar em nenhuma parte do corpo este meu pensamento. Isto é a prova suficiente de que tenho uma parte espiritual. A este argumento, pelo menos hoje, pode ser contraposto outro argumento: o estudo do nosso cérebro diz-nos que partes dele estão em atividade quando acontecem coisas desse tipo, ou seja, neste caso, decisões a tomar, e de que modo as suas ordens são transmitidas à parte do corpo que executa a resposta. Logo, não precisamos da hipótese do espírito. O que se passa no cérebro (que pertence ao corpo) é o equivalente ao que se passa em outros órgãos quando estão em causa comportamentos que descrevemos como orgânicos.

Para evitar qualquer tipo de dualismo, mas também as hipóteses metafísicas que a ele aparecem normalmente associadas, tentou-se mostrar (nomeadamente no século XIX) que uma faculdade como a inteligência, por exemplo, não funciona de modo muito diferente dos mecanismos associativos que regem as reações dos animais aos estímulos provenientes do meio. Seguindo esta ordem de ideias, a distinção entre a inteligência e o instinto tornava-se inútil; a primeira mais não era do que uma forma refinada do segundo. Ernst Cassirer observou que tentativas como a referida anteriormente prometem normalmente mais do que aquilo que fornecem. A própria noção de instinto é obscura (tem, quando muito, para certos comportamentos, um valor descritivo), e utilizá-la como princípio explicativo único de todas as atividades humanas ou animais é, na realidade, nada explicar (Cassirer, 1960: 122). Hoje em dia, esta perspetiva já não é defendida seriamente por quase ninguém.

O problema da natureza de certas reações corporais e da sua aparente irredutibilidade a uma explicação que tenha por base apenas processos de natureza física ou química, bem como o modo como se regula o funcionamento do corpo, conduziu a várias reflexões sobre a existência do que, desde a Grécia antiga, estamos habituados a designar por alma (*psyché*), ou seja, um centro

## O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente

capaz de proceder a essa regulação. (Esta ideia de um centro único de todas as atividades anímicas procura, todavia, resolver um problema real e ao qual voltaremos mais adiante, a saber, o problema de termos de ver a maioria dos comportamentos humanos como fenómenos orgânicos ou morfológicos de superfície, que remetem para um «interior» inapreensível.) A ideia de que o corpo é como um navio que necessita de um piloto – a alma – para chegar ao seu destino foi desenvolvida por Platão na *República*; no *Segundo Alcibiades*, Platão defende a existência da alma dizendo que o facto de utilizarmos o corpo significa que existe um princípio não corporal que o comanda – a alma, justamente –, que não se identifica com ele, nem pode ter o mesmo destino que ele. A ideia de que a alma não terá o mesmo destino do corpo, ou seja, a morte e a decomposição, desde que não o mereça ter, é defendida por Platão no *Fédon*, abrindo a perspectiva da imortalidade da alma; ou, dito com mais exatidão, não tanto a perspectiva de possuímos uma substância imortal distinta do corpo, mas sim a de não merecermos que uma parte de nós morra (Platão, 1991: 95c). Já a ideia de que pelo menos uma parte da alma, aquela que se relaciona com o conhecimento intelectual, não tem o mesmo destino das partes sensitiva e vegetativa, que também existem nos animais, será defendida por Aristóteles no seu *Tratado sobre a Alma* (1985: 430a 23). A longa polémica que, durante a Idade Média se travará sobre este assunto dirá apenas respeito a questão de saber se esse direito à imortalidade é o de uma alma existente em cada indivíduo, ou se diz apenas respeito a uma parte da alma que seria comum a todos os indivíduos. A posterior substancialização desta parte que, em nós, não merece morrer – ou seja, a sua transformação numa coisa da qual a imortalidade seria um predicado essencial – acarretará diversas dificuldades de que falaremos mais adiante.

Tudo isto são teorias, cujo fundamento teremos de interrogar<sup>36</sup>. Para começar, analisaremos o que acontece em situações como as que descrevemos

---

<sup>36</sup> Diga-se de passagem que existe ainda uma teoria que tem por objetivo resolver, de uma maneira que chamaríamos elegante, as dificuldades colocadas a outras teorias na abordagem do nosso problema. É uma teoria que recorre – pelo menos de acordo com as palavras de Hilary Putnam (1975: 326) – ao mesmo procedimento que Russell e Whitehead utilizaram para resolver o problema da consistência lógica dos números. Assim, aqueles dois autores pensaram que, se eliminassem qualquer referência aos números e falassem da extensão de conjuntos (de que os números naturais seriam o cardinal), o problema desapareceria. Assim, tal como os números são apenas construções lógicas, também os chamados estados mentais seriam outras tantas construções lógicas, que teriam por base acontecimentos de tipo comportamental. Esta teoria foi desenvolvida de uma forma consequente pelo Círculo de Viena, na fase «fiscalista» do grupo.

mais acima e, ainda, em mais algumas outras, para tentar perceber se existirá aí algum núcleo de sentido que seja irreduzível a explicações meramente mecanicistas da natureza do homem. O facto de dizer «eu tenho sede» e não «o meu corpo tem sede» permite-nos duas conclusões: 1) que eu, na experiência vivida que tenho de mim mesmo e dos meus estados, não me identifico totalmente com os estados do meu corpo, pelo menos num número significativo de casos; 2) mas também que, quando falo da minha sede, não me desdobrei em duas partes, em que uma (a psíquica, ou mental) fala sobre a outra (a orgânica), ou descreve os seus estados. A experiência da minha sede também não se pode identificar com as explicações de natureza científica sobre os fenómenos causadores da sede; quando tenho sede identifico-me totalmente com ela, em casos de elevada intensidade quase poderia dizer que sou apenas um corpo sequioso, independentemente das explicações científicas para este fenómeno.

## **A causação pela mente**

Estes problemas reaparecem em certas discussões modernas no âmbito da filosofia da consciência. Alguns autores supõem que o conhecimento do cérebro, por ser muito mais objetivo, poupa-nos o recurso à experiência vivida do que nos acontece, para saber qual o seu sentido. Os conhecimentos em primeira pessoa – ou seja, os conhecimentos que cada um obtém na base de uma análise do que se passa consigo ao pensar, ao desejar ou ao querer – só seriam admissíveis, em última instância, se se pudesse admitir que o melhor observador de si mesmo é o próprio. Para muitos autores, sobretudo os que se encontram ligados à filosofia analítica, esta tese está muito longe de ter sido demonstrada.

Façamos uma pequena experiência, ao estilo das muitas que os autores desta corrente costumam propor. Suponhamos – como propõe Herbert Feigl – que dispomos de um autocerebroscópio, ou seja um instrumento que nos permite dar conta dos nossos processos mentais, à medida que eles vão ocorrendo (Feigl, 1958: 381); poderíamos, neste caso, não só conhecer exaustivamente todos os processos mentais, mas também prever as nossas ações futuras. Verificaríamos que a liberdade humana não existe, pois os estados futuros da nossa mente seriam condicionados pelos seus estados presentes.

## O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente

Mas esta tese supõe que a realidade só pode ser conhecida em termos de estados físico-químicos, não constituindo a realidade do cérebro uma exceção. É certo que Feigl não reduz a mente ao cérebro, e a sua teoria parece mesmo destinada a garantir alguma autonomia da primeira relativamente ao segundo, poupando, ao mesmo tempo, a hipótese da introspeção; mas a distinção que propõe entre os dois significa, em última instância, que, embora certos estados físico-químicos não se possam identificar, por exemplo, com as volições ou os desejos, o aparecimento dos primeiros e dos segundos é simultâneo, se o medirmos em tempo real, não sendo necessário recorrer à hipótese de uma relação biunívoca entre eles. Seja como for, é possível objetar que a atividade futura da mente não poderá ser a mesma, conforme se conheça ou não a sua realidade presente. O ser humano vive antecipando o futuro. Logo, todo o conhecimento que ele tenha do presente modifica as suas antecipações e fá-lo agir de outra maneira.

Trata-se aqui de um problema que, hoje em dia, é conhecido, sobretudo no âmbito da filosofia analítica, como o problema da «causação mental». Um filósofo representativo desta corrente, o inglês John Searle, aborda esta questão do ponto de vista da possibilidade de se admitir uma liberdade da vontade. Admite Searle que, se tudo, do ponto de vista da física contemporânea, se pode explicar em termos do comportamento de partículas elementares e das suas relações, não haverá espaço para a liberdade. Independentemente do modo como a relação entre tais partículas seja considerada – ou como relação determinista, de acordo com os princípios da mecânica de Newton, ou como indeterminação estatística, de acordo com a mecânica quântica –, nada prova que a mente humana possa forçar as partículas, estatisticamente determinadas, a desviarem-se do seu caminho (Searle, 1984: 106). Trata-se, como estamos a ver, do velho problema herdado do dualismo de Descartes, da relação entre uma substância imaterial (o espírito, ou a mente) e uma substância material (o corpo), para o qual Descartes procurara em vão uma solução satisfatória.

Searle, embora não pelas mesmas razões, recusa também a possibilidade de se encontrar uma solução satisfatória. E, aliás com alguma razão, reconhece que a dificuldade não está apenas no facto de se defender que todos os comportamentos humanos estão sujeitos a uma forma qualquer de causalidade física. É que é possível argumentar que tal causalidade não se exerce no plano da vontade – por exemplo, quando temos de decidir se fazemos uma

coisa ou outra, não podendo realizar as duas –, mas que, ainda assim, se exerce no plano psicológico. De facto, não parece razoável negar que uma decisão está de alguma forma determinada pelos estados mentais de um indivíduo no momento em que a toma, estando por sua vez estes determinados pelos estados mentais anteriores. Vemos, por isso, que a mera negação da ação de causas físicas não resolve o nosso problema. O que tentaremos ver é se o problema, seja de uma seja de outra forma, se encontra ou não bem colocado.

Na abordagem do problema da relação entre a mente e o corpo é necessário partir de uma correta compreensão do que seja o corpo e do que significa falar-se da condição incarnada do homem. Sem uma tal compreensão, sem entendermos que o corpo não é uma simples máquina, por muito complexa que seja e por muito diferente das outras que seja a matéria de que é constituído, dificilmente o problema terá resolução. Um exemplo trivial poderá ajudar-nos. Suponhamos o nosso corpo situado num certo sítio. Ele ocupa um certo espaço, possui uma massa e um volume, o espaço que ocupa não pode ser ocupado, em simultâneo, por outro corpo (seja vivo, seja inanimado), e todo um conjunto de outras características que o assemelham aos restantes corpos. Todavia, para além de tudo isto, o nosso corpo constitui um centro de orientação. A partir dele, avalio as distâncias; com ele, movo-me no espaço; graças a ele, sinto o que se encontra à minha volta; mais ainda, ele sente-se a si mesmo como um corpo em que tudo o que acabou de ser dito acontece. Estamos diante de fenómenos corporais ou de fenómenos mentais? O filósofo francês Maurice Merleau-Ponty, um dos grandes nomes da fenomenologia francesa da primeira metade do século xx, escreve a este propósito:

«Se estou de pé e tenho o cachimbo na minha mão fechada, a posição da mão não está determinada discursivamente pelo ângulo que faz com o meu antebraço, o meu antebraço com o meu braço, o meu braço com o meu tronco, o meu tronco, por fim, com o solo. Sei de um saber absoluto onde se encontra o meu cachimbo e, *por essa razão*, sei onde está a minha mão e onde está o meu corpo, tal como o primitivo no deserto está, de imediato, a cada instante orientado, sem ter que se lembrar e adicionar as distâncias percorridas e os ângulos de desvio desde que partiu.» (Merleau-Ponty, 1945: 116-117)

Além disso, regressando à hipótese do autocerebroscópio de Feigl, que mencionámos mais atrás, ela parece simplesmente desconhecer que não é o

## O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente

cérebro que vê, mas sim os olhos, que não é o cérebro que toca, mas sim o corpo (e, em particular, as mãos) e que, por conseguinte, qualquer imagem, de que pudéssemos dispor, do que acontece no cérebro quando vemos ou tocamos nada nos diz sobre a sensação real de ver ou de tocar, nem sobre o modo como o nosso corpo se insere na realidade que vê ou toca. Claro que Feigl não negaria que as suas mãos tocam nos objetos; mas esta sua experiência vivida não encontra lugar na explicação que fornece para a relação entre o corpo e a mente; a redução das sensações tácteis a estados físico-químicos do cérebro transforma-as em algo que nunca ninguém de facto experimentou. Ora, o que em tais momentos acontece não é um fenómeno de ordem neurológica, mas sim o que Merleau-Ponty chamava a presença do homem diante das coisas e a presença delas nele<sup>37</sup>.

### O corpo expressivo

Se considerarmos que o homem se caracteriza pela atividade expressiva e que é graças a ela que é reconhecido como homem pelos seus semelhantes, não encontraremos, no plano expressivo, qualquer razão para distinguir o plano físico (a existência sensível de um fenómeno: por exemplo, sons articulados pelo aparelho fonador, movimentos dos olhos, contração dos lábios, etc.) e o plano psíquico (ou seja, o significado espiritual associado a esse fenómeno: o sentido das palavras ao falar, o espanto ou o medo, por exemplo, nos movimentos oculares, a ira na contração dos lábios) e para instaurar, por conseguinte, um dualismo entre o corpo e a mente. De um ponto de vista fenomenológico – da experiência imediata de nós mesmos e dos outros –, os dois planos encontram-se relacionados. Mas, se transformarmos o físico e o psíquico em duas entidades separadas (ontologicamente distintas), coloca-se a questão de saber como podem coexistir numa mesma experiência e como é que uma age sobre a outra.

Vejamos alguns aspetos desta expressão que definimos como uma característica essencial dos seres humanos. Suponhamos que tenho uma dor de dentes. Esta dor é minha e não pode ser compartilhada por mais ninguém;

---

<sup>37</sup> Dizemos «nele» e não «diante dele». As coisas nunca se dão como um espetáculo a contemplar, mas sim como centros de uma ação possível – delas sobre nós e de nós sobre elas –, mesmo quando a relação com elas é de ordem exclusivamente visual.

mas, através das minhas expressões e atitudes, alguém pode deduzir que estou com uma dor de dentes. Da mesma forma, quando vejo alguém com expressões e atitudes semelhantes às que eu tenho quando me doem os dentes, posso concluir que tal pessoa tem dor de dentes, embora seja agora eu que não posso partilhar a sua dor. Claro que, em relação à dor de outra pessoa, posso apenas presumir que é verdadeira: eu não a sinto. Tal como acontece no teatro e no cinema com os atores, posso estar diante de alguém que finge uma dor que não tem.

Mas atenção a esta experiência. Eu não digo que a dor de dentes é a causa física da minha expressão, ou que a expressão do outro é causada fisicamente pela sua dor de dentes; a dor é uma totalidade que se manifesta por uma determinada sensação dolorosa e por uma certa expressão. A relação entre o corpo e a mente escapa a qualquer tipo de condicionamento causal, que se aplica apenas no caso de estarmos na presença de duas entidades separadas. A mente não toma conhecimento da dor para enviar ao corpo, de seguida, uma ordem para que se exprima de uma determinada maneira. Como esta relação especial se manifesta em cada um de nós e não temos acesso direto ao modo como ela se manifesta nos outros, Ortega afirma que «a vida de cada um» é uma realidade radical, caracterizada por uma inultrapassável solidão.

## Dois exemplos: o sentir e o recordar

Se fizermos uma simples descrição fenomenológica de vários aspetos da existência humana, vemos que há muitos fenómenos humanos de que qualquer conceção, seja de tipo monista (sendo este materialista ou não), seja de tipo dualista, dificilmente dá conta<sup>38</sup>. Vejamos dois desses aspetos.

---

<sup>38</sup> Autores como Hilary Putnam defendem que tanto o monismo materialista como o dualismo alma-corpo podem dar conta exatamente dos mesmos fenómenos e que, ambos, como hipóteses metafísicas, podem ser descartados das discussões de filosofia da mente. Putnam quer, provavelmente, escapar à tese de Feigl que referimos mais acima, argumentando que ela conduz a uma identificação entre estados mentais e estados cerebrais. Para Putnam, não são os estados cerebrais que estão na origem dos estados mentais, mas sim o que chama os «papéis causais» dos estados cerebrais. A tese do autor é a de que os estados mentais se caracterizam por uma certa organização funcional do cérebro, que tanto pode ser descrita em termos monistas como em termos dualistas (Putnam, 1975: 302). Claro que se pergunta, então, como é que, nesta hipótese, a distinção entre mente e cérebro mantém ainda a sua pertinência.

## O dualismo antropológico e a unidade entre o corpo e a mente

Em primeiro lugar, pensemos no significado que tem o fenómeno do tocar e do ser tocado. Dificilmente damos conta dele se o reduzirmos a um conjunto de mecanismos de natureza fisiológica, que estão na origem do sentido do tacto. As diferenças entre o tocar por afeto, por desejo, por ódio, ou por qualquer outro motivo, não se podem determinar, de um ponto de vista causal, a partir do sentido do tacto fisiologicamente interpretado. Há todo um campo de significações que acompanham o tocar, que remetem para a intenção de quem toca, para a coisa ou a pessoa que é tocada, para a situação que envolve as duas, etc., e que exige uma interpretação de outro tipo.

Algumas destas experiências podem dar a impressão de possuir um carácter mais «material» e outras um carácter mais «espiritual». Um violento encontro que nos faz perder o equilíbrio é totalmente diferente de um abraço onde se renova uma amizade. Será a partir da distinção entre material e espiritual que distinguiremos estas duas experiências? É certo que em ambas se manifestam fenómenos físicos e o abraço não é menos físico do que o encontro recebido; da mesma forma, em ambas se manifestam fenómenos de natureza espiritual: a irritação violenta contra quem me empurrou tem o mesmo carácter (embora de sinal oposto) que a satisfação motivada pelo abraço de um familiar ou amigo. Mas estas considerações estão muito longe de esgotar a natureza destes dois fenómenos, ou melhor, deixam escapar aquilo que se encontra na sua base. Se, nos dois casos referidos, se manifestam os acontecimentos descritos, é porque eu próprio sou de tal maneira constituído que posso ser exposto a este tipo de situações de facto (Merleau-Ponty, 1945: 107): a irritação, por exemplo, não se acrescenta ao desequilíbrio provocado por um encontro como um fenómeno espiritual ou mental adicionado a uma sensação física desagradável. A irritação não é senão o sentido que o referido fenómeno possui para mim. Algo de semelhante se dirá do fenómeno do abraço.

Um outro exemplo: o da memória. A recordação de um acontecimento depende da carga emocional ou afetiva que está ligada a ele. Isto implica, de um ponto de vista fisiológico, que exista uma colaboração entre certas zonas do córtex cerebral e zonas do sistema límbico (o hipotálamo, neste caso). Mas o conhecimento destes mecanismos não explica o significado que a recordação de um acontecimento tem para nós. Não se discute que a importância destes mecanismos é evidente: as patologias do sistema nervoso central mostram-nos que, sem ele, as funções cerebrais não se realizariam convenientemente.

Mas a memória implica, antes de mais, um tipo particular de ausência: a ausência do objeto, do acontecimento ou da pessoa, dos quais nos separam uma distância temporal ou espacial. A memória não é, convém sublinhar este aspeto, a contemplação de uma imagem «interior» referente a algo que não está diante de nós e que contemplamos como se fosse um quadro ou uma fotografia (Sokolowski, 2004: 76). A tentação de interpretar o significado da memória a partir da categoria de imagem é grande. Mas pensemos no seguinte: por que razão certas recordações podem incomodar tanto, provocar quase as mesmas reações (eventualmente as mesmas, em casos excepcionais) que provocou o acontecimento recordado no momento em que foi vivido? Seria uma imagem capaz de um tal poder<sup>39</sup>?

David Hume defendia que a diferença fundamental entre uma impressão e uma recordação consistia no grau de vivacidade. Enquanto a impressão supõe o objeto diante de mim e, por isso, é forte, a recordação, tida na ausência do objeto, é mais fraca. Esta tese é insustentável, de um ponto de vista fenomenológico. A força da impressão não depende da presença do objeto, pois podemos admitir que um objeto, no qual não se esteja particularmente interessado, possa não ocasionar uma impressão cuja força seja proporcional à intensidade do estímulo. Inclusive, duas impressões de igual intensidade podem ter uma força diferente, conforme o meu interesse em cada uma delas, ou a atenção que lhes preste. O que de facto distingue a impressão de qualquer outro tipo de ato é o facto de a fonte da impressão tocar diretamente o meu corpo. Hume tem razão, todavia, quando afirma que a impressão está na origem da ideia de existência (Hume, 1967: 84), pois, na realidade, exceto no caso de certas patologias do sistema nervoso periférico, o que não existe não pode ser a causa de uma impressão.

---

<sup>39</sup> Não negamos que por vezes possa ser capaz de tal. Mas não é enquanto imagem que tem esse poder. É, simplesmente, porque nos coloca de novo no campo da experiência vivida passada e nos faz sentir como se lá ainda estivéssemos.

## Capítulo VII

### **A experiência humana do mundo (1): a necessidade de orientação**

Que um mundo existe constitui, talvez, a crença mais bem arraigada na consciência de qualquer ser humano. Se os homens se podem interrogar, em certas circunstâncias, sobre a natureza do mundo em que vivem, ou sobre a natureza de algumas coisas (pessoas, animais, objetos) com que se deparam na sua experiência do mundo, o pano de fundo dessa interrogação é o próprio mundo e a sua existência indubitável. Ao analisarmos o problema do mundo no âmbito da antropologia filosófica, é desta crença que devemos partir. Com intenções diferentes, alguns filósofos colocaram, no ponto de partida do seu filosofar, ou a dúvida sobre a existência do mundo (foi o caso de René Descartes), ou a suspensão da crença na sua existência (foi, em parte, o caso de Edmund Husserl), para assim melhor ser analisada a relação que mantemos com ele. Este radicalismo da atitude filosófica – ao qual voltaremos um pouco mais adiante, para vermos que consequências podem daí decorrer para a antropologia – não tem de nos ocupar de momento. Todavia, Edmund Husserl alertou, em tempo, para a sua importância para um cabal esclarecimento da problemática antropológica. Referindo-se ao facto de a questão da validade da nossa crença de que existe um mundo não ter sido ainda cabalmente respondida, afirmou:

«Por conseguinte, permaneceu ela sem resposta, na minha vida anterior, perante a actividade da ciência. Mas ela não deve permanecer sem resposta. Devo colocá-la em questão, de forma alguma poderei começar uma ciência autêntica e autónoma sem a ter, de antemão, colocado na actividade de uma fundamentação, apodítica até às últimas consequências, que questiona e responde.»  
(Husserl, 1989: 170)

O nosso mundo é composto, fundamentalmente, por seres vivos (em primeiro lugar, por outros seres humanos) e por coisas – objetos naturais ou produzidos pela atividade do homem – que são corpos físicos, ou seja, existentes no espaço e no tempo. Claro que também posso dizer que existem conceitos matemáticos, ou valores morais, mas não é neste sentido que habitualmente usamos a palavra existência. Os corpos físicos são assim chamados porque chocam com o nosso próprio corpo, que é a coisa mais próxima de nós mesmos que existe. Pelo corpo, somos seres espaciais, com um determinado lugar: o corpo coloca-nos num determinado sítio e exclui-nos de outros sítios. Um aspeto convém desde já salientar: esta experiência que fazemos dos outros, das coisas e de nós mesmos tem um carácter geralmente concordante. Não só aquilo que experimentamos nos aparece sempre de uma mesma forma (ou pelo menos de uma forma muito semelhante, de modo a não termos dúvidas sobre o que se trata), mas também aparece aos outros – pelo menos assim o esperamos – tal como nos aparece a nós. O facto de esta concordância ser objetivamente confirmada não nos deve fazer esquecer a sua importância de um ponto de vista subjetivo. É ela que nos transmite a sensação que lidamos com um mundo fiável, com o qual «podemos contar», e com outros com que também «contamos» porque, como nós, experimentam a mesma sensação de fiabilidade. Edmund Husserl acentuou este facto da seguinte forma:

«Assim, eu, na qualidade de Ego, devo dirigir o olhar para a perturbante multiplicidade dos modos subjectivos de consciência, que, enquanto tais, correspondem sempre a um e o mesmo objecto neles consciente. Correspondência que se fica a dever à síntese de identidade, que na transição necessariamente surge: assim, por exemplo, as multiplicidades dos modos de aparecimento nos quais consiste o considerar perceptivo de uma coisa e pelos quais esta unidade, esta coisa, se torna conscientemente imanente.» (Husserl, 1989: 177)

Na abordagem da relação do homem com o mundo é frequente a desvalorização do papel do tacto e uma correspondente sobrevalorização do papel da visão, como se o mundo, antes de mais, se nos oferecesse como espetáculo. Um espetáculo que possui características incessantemente cambiantes, das quais pelo tacto não nos aperceberíamos com a mesma facilidade. Não espanta, por isso, que muitos filósofos interrogassem a verdade que pode conter

## A experiência humana do mundo (1): a necessidade de orientação

aquilo que muda permanentemente. Ora o tacto (o contacto com as coisas) é um fator estruturante do nosso mundo e tem mais importância do que a visão. É graças ao tacto que as coisas perdem o seu carácter fantasmático de meros fenómenos visuais. Se as ilusões perceptivas de carácter visual são muito mais frequentes do que as que têm a sua origem no tacto, é porque a visão, pondo-nos à distância das coisas, não nos revela o poder que temos sobre elas e o poder que elas têm sobre nós. No tacto, temos a relação entre dois corpos e já não, somente, como Ortega dizia, uma relação entre um corpo – o daquele que vê – e uma imagem, a coisa vista por ele.

### A necessidade de orientação

O corpo coloca-nos sempre num *aqui*. Eu posso mudar de lugar, mas seja qual for o lugar onde eu esteja esse lugar é o meu aqui. O meu aqui e o aqui de outro homem não são interpenetráveis. Por isso, a perspectiva que ele tem do mundo é sempre diferente da minha. Como Ortega y Gasset afirmava, o facto de o mundo só se dar em perspectiva constitui uma lei estrutural sua. Este mundo, com a sua diferença entre os «aqui», não é o mundo da física: este é um mundo sem perspectiva, uma pura construção nossa, para efeitos de domínio sobre o único mundo efetivo, que é aquele em que vivemos. Percebe-se, todavia, que a tentativa de substituição deste nosso mundo efetivo pelo mundo da física possa ter constituído uma tentação para alguns filósofos. De facto, um mundo puramente objetivo, destituído de qualquer referência a um sujeito que o experimenta e que traduz tal experiência na linguagem sempre imprecisa de todos os dias, parece revestido daquela firmeza e estabilidade sem a qual é impossível qualquer empreendimento de carácter técnico. Todavia, o sentido primeiro de firmeza e estabilidade vem da experiência do mundo subjetivo. Vejamos como Husserl nos apresenta esta questão:

«Encontro-me sobre o “corpo da Terra”, no quarto, na rua. Pressuposto: [existe] um mundo da percepção, repousando de forma relativamente normal, fixo. Aí, coisas singulares podem aparecer e desaparecer, mudar desta ou daquela maneira, mas no meio de coisas identificáveis, apresentando-se do mesmo modo nos mesmos lugares, em constelação normal e, em conjunto, em unidade concreta normal [...]» (Husserl, 2008: 152)

Permanência e alteração supõem um mundo estável, aquele em que assemntam as nossas primeiras experiências e na base do qual o movimento e a mudança fazem sentido. Se é por sermos um sujeito que habita um corpo que temos um «aqui», é pela mesma razão que há para nós um «ali», a cuja distância nos situamos. Quando começamos a medir as distâncias – sem ser da forma objetiva que acontece quando fazemos matemática ou física, ou quando uma necessidade pragmática de qualquer ordem a tal nos obriga, por exemplo, a planificação de uma viagem – fazemo-lo a partir de um «ponto zero»: é aí que colocamos o nosso corpo. Como este ponto zero não pode ser abandonado (não podemos saltar para fora do corpo), o mundo dá-se-nos sempre em perspetiva. Mas esta perspetiva não significa, forçosamente, que estamos condenados a uma visão parcial das coisas. Não só podemos multiplicar as nossas perspetivas sobre a mesma coisa, como, também, as perspetivas dos outros vêm em auxílio da nossa, confirmando-a ou corrigindo-a.

O facto de as coisas se encontrarem sempre à distância está na origem da necessidade de orientação. À distância significa, sempre, longe ou perto. Mas, entre as coisas que estão perto, é possível também estabelecer uma distinção essencial; umas podem servir-nos e outras não, umas podem ser mais adequadas e outras menos adequadas para a tarefa que estamos a realizar. De certo modo, restabelecem-se as noções de distância e de proximidade, mas agora com outro sentido. Aquelas coisas das quais dizemos «não nos servem» encontram-se como que à distância. Mas o que dissemos sobre as dimensões espaciais da nossa práxis mundana aplica-se ainda às suas dimensões temporais. Elas comportam, igualmente, as características da proximidade e da distância. Ora, se a dimensão espacial da proximidade remete para a nossa existência corporal, pois depende do lugar em que nos encontramos e dos movimentos que, a partir dele, podemos realizar, encontramos na dimensão temporal uma idêntica referência ao corpo, mas agora como corpo que envelhece. Seja como for, estas análises parecem confirmar a tese de Edmund Husserl segundo a qual o nosso corpo somático constitui o objeto imediato da práxis mundana (Husserl, 2008: 146).

As coisas têm um ser para nós: ou nos servem de instrumentos ou constituem um estorvo. A primeira experiência que fazemos das coisas não é como substâncias inertes, mas sim como coisas que nos servem para alguma coisa. Em consequência, o nosso mundo organiza-se em campos pragmáticos. Cada campo pragmático é normalmente constituído por coisas inquestionáveis:

sabemos o que são e para o que servem. O mundo começa, então, por ser um mundo com que nós contamos (*fragloss gegeben*, como diz o filósofo e sociólogo Alfred Schütz), ou seja, composto por coisas que sabemos para o que servem.

### O mundo humano e o mundo físico

Este nosso mundo pragmático é diferente do mundo de que nos falam as ciências físico-matemáticas. Vivemos num mundo pragmático, ao passo que o mundo físico só pode ser imaginado ou pensado. Um mundo inteiramente físico seria um mundo inteiramente determinado pela ciência. A relação pragmática do homem com o seu mundo não pode ser descrita em termos fiscalistas, ou seja, tendo por base a linguagem da física: só pode ser descrita em termos de cultura humana, das várias maneiras como, em cada época, o homem lida com as coisas, em função do seu significado simbólico. Esta relação com o mundo também não depende do conhecimento que possamos ter do funcionamento do nosso cérebro:

1. O facto de podermos saber cada vez melhor como é que o nosso cérebro funciona não modifica as nossas decisões pragmáticas, tal como as decisões que se tomavam antes dos conhecimentos atualmente disponíveis sobre o assunto não eram o fruto da nossa ignorância.
2. O que podemos dizer a este respeito é que sabemos que certas decisões pragmáticas são acompanhadas por certos estados do nosso cérebro. Um eventual conhecimento desses estados antes da decisão tomada seria apenas um elemento a mais a ter em conta na hora de decidir.

A tendência para explicar as nossas decisões a partir dos estados do cérebro, os quais, por sua vez, são apenas uma parcela do estado global do mundo num dado momento, pode ser explicado com alguma facilidade. Aqueles estados – tal como, aliás, este último – encadeiam-se segundo uma legalidade que é possível determinar com alguma exatidão. Mas aquelas decisões não. É claro que existe uma certa tipologia<sup>40</sup> que é possível determinar, bem como

---

<sup>40</sup> Os conceitos de «tipologia» e de «tipo» são de uma enorme riqueza e de grande importância para a constituição, não só de uma fenomenologia das ciências sociais, mas também de uma antropologia filosófica de cariz fenomenológico. Aqui fazemos um uso muito geral destes dois

é possível admitir que a maioria dos nossos comportamentos se adequarão a ela; é possível estabelecer (e existem muitos saberes que se baseiam nisto) que, em circunstâncias normais, o comportamento mais adequado – ou mais racional, se quisermos – é um e não outro e basear nisto as nossas expectativas relativamente ao que alguém irá fazer. Uma análise fenomenológica do ser-no-mundo quotidiano tem aqui o seu ponto de partida. Existem certas estruturas gerais, ou padrões, que é possível determinar com relativa segurança (Wild, 1959: 278). Mas o grande número de variáveis a ter em conta e, acima de tudo, a sua complexidade, não permitem o mesmo tipo de evidência que o que se encontra nas ciências físico-matemáticas.

## **As relações entre as pessoas e o mundo comum**

Entre duas pessoas, o coexistir, diz Ortega, reveste a forma de um entre-existir. Isto significa que não estamos em presença de duas ou mais coisas, em presença de uma pessoa e de uma coisa (que não coexistem), mas sim de duas pessoas, ou, pelo menos, de uma pessoa e de um animal. Entre-existir significa que eu sou para uma pessoa e ela é para mim. Posso agir sobre ela, mas tenho de contar com a sua reação. E esta relação que tenho com ela já não é exclusivamente pragmática, como acontece com as coisas.

O mundo deixa-nos alerta de uma maneira particular quando introduzimos o problema da existência dos outros homens. Deparamos agora com alguém que tem uma opinião sobre nós. O que há aqui de paradoxal nesta experiência do outro é que dos outros vemos apenas aquilo que é externo, mas, através dessa exterioridade, suspeitamos a existência de uma interioridade; ou seja, suspeitamos uma semelhança connosco. (Com os animais já, em parte, isso acontece: podemos adivinhar uma interioridade sempre que o animal prepara uma resposta à nossa ação em direção a ele: num cão, por exemplo, o abanar a cauda, ou o erguer das orelhas, já são significativos de uma resposta.)

A realidade das outras pessoas é apenas presumida. Husserl e Ortega encontram-se, quanto a este ponto, de acordo, apesar de notórias diferenças nas respetivas teorias sobre a intersubjetividade. Já vimos que só temos

---

conceitos, mas voltaremos a eles mais adiante, no Capítulo 13, fornecendo, então, explicações mais detalhadas sobre o seu significado.

## A experiência humana do mundo (1): a necessidade de orientação

experiência direta da nossa própria vida; foi o que resultou da análise, que fizemos anteriormente, da experiência de uma dor de dentes. Vimos que não vivemos «por dentro» a dor de dentes do outro, mesmo que a sua expressão nos faça adivinhar que ele tem uma dor e sintamos empatia por ele. Ora, tendo uma experiência direta apenas de nós mesmos, muitas vezes também não nos damos conta da nossa vida autêntica:

1. Vivemos no meio de realidades presumidas (mesmo que haja boas razões para as presumir) e não centrados em nós mesmos. Muitas das coisas que dizemos serem verdadeiras são coisas de que ouvimos falar, ou que lemos que existem em algum sítio.
2. Quando damos conta disto, retiramo-nos da realidade para começar a pensar no que ela é e como ela é.

Este retirarmo-nos dá-nos uma maior clareza sobre a natureza do mundo em que vivemos. 1) Verificamos que as coisas não se dão de uma só vez e que precisamos de multiplicar os pontos de vista para saber o que elas são; 2) aprendemos a distinguir as coisas das pessoas: estas reagem às nossas ações ou podem colaborar connosco (há reciprocidade); as coisas são inertes. 3) o mundo é sempre um mundo onde já estamos inseridos, que nos precede, e entramos em contacto com ele através da linguagem, que traz até nós a cultura própria desse mundo; ou seja, começamos a ver o mundo através de ideias recebidas, tais como os valores dos nossos pais, a sua religião, etc.; 4) aprendemos que os outros podem ver as coisas aproximadamente do mesmo modo que nós as vemos (apesar das diferenças de perspectiva) e que, portanto, nós e os outros partilhamos um mundo comum.

Husserl sublinhou fortemente este último aspeto. Dizer que temos um mundo em comum – que, por conseguinte, há um entendimento possível – significa dizer-se que partilhamos um mesmo sistema de orientações, apesar de as formas de orientação poderem variar de um indivíduo para outro (Husserl, 2008: 147). O que para mim está perto poderá, para o outro, estar longe; aquilo que vejo ao meu lado direito poderá outra pessoa vê-lo ao seu lado esquerdo. Se me movo da direita para a esquerda para alcançar um objeto, outra pessoa poderá ter de se deslocar da esquerda para a direita para o mesmo efeito.

## Capítulo VIII

### A experiência humana do mundo (2): pessoas e coisas

#### A vida como solidão

Saber o que é o mundo não é apenas um problema teórico, mas também um problema prático. Tem a ver com a nossa situação no mundo, que Ortega, em *El Hombre y la Gente*, chama de «náufragos». Tendo em conta os propósitos da sua obra, é compreensível que Ortega restrinja a sua investigação ao mundo social, mas a situação de náufragos a que se refere aplicar-se-á, certamente, à nossa condição de seres mundanos e é de inegável valor para uma investigação no âmbito da antropologia filosófica. O mundo não foi feito para nós e, independentemente do momento da nossa chegada, de ela ter sido desejada e a nossa entrada bem acolhida, no mundo começamos sempre por ser estranhos.

A vida humana, como diz Ortega nesta obra, apresenta quatro características fundamentais, e uma vida que não as possua não será uma vida humana (Ortega, 2010: 173): 1) é a minha vida; 2) na vida, tenho sempre que fazer; 3) perante as possibilidades que a vida me oferece, tenho de escolher; 4) a vida é intransferível; sou responsável por mim mesmo. Resulta daqui uma consequência importante, embora à primeira vista estranha: só é autenticamente humano aquilo que eu faço por minha iniciativa, aquilo que tem sentido para mim. De onde se retira a conclusão de que a vida social – a vida que nos acontece enquanto vivemos com os outros – não é uma vida autenticamente humana, pois nela nem tudo o que fazemos (talvez mesmo a grande maioria das coisas que fazemos), não parte da nossa iniciativa pessoal. A vida social comporta uma percentagem significativa de anonimato. Martin Heidegger falava, em *Ser e Tempo*, de *das Man* como uma característica própria do «ser si mesmo»

## A experiência humana do mundo (2): pessoas e coisas

quotidiano (Heidegger, 1986: 126). Sendo uma expressão de tradução difícil para português, podemos fazê-la corresponder a certos casos do uso do nosso pronome pessoal reflexo «se». Em que condições nos comportamos como *das Man*, ou seja, como toda a gente? Quando, por exemplo, fazemos o que se faz, ou dizemos o que se diz. Mas há uma segunda consequência importante, que resulta do carácter intransferível da vida, referido acima: a vida, diz Ortega, é essencialmente solidão; as minhas dores são minhas, tal como os meus pensamentos são meus, exceto se repetir mecanicamente aquilo que outros já pensaram (Ortega, 2010: 174)<sup>41</sup>.

Na compreensão da vida humana há que ter em conta duas coisas, ou dois termos primários: 1) a circunstância; 2) o homem que vive. Perante isto, há duas atitudes filosóficas possíveis. A do idealismo (cujo modelo é Descartes), que reduz a vida ao homem que vive e este ao pensamento, o mundo transformando-se, em consequência, em mundo ideado; e a do realismo (cujo modelo é Aristóteles), para o qual a primeira realidade é a das coisas e da combinação entre as coisas, e que reduz o homem a uma coisa entre coisas, ou a um simples ser vivo entre outros seres vivos, e não explica por que razão tem pensamento (Ortega, 2010: 174)<sup>42</sup>. É este tipo de crítica que encontramos também em Husserl ou Heidegger e que, num como no outro, se traduz na escolha do termo de que se servem preferencialmente para designar o homem: pessoa, no caso do primeiro, *Dasein*, no caso do segundo. O próprio Max Scheler dirá que o homem não se pode explicar a partir da vida, mas sim, somente, a partir de um princípio oposto a ela. Por esta razão, como referimos no Capítulo 2, Ortega lamenta a confusão que se estabeleceu relativamente aos significados dos termos *Bios* e *Zoé*.

---

<sup>41</sup> Ortega oferece-nos um exemplo do que está a tentar comprovar que merece que nele nos detenhamos por um instante. Diz (2010: 174) que  $2 + 2$  só são verdadeiramente 4 quando me detenho um instante para pensá-lo. De facto, Ortega tem razão se quer dizer que posso realizar operações aritméticas simples, motivado por interesses pragmáticos, sem ter a preocupação em demonstrar as leis da aritmética que validam os seus resultados. Na verdade, só quando me encontro na atitude do matemático (no que Husserl chamaria a *Einstellung* que é própria dele) é que tenho tal preocupação. E quando a tenho, quando estou na posse da demonstração de que  $2 + 2 = 4$ , esta verdade passa a ser também um pensamento meu.

<sup>42</sup> Encontramos aqui um tema caro a Ortega, cuja formulação primeira – num âmbito gnosiológico e não antropológico – podemos encontrar num pequeno ensaio de 1913 intitulado «Sensación, construcción, intuición». Tanto a filosofia antiga, que parte da realidade como se esta fosse independente do sujeito, como a filosofia moderna, que afirma a construção da realidade por esse mesmo sujeito, são incapazes de compreender a realidade radical da vida humana.

Regressemos ao nosso tema: homem e o mundo são igualmente reais. Com esta afirmação, ultrapassamos a disputa entre idealismo e realismo (Ortega, 2010: 175). O mundo é uma imensa realidade pragmática, um conjunto de assuntos ou importâncias nas quais o homem se encontra enredado. Daí deve dizer que, antes de haver para nós coisas, há, em primeiro lugar, importâncias (*pragma*) (2010: 175). Por comodidade, podemos continuar a chamá-lhes coisas – e fá-lo-emos algumas vezes ao longo deste capítulo –, desde que não esqueçamos o seu lado «pragmático».

O nosso encontro com as coisas acontece segundo uma estrutura e um conteúdo: 1) as coisas dão-se em perspectiva; não tenho delas a evidência radical que posso ter de mim mesmo; 2) conjuntamente com o que é apresentado, temos o copresente; 3) há algo que rodeia o copresente e com esse algo estamos igualmente habituados a contar. Esse algo, todavia, está para nós apenas em potência. Um exemplo frequentemente utilizado por Ortega pode ajudar-nos a entender a relação entre o presente e o copresente. Quando vejo uma laranja com casca, não vejo, ao mesmo tempo, a sua polpa. Note-se, no entanto, que não se trata de uma deficiência do meu olhar, pois faz parte da natureza da própria laranja, estando inteira, não me poder mostrar, em simultâneo, a casca e a polpa. No entanto, posso afirmar que a polpa está copresente, ao ver a casca; a casca, visível, remete para ela, por agora invisível, e poderei vê-la, no futuro, num novo ato intencional.

Na base do que acabou de ser dito nos pontos 1), 2) e 3) (Ortega, em *El Hombre y la Gente*, chama-lhes a primeira lei estrutural do mundo) podemos fazer a seguinte observação: quando temos a nossa atenção focada numa certa coisa, podemos deslocá-la para qualquer outra coisa que a rodeie, para o seu horizonte à vista – é o que Ortega chama a porção patente do mundo (Ortega, 2010: 179); no exterior deste, temos o mundo latente. Verificamos, assim, que nada existe isolado. Isto constitui a segunda lei estrutural do mundo. Ortega designa por horizonte o que separa o patente do latente.

Uma questão importante é a de saber que coisas são essas com que deparamos, ou que dizemos que estão patentes. Ortega pretende concluir a falta de verdade das filosofias chamadas realistas. Segundo estas, o que vemos, tocamos, ouvimos, etc., são coisas sensíveis, coisas que existiriam independentemente de nós e que seriam, sem nós, aquilo que são quando se nos tornam patentes. Na verdade, é apenas evidente que existem certas qualidades (dureza, rudeza, cheiro, cor, etc.). É delas que inferimos que existem coisas, mas esta

inferência já não é uma experiência primária. Dessas qualidades que se encontram no nosso entorno, dizemos ainda que temos um conhecimento graças aos nossos órgãos dos sentidos. Mas isto é apenas uma hipótese (pois depende de uma teoria psicofisiológica), mesmo que provável. O que é unicamente certo é que tais qualidades existem. A sua presença ou a sua falta têm uma importância vital, pois servem para a nossa orientação (Ortega, 2010: 180).

### Os campos pragmáticos

Sentimos o mundo como regionalizado e cada coisa como pertencendo a uma dada região (Ortega, 2010: 183). Mesmo os objetos espirituais, que já não pertencem à experiência primária da vida, têm de ser localizados. (É assim que o céu é representado, no cristianismo, como a «região» das alturas.) Esta é uma característica fundamental dos seres humanos; enquanto seres que habitam um corpo e podem ser objeto de uma localização espacial e temporal, necessitam de espacializar e temporalizar para tornar compreensível o que não é da ordem do espaço e do tempo.

Ora as coisas não têm um ser em si e por si; falar dele é falar daquilo que não é patente nem nunca o será, por conseguinte, algo a que não corresponde nenhuma experiência. As coisas, diz Ortega, têm um «ser para...» (Ortega, 2010: 185). Esta definição parece ter algumas semelhanças com a designação de *Zuhanden*, que Heidegger aplica em *Ser e Tempo* aos entes intramundanos. Mas as semelhanças, embora reais, são acompanhadas por diferenças várias. Diz Ortega que este facto do «ser para...» explica que quando nos pedem a definição de uma coisa, ou seja, o seu conceito, muitas vezes damos a resposta simulando os movimentos que faríamos se estivéssemos a usá-la. O conceito, em que explicamos a mesma coisa com palavras, é uma cena vital (Ortega, 2010: 186). Isto quer dizer que o ser das coisas – aquilo que elas são –, se pusermos o homem de parte, é algo tão problemático quanto o mundo da ciência<sup>43</sup>.

---

<sup>43</sup> Refira-se, apenas, que esta comparação não se encontra no texto de *El Hombre y la Gente* que Ortega preparava para publicação à data da sua morte. Ela encontra-se num texto que, na Fundação Ortega y Gasset, tem a cota B – 171/2 e que foi incluído em algumas edições póstumas de *El Hombre y la Gente*. Cf. (Ortega, 2010: 489) a nota dos editores das *Obras Completas* a este propósito.

Quando pensamos neste ser das coisas (elas «servem para...»), temos de pensar no homem, como sendo a sua última finalidade. Trata-se de uma ideia que encontramos também em Martin Heidegger, que falava, em *Ser e Tempo*, de uma *Bewandtnissganzheit*: de uma «totalidade de conformidade» das coisas umas em relação às outras e de todas elas com o projeto humano em função do qual existem. Em Husserl é também possível encontrar variadas referências a esta problemática, a qual constitui uma das características mais salientes da abordagem fenomenológica do tema do mundo. Num manuscrito de 1933, intitulado pelos editores «Mundo próximo – mundo distante. A abertura do mundo circundante próximo» (Husserl, 2008: 175-178), Husserl salienta o facto de o mundo que nos é próximo ser constituído por um conjunto de objetos e coisas que se caracterizam pela sua fiabilidade e de cujo manejo habitual resulta uma tipologia do seu aparecimento futuro. Assim, por exemplo, a criança que observa a rua que vê da janela da sua casa aprende, saindo de casa, que ela a conduz a outros lugares e que, à medida que a for percorrendo, encontrará outras ruas e outras casas; ao fim de algum tempo, o traçado das ruas da cidade onde vive não lhe causará surpresa e, ao passar por uma rua desconhecida, sentirá, ainda assim, um sentimento de não estar a percorrer algo inteiramente novo. Ortega acrescenta a isto uma ideia que nos parece igualmente importante (2010: 186): partindo de uma mesma coisa, podemos chegar a finalidades diferentes. Assim – exemplifica –, o enxofre serve para fabricar a pólvora, que, por sua vez, carrega as espingardas que tanto servem para fazer a guerra como para caçar; mas a mesma pólvora, em vez de servir para espingardas, pode servir para fazer os foguetes que se lançam nas festividades populares.

Atingimos, assim, o quarto nível estrutural do mundo: ele é constituído por campos pragmáticos. No exemplo anterior, vimos três. A guerra, a caça, as festas (Ortega, 2010: 187). Nestes campos pragmáticos, as coisas entrecamam-se e chocam comigo. Estamos numa situação de puro dinamismo<sup>44</sup>. Os

---

<sup>44</sup> A noção de campo pragmático, em Ortega, parece-nos estar muito próxima da noção de «campo de consciência», elaborada pelo fenomenólogo Aron Gurwitsch. Podemos assinalar uma diferença fundamental, que tem a ver com o facto de Gurwitsch elaborar esta noção na base de uma teoria da percepção, ao passo que Ortega fala de campo pragmático no contexto da experiência do mundo da vida, em que os atos perceptivos se entrelaçam com os emotivos e os volitivos. O que Ortega quer, no fundo, pôr em evidência é que os campos de consciência se podem recortar de acordo com interesses de vária ordem, que não dizem apenas respeito à percepção do objeto. Mas, como nota Spiegelberg (1975: 262), esta noção de Gurwitsch pode ser convenientemente

campos pragmáticos podem indicar direções diferentes da nossa vida – como Ortega exemplifica recorrendo a dois romances de Marcel Proust, *Du Côté de Chez Swann* e *Le Côté de Guermantes* – ou, como também diz, dois quadrantes do nosso mundo unitário (Ortega, 2010: 188-189). Mas, ao proceder deste modo, o que fizemos foi apenas analisar a sua estrutura formal: o conteúdo concreto de cada um desses quadrantes depende da vida de cada um. Ora este mundo, cuja estrutura formal investigamos, sendo o mundo da nossa vida, não é um mundo físico. As direções que nele traçamos, ou que as circunstâncias da nossa vida nos levam a nele traçar, não se confundem com o espaço da física-matemática, nem, menos ainda, com o espaço abstrato da geometria. Não vivemos no mundo da física ou da geometria; apenas o imaginamos e investigamos (Ortega, 2010: 189).

### Surgem os outros

Passamos agora a investigar a relação que temos com as coisas que encontramos nos nossos campos pragmáticos. A primeira distinção que devemos fazer é entre a relação que temos com os objetos (por exemplo, uma pedra) e a relação que temos com as pessoas. No primeiro caso, à nossa ação não corresponde, por parte da pedra, uma ação sobre nós (Ortega, 2010: 190); quando agimos sobre a pedra produzimos nela, mecanicamente, certos efeitos. Mas num outro caso, que pode não ser ainda o das pessoas, mas que é o do animal, a nossa ação sobre ele tem de contar com a expectativa dele sobre o que lhe podemos fazer e com a sua reação. É como se a ação, partindo de mim em direção ao animal, devesse voltar a mim para antecipar a resposta dele (Ortega, 2010: 191).

A diferença referida pode ver-se de outro modo. Seria errado dizer que «eu e a pedra somos dois», uma vez que entre mim e ela não existe comunidade: ela é para mim, mas eu não sou para ela<sup>45</sup>. Mas já podemos dizer «eu e

---

alargada quanto ao seu âmbito; é neste sentido que nos parece possível aproximá-la do campo pragmático de Ortega.

<sup>45</sup> Estas distinções, ainda assim, ao que nos parece, bem mais matizadas do que algumas que encontramos em Martin Heidegger, por exemplo, talvez necessitem ainda de alguma afinção. Eu e um livro somos dois? Um livro não é uma pedra, através dele uma outra subjetividade dirige-se-me, eu não sou indiferente à leitura que dele fiz, posso trazê-lo comigo para reler certas passagens que sobremaneira apreciei, posso aconselhar a alguém a sua leitura e verificar se com-

o animal somos dois», uma vez que ele é para mim e eu sou para ele. Claro que eu, para ele, sou apenas mais um animal. Quer dizer: ele não reconhece a minha humanidade enquanto tal (Ortega, 2010: 191). Todavia, ao invés do que acontecia no caso da pedra, podemos agora dizer que o homem e o animal co-existem ou inter-existem. A coexistência é um repertório de atos, em que uns respondem aos outros. Entre homem e animal esse repertório é, certamente, limitado, mas instaura já uma primeira forma de socialidade (Ortega, 2010: 192).

Passa-se algo de completamente diferente quando estamos na presença de outro homem. As pedras e os animais eram a natureza («o campo»). Agora aparece-nos alguém com cujas reações temos de contar de um modo especial. O outro homem põe-nos alerta. De acordo com a expressão de Nietzsche, trata-se de alguém que tem opiniões sobre nós (Ortega, 2010: 193)<sup>46</sup>.

Mas o corpo do outro torna-nos presente algo que, por definição, é invisível: uma intimidade. Trata-se de algo que sabemos o que é porque o experimentamos em nós mesmos, que só em nós mesmos podemos conhecer diretamente. Isto começamo-lo a experimentar com o animal; já ele nos responde a partir de um certo interior que há nele (Ortega, 2010: 194). Podemos utilizar aqui novamente o conceito de co-presença: a intimidade do outro é algo que experimentamos como co-presente à aparição do seu corpo. Mas trata-se de uma forma especial de co-presença. No exemplo da laranja, que

---

partilha ou não a opinião que tenho dele, etc. Sobre estes tópicos, cf. Mohanty (2011: 342).

<sup>46</sup> Ortega desenvolve uma teoria do outro como «perigo», que tem algumas semelhanças com o pensamento de Sartre, que afirmava, como é do conhecimento geral: «l'enfer c'est les autres». Há algumas diferenças entre os dois autores, pois Sartre valoriza, acima de tudo, a experiência do olhar do outro sobre mim e a minha interiorização do que esse olhar para mim significa. Ortega acentua a dificuldade em interpretar a expressão do outro e em determinar se as suas intenções me são ou não favoráveis. No seguimento, Ortega desenvolverá uma curiosa teoria do cumprimento (ou, como poderíamos também dizer, dos rituais de saudação): na verdade, mais do que cumprimentar ou saudar, trata-se de neutralizar uma possível ação negativa do outro sobre mim. Mas outros autores, que igualmente se reclamam da fenomenologia, como é o caso de Emmanuel Lévinas, veem a relação com o outro sob um ângulo completamente distinto. Para Lévinas, o olhar do outro, onde se exprime a significação da sua alteridade, é um pedido de auxílio. Continua a fazer falta uma teoria fenomenológica do olhar, de que já Ortega se lamentava em *El Hombre y la Gente*. Provavelmente, nenhuma destas três posições se excluem e na relação concreta entre os olhares encontraremos provavelmente, em cada ser humano, a possibilidade de uma delas, ou até mesmo a possibilidade de alguma se transformar em uma das outras duas.

mencionámos atrás, as partes atualmente não visíveis da laranja poderiam sê-lo mais tarde. Mas a intimidade do outro é algo que ficará sempre invisível. Apenas a expressividade do seu corpo vai mostrando que essa intimidade está lá (Ortega, 2010: 194-195).

### A experiência da alteridade. Algumas dificuldades

Se a escolha de Schütz e Ortega, para as reflexões que se seguem, significa que elas se situam no âmbito da fenomenologia, não pretendemos ocultar as diferenças várias que separam estes dois autores. E embora não as posamos aqui desenvolver com o pormenor que elas merecem, teremos, ainda assim, de as mencionar muito brevemente. Mas começaremos por referir algumas semelhanças nos pontos de vista, pois elas são, afinal, o que justifica que procedamos a esta aproximação entre o pensamento dos dois autores.

Em primeiro lugar, Schütz e Ortega parecem colocar reservas de carácter idêntico ao projeto husserliano, na 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana, de fornecer uma fundamentação filosófica para a existência de uma comunidade de sujeitos transcendentais (a comunidade das mónadas<sup>47</sup>, como Husserl também lhe chama). Ambos se limitam a oferecer uma descrição das comunidades empíricas de sujeitos que vivem na atitude natural. O ponto de Schütz (e também o de Ortega) parece ser que uma comunidade de sujeitos transcendentais – quer dizer, de sujeitos empenhados na constituição do sentido do mundo comum – supõe sempre uma prévia experiência de uma comunidade de sujeitos empíricos já ligados por relações de carácter intersubjetivo.

A raiz das dificuldades que Schütz e Ortega encontram no texto de Husserl está no facto de a situação ser aqui inversa daquela com que deparamos no processo de constituição dos objetos. De facto, neste último caso, o processo de constituição pode iniciar-se solipsisticamente. É sempre no interior do meu fluxo de vida consciente e das suas estruturas temporais, no campo das minhas perceções possíveis como sujeito percipiente (Husserl, 1950: 372), que tal processo acontece pela primeira vez. O processo inicia-se *como se* os outros não existissem e só num segundo momento se passa à constituição do objeto idêntico para uma pluralidade de sujeitos (Schütz, 1975: 52). De

---

<sup>47</sup> No Capítulo 16 voltaremos à questão da pertinência do emprego do conceito de mónada.

facto, este mundo para todos, onde o objeto é um objeto idêntico «para todos nós», começa por ser, em primeiro lugar, «o meu mundo» transcendentalmente reduzido.

Ora, para ser possível a constituição de uma comunidade de sujeitos transcendentais é necessário que algo possa ser constituído por mim como sendo também constituinte (e, portanto, como constituindo-me), ou seja, como sendo uma subjetividade alheia. (Na linguagem de Ortega, diríamos: como realidade radical, semelhante à que eu próprio sou.) Mas de onde pode vir a ideia de que existe uma comunidade de sujeitos a constituir, senão da experiência fáctica de comunidades fácticas? Podemos ver como em Husserl, este processo de constituição de uma comunidade de sujeitos transcendentais é extremamente retorcido. Para que a análise fenomenológica – como é exigido – seja isenta de pressupostos, Husserl propõe que afastemos do nosso campo de experiência tudo o que possa remeter para o preconceito não fundamentado da presença de um *alter ego*, partilhando um mundo comigo. Assim, não deverei, no campo da consciência reduzida à sua vida subjetiva, admitir a existência, por exemplo, do *Fausto* de Goethe. O *Fausto*, enquanto noema, remeteria para um *alter ego* que o criou, sem que tal *alter ego* tenha já apresentado, fenomenologicamente, os seus títulos de legitimidade; em nenhuma experiência originária ele foi ainda doado, irrompendo no campo da consciência reduzida como uma facticidade em bruto (a de alguém que escreveu a obra chamada *Fausto*), uma facticidade que ela não saberia ainda como admitir. Por isso, será necessário a Husserl seguir um outro caminho: deverei «afastar» tudo o que, no meu campo de experiência, remete para a possibilidade de um *alter ego* e de um mundo que fosse constituído por «nós» – na linguagem técnica da 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana, chama-se a isto realizar uma «segunda *epoché*» (Husserl, 1950a: 124)<sup>48</sup> –, para ver se, mesmo assim, naquilo que Husserl

---

<sup>48</sup> A possibilidade de realizar esta segunda época envolve, segundo Schütz, várias dificuldades, que aqui não irei expor. [Sobre este assunto, ver Schütz (1975: 58-61).] Talvez a principal seja a dificuldade n.º 4, à qual vale a pena fazer uma curta referência. Recordemos que a realização da segunda *epoché* envolve uma distinção entre o que pertence propriamente ao ego (a minha esfera de pertença, como lhe chama Husserl) e o que não lhe pertence, pois resulta da atividade constituinte de outros egos (tal como o *Fausto* de Goethe, mencionado acima). Mas muitas das nossas experiências do que não pertence propriamente ao ego são instituídas na atitude natural – ou seja, antes da primeira *epoché* – como «produtos», quer dizer, correlatos da atividade intencional, de outras subjetividades e recebendo dessa atividade o seu sentido. Todos os correlatos daquelas experiências nossas conservam este índice de «experiência de algo que não é meu» após a primeira *epoché*. Por que razão será necessária uma segunda *epoché* para que o venham a adquirir?

chama «a minha natureza primordial», um *alter ego* pode ser objeto de algum tipo de doação. Fecho para já o parêntesis, que voltarei a reabrir mais adiante.

Regressando à relação entre Schütz e Ortega, diríamos que existe uma segunda semelhança, na medida em que ambos pretendem captar o *eidos* dessas comunidades fácticas que mencionei, ou seja, em termos fenomenológicos, a sua estrutura invariante. Tais comunidades têm por base a intersubjetividade enquanto categoria ontológica fundamental do ser do homem (Schütz, 1959: 363), a que acedo sem uma prévia redução transcendental.

Uma terceira semelhança reside no facto de ambos recusarem também a definição husserliana das instituições sociais como comunidades intersubjetivas de nível superior, pretendendo salvaguardar a especificidade do social relativamente às relações intersubjetivas.

Estas semelhanças são muito importantes e será nelas, sobretudo, que nos apoiaremos nas páginas que se seguem. Já relativamente às diferenças, julgamos que se devem procurar na base do projeto de ontologia social que é próprio de cada um dos autores: a preocupação de Schütz é a de fornecer uma base fenomenológica para uma sociologia compreensiva ao estilo de Max Weber, ao passo que a ontologia social de Ortega se inscreve no quadro mais geral da sua tese sobre a vida como realidade radical e, também, agora de um ponto de vista histórico-cultural, sobre a crise da modernidade. Para abordar de forma exaustiva a ontologia social de Ortega teríamos de ter em conta as influências de Max Scheler e de Martin Heidegger, o que aqui não terá cabimento. Convém, no entanto, dizer que algumas das ideias de Ortega sobre este assunto têm origem numa fase do seu pensamento anterior ao seu conhecimento destes dois autores.

Mas há uma diferença entre Schütz e Ortega, não menos importante do que a que referimos, e que não poderemos deixar de mencionar, embora ela mereça um desenvolvimento que aqui não poderá ser feito. Ela tem a ver com a caracterização do outro como «perigo», que constitui um dos traços salientes da teoria orteguiana da intersubjetividade – e de grande alcance para a ontologia social que nos oferece em *El Hombre y la Gente* – e lhe confere, além disso, um lugar particular entre os fenomenólogos, na abordagem deste tema. Como se sabe, para Schütz, a relação com o outro está marcada por um processo de tipificações: isto significa que um conjunto de experiências sedimentadas e que fazem parte do *stock* de conhecimentos que o mundo da vida põe à nossa disposição pré-determinará as nossas expectativas quanto

a essa relação e originará um sistema de relevâncias graças ao qual podemos saber o que temos em comum com o outro – ou seja, o que é relevante para ambos – e o que dele nos diferencia. Ora, é certo que Ortega retoma a noção de tipificação, mas dá-lhe um alcance completamente diferente. Pois, em sua opinião, as intencionalidades em que o outro é constituído como tal, quer dizer, em que se vai reduzindo a sua anonimidade e neutralidade iniciais, ganhando contornos mais precisos, têm o seu ponto de partida numa presunção de ameaça e desconfiança. Com efeito, podemos ler em *El Hombre y la Gente*:

«[...] todos temos, no desvã do nosso saber habitualizado, uma ideia prática do homem, de quais são as suas possibilidades gerais de conduta. No entanto, essa ideia de conduta humana possível, assim em geral, tem um conteúdo terrível. De facto, experimentei que o homem é capaz de tudo – certamente do egrégio e perfeito, mas também e não menos do mais depravado. Tenho a experiência do homem bondoso, generoso, inteligente, mas, ao seu lado, tenho também a experiência do ladrão – ladrão de objectos e ladrão de ideias –, do assassino, do invejoso, do malvado, do imbecil. Do que decorre que, ante o puro e desconhecido outro, eu tenho de esperar pelo pior e antecipar que a sua reacção possa ser a de me apunhalar.» (Ortega, 2017: 181)

Husserl não foi totalmente insensível a este ponto de vista orteguiano, embora com algumas *nuances*. Num texto de 1933 – o Manuscrito A VII 9 –, fala do choque entre mundos familiares alheios: por exemplo, entre o seu próprio mundo, filho de pequenos comerciantes de uma cidade de província, e o de um aristocrata prussiano aluno de uma Academia Militar, ou entre o de um alemão e o de um chinês (Husserl, 2008: 162-163). Cada um destes mundos não difere apenas no seu estado presente, mas difere igualmente quanto ao passado que a ele conduziu, bem como relativamente ao seu horizonte de expectativas futuras. Pertencer a dois mundos em simultâneo, quer dizer, participar de duas estruturas de tipificação, é impossível, apesar de um mundo alheio ser sempre uma parte de um único mundo comum.

A questão transcendental prévia à problemática ontológica que acabamos de enunciar – a questão que Husserl pretendia abordar na 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana, a saber, a da constituição do outro como membro da comunidade dos sujeitos transcendentais – não é sequer mencionada nestas páginas de Ortega. Mas desejamos fazer-lhe ainda algumas breves referências, antes de

## A experiência humana do mundo (2): pessoas e coisas

concluir, abrindo o segundo parêntesis que mencionámos, mais breve do que o anterior. O problema de Husserl, na 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana, é o das condições de possibilidade de constituição de algo como um «outro eu» – um *alter ego* –, capaz de constituir um mundo como eu, na base do que se torna possível dizer que existe um mundo comum. Podemos colocar esta questão, uma vez mais, na linguagem de Ortega: se tudo aparece na minha vida, como poderá aparecer nela uma vida que não é a minha e que, todavia, enquanto vida, seja para si própria uma realidade radical, podendo eu fazer disso a experiência? Este é, de facto, o verdadeiro problema que Husserl tem por objetivo resolver, pelo que insistir, como faz, por exemplo, Henrique Lima Vaz, em que Husserl apenas consegue dar conta da existência do outro na base de um raciocínio por analogia (Vaz, 1995: 57) é equivocar-se sobre as intenções do fundador da fenomenologia. De facto, Husserl insiste expressamente no facto de não haver aqui lugar para raciocinar analogicamente: não deduzo que um outro existe na base de uma semelhança entre as suas reações corporais e aquelas que eu experimento em mim. De imediato, procedo a uma síntese – que Husserl designa pelo termo de emparelhamento<sup>49</sup> – entre o meu corpo somático e o corpo somático dele. O problema está na garantia de que é de facto um corpo somático o que experimento em certas circunstâncias e de que o emparelhamento se pôde efetivamente realizar.

Ora, na atitude natural, este problema não se coloca. Todos vivemos na convicção de que existem outros homens com os quais entramos em relação, que essa relação se estabelece na base da comunicação e do entendimento; e, também, que existe um conjunto de signos e de símbolos intersubjetivamente partilhados (por exemplo, de natureza linguística), que funcionam no quadro de instituições de que ninguém é individualmente o autor<sup>50</sup>. Sem entrar

---

<sup>49</sup> Por isso, também, insistir em que se trata de uma egologia, como faz Lima Vaz (1995: 66), não sendo inteiramente falso, de pouco adiantará para a compreensão do problema, pois o Eu que está presente no fenómeno do emparelhamento não tem, ao contrário do que o autor parece supor, as mesmas características do Eu que está presente em *Ideias I*, por exemplo. Claro que se trata, ainda, na 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana, da questão da constituição; o *alter ego* tem de ser constituído em atos intencionais de um certo tipo, mas a atividade constitutiva comporta vários níveis, pelo que referi-la, genericamente, a um Eu constituinte por si só nada esclarece.

<sup>50</sup> Adams (1986: 649) faz algumas breves, mas interessantes observações sobre este assunto. O autor, que não pertence à escola fenomenológica, desenvolve algumas ideias muito próximas das de Schütz. Nomeadamente, afirma que através dos estados semânticos de uma pessoa (ou seja, do sentido que ela atribui às suas experiências e da linguagem em que o transmite) se instala uma relação de comunicação em que tudo se torna semanticamente acessível a todos,

em pormenores desnecessários acerca deste assunto, salientamos apenas o que decorre do que já anteriormente foi dito: nem para Schütz, nem para Ortega, a questão da intersubjetividade tem uma solução satisfatória possível nos termos em que Husserl a colocou.

---

incluindo a memória dos estados passados do mundo e as expectativas sobre os seus estados futuros.

## Capítulo IX

### Os instintos

De todas as dimensões da vida humana que abordamos na Segunda Parte deste livro, os instintos são, provavelmente, aquela da qual é mais difícil dar conta do ponto de vista fenomenológico. Falamos normalmente dos instintos como de um conjunto de forças ou de poderes que põem a vida em movimento e têm por função, justamente, conservá-la como tal. Se não quisermos dar apenas uma explicação causal da vida – recorrendo aos seus componentes moleculares básicos e às relações que mantêm entre si –, nem quisermos reduzir o papel dos instintos à explicação científica que dele pode ser dada (seja no âmbito das ciências da vida, seja no âmbito da psicofisiologia), parece que nos iremos encontrar na presença de um estranho paradoxo: os instintos são forças que mantêm em vida essa mesma vida que, por sua vez, os faz a eles viver. Com efeito, não podemos falar da presença dos instintos num corpo morto.

Vimos já, na nossa abordagem do corpo, que este se não reduz à sua dimensão instintiva, tanto quanto não se reduz, por exemplo, à sua dimensão espacial. O corpo só faz parte da nossa vida na medida em que o vivemos como tal. Todavia, os instintos desempenham um papel fundamental na maneira humana de ser. Como nenhuma outra dimensão da nossa existência, remetem para a nossa parte animal. Mas, no âmbito da antropologia filosófica, qualquer abordagem dos instintos precisa de ter em conta duas coisas: em primeiro lugar, que eles não exigem uma satisfação imediata, como no caso dos instintos animais, ou que, pelo menos, a sua satisfação pode ser diferida; em segundo lugar, que eles são, justamente, instintos humanos na medida em que se integram num plano global de existência, próprio de cada ser humano (onde o esforço tendente à sua limitação é possível), e não são entendíveis independentemente dele.

De um ponto de vista fenomenológico, estas afirmações parecem ser uma escapatória e, de facto, em certa medida, há que reconhecer que o são. Os instintos parecem escapar, na sua função, à correlação noético-noemática. Na sua versão puramente animal, dificilmente poderemos classificar como noema as objetividades para que tendem. Por outro lado, parece também que só na medida em que se podem, de alguma forma, vir a integrar naquela correlação é que adquirem um significado plenamente humano. Manifestarão os instintos, enquanto tais, alguma forma de intencionalidade, ou será que só após a sua integração na vida intencional – que os reconhece como tais, vivendo a sua satisfação ou, como dissemos, o adiamento dela – é que eles adquirem um significado especificamente humano? Possuirão eles, ao invés, as mesmas características que Husserl atribuía à *hylé* em *Ideias I*, a saber, o ser desprovido de intencionalidade, sendo que a *hylé* é, agora, a do próprio corpo que se afeta a si mesmo através da sua vida instintiva? Só futuras investigações fenomenológicas nos poderão auxiliar relativamente a este complexo assunto.

## Os instintos: aspetos biológicos e fisiológicos

A antropologia física e a paleontologia parecem concordar em que ao longo da filogénese se deu uma redução dos comportamentos instintivos, em benefício dos comportamentos culturais, possibilitada pelo aumento do tempo de maturação a seguir ao nascimento e pelos processos de aculturação correlativos. Esta evolução resultou numa indiferenciação da estrutura pulsional, ou seja, na impossibilidade de atribuir um certo comportamento à influência de um único instinto, mas também na plasticidade dos instintos que podem ser satisfeitos com objetos que não seriam a finalidade expectável do comportamento que desencadearam, ou até mesmo no refreamento duradouro de alguns comportamentos instintivos. Na prática, tal significa, segundo alguns autores, que os instintos podem ser inibidos relativamente ao seu objetivo e desviados para formas de satisfação substitutivas. (É o processo a que Freud chamava sublimação, tornando socialmente aceitáveis satisfações que, noutro caso, não o seriam.)

Se todo o comportamento humano – como, aliás, todo o comportamento animal – é caracterizado por formas particulares de um «eu posso» (Toulemont, 1962: 193), ou seja, por determinadas formas de inserção no mundo e de

ação sobre as coisas e os outros a partir do ponto de inserção, os instintos são uma determinante desse «eu posso»; mas determinam-no no seu «nível inferior» e a sua presença nem sempre é acompanhada da consciência da sua força. Todavia, é justamente o reconhecimento de um «nível inferior» que, fenomenologicamente, se torna extremamente problemático. Tal nível significa de facto o quê? A que específico modo de ser corresponderá ele? Valerá ainda para ele a relação entre intenção signitiva e intuição de preenchimento<sup>51</sup>? Não é fácil decidir. Para já, do que acabámos de dizer parece legítimo retirar as duas consequências seguintes:

1. Por um lado, é impossível, dentro da multiplicidade dos instintos, encontrar um número deles que seja básico (até mesmo a fome pode ser contrariada, por exemplo, por certas práticas ascéticas que existem em determinadas religiões). Nesta perspetiva, poder-se-ia dizer que a força de que se parece revestir o instinto sexual se fica a dever à enorme capacidade de investir todo o tipo de objetos, incluindo aqueles que não são adequados à sua satisfação pelo indivíduo adulto normal.
2. Por outro lado, significa ainda que qualquer satisfação dos instintos está condicionada socialmente e se integra num contexto cultural. É por isso que, na linguagem corrente, tendemos a chamar «instintivas», ou «impulsivas», somente àquelas ações que se desenrolam fora de um contexto social normal. Não chamamos «instintiva» à prática da agricultura, por exemplo, embora se pudesse dizer que ela se dirige à satisfação do instinto da fome, tal como não chamamos instintivo ao casamento, mesmo se o ligamos à satisfação do impulso sexual.

Se entrássemos no plano da psicopatologia, diríamos, como Freud, que esta plasticidade explica a possibilidade de uma inversão do instinto sexual, ou quanto ao objeto, ou quanto ao objetivo<sup>52</sup>. A plasticidade da fome ou da sede,

---

<sup>51</sup> Nas suas análises sobre as sínteses passivas, Husserl acabará por distinguir duas formas possíveis de preenchimento. As suas investigações situam-se, contudo, no âmbito da fenomenologia da percepção e não é fácil dizer se podem ou não ser aproveitadas noutro âmbito. Husserl refere-se a um preenchimento que se traduz numa mera «coloração» da intenção signitiva e a outro em que se dá uma percepção efetiva da objetividade visada (Husserl, 1966: 79). Mas, no caso dos instintos, que estamos agora a analisar, as dificuldades parecem situar-se, não do lado do preenchimento, mas sim no da própria intenção.

<sup>52</sup> Esta tese é contestável e não deixa de ser curioso ver hoje a psicanálise ser acusada exatamente do contrário daquilo de que a acusavam os contemporâneos de Freud, ou seja, de conservadorismo e de moralismo. De facto, para Freud, o objeto normal seria um parceiro do sexo oposto e o objetivo normal seria a perpetuação da espécie. Hoje, é frequente vermos ser integrado

por comparação, são muito menores. E se facilmente se compreende que uma vida em que o instinto sexual foi sujeito a restrições permanentes é ainda possível, já não se admite que no caso da fome ou da sede o mesmo possa acontecer. Resumindo: o homem é um ser vivo, um ser psíquico e um ser social, e todos os seus comportamentos, nestes três níveis, tendem para a autoconservação, quer dizer, para a criação de estados de equilíbrio e bem-estar (homeostasia) em que a vida possa continuar e as suas condições possam ser incrementadas. É neste sentido que Ortega falava da cultura como um imperativo vital. Longe de constituir uma redução da esfera das atividades espirituais à esfera das necessidades de ordem biológica, esta afirmação pretende pôr em evidência o facto de a cultura ser uma expressão da vida e remeter para as circunstâncias em que os homens vivem.

## **A indiferenciação da estrutura pulsional**

Vamos prosseguir com a nossa análise da indiferenciação dos instintos no homem. Diversos tipos de comportamentos humanos podem ser ocupados por um mesmo impulso e ter um mesmo valor de satisfação (Por exemplo, podemos ver no prazer que acompanha a criação de uma obra de arte uma forma socialmente aceitável de realização do impulso sexual.) É esta indiferenciação que dá ao impulso sexual no homem o seu carácter específico: quase todas as atividades espirituais superiores podem adquirir um significado sexual, tal como a satisfação do impulso sexual pode ser canalizado para tais atividades. O que Freud defendia, sob, como dissemos, o nome de sublimação, é que essa canalização é uma obra que a educação e a cultura realizam em cada um de nós – obra nem sempre fácil de levar a cabo, pois parece ter como garantia de sucesso a existência de um meio já previamente educado – uma vez que a criança não conhece nenhuma limitação ao princípio do prazer. Por que razões é a sublimação tão importante?

1. A satisfação imediata de todos os desejos impediria a convivência social; assim, a educação consiste num processo de interiorização das normas e dos valores que são veiculados através da estrutura familiar<sup>53</sup>.

---

na normalidade o que ainda há poucas dezenas de anos era considerado desviante, tal como é frequente vermos a sexualidade e a perpetuação da espécie serem dissociadas.

<sup>53</sup> Merece ser aqui referida a posição sobre este assunto defendida por Herbert Marcuse em

2. Sem a formação daquilo a que o senso comum chama a «consciência moral» e que, em termos psicanalíticos, se designa por «superego» e por «ideal do eu» (ou seja, o indivíduo com que alguém se identifica e cujos comportamentos tende a imitar), ninguém limitaria de bom grado as suas ações.

Há, no homem, uma muito maior plasticidade da estrutura pulsional em comparação com o que acontece nos animais. Esta plasticidade é uma consequência da não especialização dos seres humanos, que permite que certas partes do corpo, que não se destinam apenas à obtenção do prazer sexual, possam ser investidas pelo princípio do prazer e destinadas a esse fim. A boca, por exemplo, tanto serve para comer como serve para beijar. Max Scheler, a este propósito, postulava a existência de uma estrutura indiferenciada dos instintos nas formas primitivas de vida animal e que ainda subsistiria no homem nas primeiras fases da vida, tornando-se progressivamente mais diferenciada, quer com o grau de evolução das espécies animais, quer com o crescimento do indivíduo (Scheler, 2018: 18). Trata-se, contudo, de uma hipótese metafísica, cuja realidade está longe de ser evidente.

Nos últimos anos da sua vida, Scheler afastou-se progressivamente do movimento fenomenológico, ao qual, à data da sua morte, já afirmava não pertencer; tendo-se afastado da fenomenologia, Scheler veio a aderir a um panvitalismo de cariz panteísta, que o conduziu, por vezes, à formulação de hipóteses tão interessantes quanto ousadas. Essa ousadia procurava Scheler equilibrá-la com o recurso às mais modernas teorias sobre o funcionamento do sistema nervoso, ou sobre a influência do sistema endócrino. Mas o espírito da análise intencional parece tê-lo progressivamente abandonado. Todavia, é verdade que a estrutura pulsional dos indivíduos – idêntica por toda a parte – se pode diferenciar e, também, modificar em função dos princípios e das normas particulares de cada cultura. É esta plasticidade que explica que, em culturas diferentes, seja possível encontrar uma diferente hierarquia das ações que são toleradas e das que são proibidas (Gehlen, 1987: 388).

---

*Eros and Civilization.* Marcuse defende que o princípio de realidade, que obriga a uma limitação da satisfação dos desejos em benefício da ordem social, deve ser visto sob dois prismas diferentes: sob o prisma (legítimo) da limitação da satisfação daqueles desejos que são incompatíveis com qualquer tipo de ordem social, mas também sob o prisma (ilegítimo) daquelas limitações impostas por sociedades culturais e moralmente repressivas. Nestas últimas, segundo Marcuse, a limitação seria apenas um instrumento de perpetuação de uma ordem social injusta (Marcuse, 1966: 129-130).

## Instintos e razão

Que significa o reconhecimento do papel dos instintos no comportamento humano e do facto de não sermos inteiramente determinados pela razão? A antropologia filosófica até ao final do século XIX manifestou grandes dificuldades em lidar com o problema dos instintos. De facto, a sua presença parece desafiar a tradicional conceção de homem como *animal racional*. Freud, nas *Lições de Introdução à Psicanálise*, defenderá que a psicanálise levou ainda mais longe o trabalho de «humilhação» do homem levado a cabo pela teoria heliocêntrica de Copérnico – que retirara o homem do centro do universo – e pela teoria evolucionista de Charles Darwin, que colocara o homem na descendência de espécies animais menos evoluídas e defendera que os restantes primatas eram seus parentes próximos (Freud, 2010a: 273). De facto, esta última, colocando o homem no topo da escala evolutiva, concedia-lhes ainda o privilégio da racionalidade, ou do comportamento inteligente. O evolucionismo opunha-se ao finalismo, que tinha raízes na teologia cristã, mas também ao mecanicismo, que reduzia o corpo a uma espécie de mecanismo de relógio, muito complexo. Lamarck procurava um princípio de classificação dos seres vivos, não a partir da sua estrutura visível, mas sim da força configuradora interna que resultou em tal estrutura. Em Darwin, a ideia de adaptação das espécies ao meio estava associada à ideia de seleção natural na *luta pela vida*: em sua opinião, triunfam apenas as espécies mais aptas a vencer as dificuldades colocadas pelo meio ambiente. A evolução não se define mais segundo uma perspectiva finalista, mas por um processo simultâneo de assimilação e acomodação: um ser vivo transforma o meio para poder sobreviver (como no mecanismo da digestão), ao mesmo tempo que se acomoda às suas características. Qualquer organismo significa um estado de equilíbrio entre estes dois processos, constituindo uma totalidade em que as partes são estreitamente solidárias. Em qualquer dos casos, a racionalidade era ainda mantida como a característica fundamental dos seres humanos, mesmo que fosse considerada como o resultado de um processo natural de seleção.

A psicanálise, segundo Karl Abraham, vem mostrar que mesmo o privilégio da racionalidade deve ser posto em causa; muitos dos nossos comportamentos ditos superiores relevam de uma base instintiva ou pulsional, que normalmente desconhecemos. (Manifesta-se, quase sempre, ou em fenómenos como os sonhos e os lapsos, ou em comportamentos patológicos, que

diríamos sem sentido ou inúteis<sup>54</sup>.) O pensamento é apenas aquela parte da base instintiva que passou por um processo de adaptação à realidade. Àquela base Freud chamou o Id: ele está aberto às influências somáticas e o seu conteúdo é o equivalente, de um ponto de vista representativo, dos fenómenos somáticos. Por isso, o Id não conhece os princípios lógicos do pensar, nomeadamente, o de não-contradição; é um estado caótico, que não se encontra sujeito à ordem das coisas no espaço e no tempo.

Alguns autores (como, por exemplo, Claude Lévi-Strauss) reconhecem que existe uma norma que é universal e que, por essa razão, fornece um critério para distinguir a cultura da natureza: a proibição do incesto. Ela tem o carácter universal que atribuímos ao instinto e, no entanto, é instituída e o seu cumprimento vigiado, sendo o seu incumprimento punido. Os sistemas de parentesco aparentemente mais complicados e desprovidos de significado que encontramos em muitas civilizações primitivas têm por finalidade proteger os seus membros do tabu do incesto. Esta norma pode ser explicada, do ponto de vista psicanalítico, como significando que o desejo dirigido para os indivíduos que fazem parte da estrutura familiar tem de ser limitado, para que as alianças externas possibilitem a sobrevivência do grupo<sup>55</sup>. O clã totémico, de que fala Freud em *Totem e Tabu*, pratica, por essa razão, a exogamia. O carácter religioso de que se reveste a proibição do incesto é apenas o sinal da intensidade do desejo subjacente, sobre o qual tem de incidir uma proibição forte.

As descobertas da antropologia cultural e da psicanálise não fazem senão confirmar a ideia de homem como um ser *em falta*. Mas esta ideia deve ser

---

<sup>54</sup> Relativamente ao aspeto que acabámos de mencionar, parece haver grande coincidência entre o trabalho psicanalítico e o trabalho fenomenológico. Efetivamente, a psicanálise esforça-se por mostrar que tal sem-sentido é apenas aparente. Um sintoma patológico tem sentido se for integrado numa cadeia de motivação que não é reconhecida explicitamente pelo paciente. Para este, o sintoma torna-se em algo com sentido quando é vivido enquanto sintoma e não apenas experimentado passivamente. Neste momento, ele desaparece enquanto sintoma, mas o comportamento que lhe correspondia não se desvanece misteriosamente: ele passa a ser integrado na própria vida. (Voltaremos a falar destas questões no próximo capítulo.)

<sup>55</sup> Lévi-Strauss, todavia, ao contrário de outros antropólogos, defende que estas regras estritas não são, normalmente, reconhecidas explicitamente por aqueles que se lhes submetem. Elas relevam de uma combinatoria complicada (Lévi-Strauss, 1958: 61-62), a que indivíduos e grupos se submetem sem que aparentemente a compreendam. Instaura-se aqui uma espécie de inconsciente, já não individual, como o de Freud, mas sim grupal ou coletivo. Esta tese está de acordo com as posições globais do autor sobre os comportamentos humanos, os quais, não sendo destituídos de sentido (razão pela qual o antropólogo os pode compreender), não são os criadores desse sentido.

entendida como constituindo uma definição da natureza do homem *enquanto tal* e não como uma definição de carácter sociológico ou psicológico. Ela não corresponde à afirmação de que a estrutura social nem sempre garante a satisfação das necessidades básicas de cada ser humano, nem de que do avanço tecnológico há a esperar uma satisfação futura das necessidades presentes. Essa falta não resulta também (como o admitia alguma antropologia filosófica do início do século xx) de uma inadaptação do homem ao meio. A falta de que agora falamos é algo que parece fazer parte da constituição ontológica do modo de ser humano, enquanto ser que se caracteriza pela capacidade de projetar, de ver o que não existe e de o transformar em móbil da sua ação. Haveria, então, que pôr em evidência os fatores seguintes:

1. A psique humana, desde os níveis mais elementares e ainda pré-teóricos do seu funcionamento, faz aparecer certas coisas como «coisas em falta».
2. A psique põe como existente, num estado futuro, aquilo que ainda não existe no presente, sem que para tal precise de ter em conta as possibilidades de o vir a alcançar.
3. O desenvolvimento da psique ao longo das diversas fases do processo de hominização traduziu-se na criação de um excedente em ideias, projetos, etc., que não são requeridos pelas condições existentes e servem de reserva para o futuro. Mas também um excedente de sentimentos contraditórios perante a realidade, como sejam o amor, a esperança, a alegria, a expectativa, o temor, o ódio, etc.

É, assim, possível concluir que os instintos que, no caso das espécies animais, permitem uma adaptação fácil ao meio ambiente, são no homem, muitas vezes, um fator de desadaptação. Todavia, haveria ainda que proceder a uma distinção no que a esta desadaptação diz respeito: um nível de desadaptação que é provisoriamente ultrapassável por processos de reestruturação, seja do modo de inserção do sujeito na realidade, seja da própria realidade, e um nível mais profundo de desadaptação, inerente à própria condição do homem como ser no mundo com outros homens.

## Capítulo X

# A relevância fenomenológica da psicanálise

### Psicanálise e fenomenologia

Há uma pequena história contada por Ernest Jones no segundo volume da sua monumental biografia de Freud (Jones, 1961: 90) que convém aqui recordar. No decurso do 3.º Congresso da Associação Internacional de Psicanálise, que teve lugar em Weimar, em 1911, o neurologista norte-americano James Putnam leu uma comunicação que tinha por objetivo demonstrar a importância da filosofia de Hegel para o desenvolvimento da psicanálise. Jones conta que Freud lhe confidenciou pouco depois: «A filosofia de Putnam faz-me pensar num sobretudo decorativo; toda a gente o admira, mas ninguém o usa.» Esta observação deverá servir-nos de aviso no momento em que nos propomos abordar a importância da psicanálise para uma antropologia filosófica de orientação fenomenológica.

Com isto, queremos dizer que, se alguma relação produtiva se puder estabelecer entre as duas, como pensamos, tal deverá significar que a segunda terá de poder «usar» a primeira, para nos servirmos dos próprios termos de Freud. Tal só poderá significar a possibilidade de uma apropriação de alguns dos seus conceitos, a qual, por sua vez, só será realmente produtiva se esses conceitos permitirem à psicanálise uma melhor compreensão da natureza dos processos psíquicos e de si mesma enquanto ciência do psíquico. Ou, talvez fosse mais exato dizer-se, uma compreensão da psique *tout court*, embora muito provavelmente, como dizia Heráclito e a própria experiência analítica parece confirmar, da psique nunca se encontrarão os limites, mesmo que se percorram todos os caminhos.

Queremos, assim, deixar bem claro aquilo a que nos propomos neste capítulo e apresentar os limites no interior dos quais nos moveremos. Ao falarmos

de psicanálise, falaremos, em primeiro lugar, da prática analítica tal como ela transparece nas obras de Freud e pode ser compreendida por alguém – o autor destas linhas, neste caso – que não tem uma formação profissional nessa área; mas, igualmente, das concepções de sujeito e de consciência que condicionaram essa prática (concepções muitas vezes aceites por Freud sem crítica) ou que dela resultaram, e que podemos encontrar disseminadas por muitos textos do autor. Por outro lado, a fenomenologia de que trataremos será a de Edmund Husserl e, em particular, teremos em atenção as suas numerosas análises sobre a memória, a fantasia, a imaginação e a estrutura temporal da consciência. Não ignoramos que alguns psicanalistas (foi o caso de Jacques Lacan, entre outros) ou psiquiatras que receberam também uma formação psicanalítica e durante alguns anos praticaram psicanálise de um modo ortodoxo (como foi o caso de Binswanger) reconheceram uma dívida particularmente significativa para com outros representantes do movimento fenomenológico, como, por exemplo, Martin Heidegger, Merleau-Ponty ou, em menor medida, Sartre. Sem nos podermos pronunciar sobre o que a psicanálise ou a psiquiatria terão podido beneficiar de um tal contacto – e, pela nossa parte, reconhecemos que o que Lacan ou Binswanger nos dizem sobre Heidegger não enriqueceu significativamente a leitura que dele fazemos do ponto de vista da antropologia filosófica –, pensamos que só a fenomenologia praticada por Husserl poderá, de facto, ser «usada», no sentido que mencionámos acima, com proveito pela psicanálise, na condição de esta (tal como, aliás, a psiquiatria) não se querer perder numa deriva existencial, completada por algumas vagas reflexões de carácter antropológico. Pensamos, também, que, do contacto com a psicanálise, a própria fenomenologia e uma antropologia que nela se inspire poderão sair enriquecidas.

O problema central a ter em conta num confronto verdadeiramente produtivo entre fenomenologia e psicanálise não está, quanto a nós, na possibilidade de transformação de uma psicologia naturalista (como seria a de Freud) – baseada no princípio da conservação da energia psíquica, herdado de Fechner – em psicologia personalista ou existencial, para o que a linguagem da analítica do *Dasein*, de Martin Heidegger, poderia talvez ser de alguma utilidade. O problema central formulá-lo-íamos da seguinte forma: oferecer-nos-á a fenomenologia algum modelo para pensar o facto de a consciência poder, simultaneamente, perceber os estratos mais profundos da sua própria vida e mantê-los à distância, recusando coincidir com eles? Dito de outra forma,

numa linguagem um pouco mais técnica, que pedimos emprestada ao Capítulo II de *Inibição, Sintoma, Ansiedade*: poderá a fenomenologia dar conta do processo pelo qual o Eu (segundo Freud) se recusa a associar-se a um impulso (*Trieb*) proveniente do Id, impedindo que a ideia que lhe serve de veículo – ou, por outras palavras, que o representa – se torne consciente? Esta questão só se torna interessante para nós na medida em que põe em causa o modelo reflexivo que, como vimos em capítulos anteriores, é determinante para uma conceção fenomenológica de homem.

Admitir a possibilidade de uma relação produtiva entre psicanálise e fenomenologia husserliana implica, no entanto, que nos entendamos previamente sobre duas coisas. Em primeiro lugar, obviamente, sobre o sentido da «redução fenomenológica», enquanto operação que, segundo a fenomenologia de Husserl, permitiria o acesso às operações intencionais constitutivas do mundo pelo sujeito. Partiremos do princípio – sem estarmos agora a repetir as explicações que já demos na Introdução a este livro – que o objetivo fundamental do procedimento metodológico prévio a que Husserl chamou «redução fenomenológica», independentemente do modo nem sempre coincidente como é apresentado, consiste em tornar explícito o que se encontra implícito, seja qual for o campo de análise a que tal procedimento se possa aplicar. Tal «implícito», a que nos abre a fenomenologia pela prática da redução, é constituído pelo conjunto das estruturas da experiência humana, que deverão ser explicitadas através de uma análise isenta de pressupostos, sejam de natureza gnosiológica, sejam de natureza metafísica. Se nos ativermos à que é, talvez, a sua versão mais conhecida, aquela que encontramos, por exemplo, em 1913, no Livro I de *Ideias I*, a que, por vezes, se designa como «via cartesiana» para a redução, ela equivaleria a um aniquilamento do mundo natural e da relação ingénua com ele, que possibilitaria o esclarecimento sobre os modos como o mundo é dado à consciência.

Bem entendido que este sentido da «redução fenomenológica» é desconhecido pela psicanálise, mas não é menos certo que não se trata, também, do único sentido dela que podemos encontrar nas obras de Husserl. Na *Psicologia Fenomenológica*, por exemplo, Husserl apresenta-nos uma via diferente, que tem o seu ponto de partida numa descrição da vida imanente da consciência, em ordem a apurar as suas estruturas essenciais e a sua legalidade própria. Num sentido muito amplo, parece-nos ser possível defender que a psicanálise se socorre também, por vezes, de um procedimento reductivo.

E fá-lo, não apenas naquela aceção vaga que permite a Husserl falar de uma *Berufsepoché* – uma redução profissional – como a que exerce por exemplo um cientista quando não cuida dos objetos ou dos problemas que se afastam do seu campo temático (Morujão, 1961: 99). Não seria, aliás, difícil encontrar em diversas passagens de textos de Freud uma injunção muito semelhante à que se traduz no célebre imperativo husserliano «em direção às próprias coisas» (*zu den Sachen selbst*), para lá das várias teorias e seus pressupostos: em diversas passagens de muitas das suas obras, ninguém mais do que Freud reclamou a necessidade de uma fidelidade ao que é dado na experiência autêntica, por oposição àquilo que, da experiência, é dito por teorias cuja fundamentação deixa muito a desejar. Neste número, encontrar-se-iam todas aquelas teorias sobre a natureza do inconsciente que o relacionam somente com fenómenos do género do desaparecimento de uma recordação, ou da violência súbita e inexplicável de uma paixão. Relativamente a tais teorias ingênuas não seria difícil reconhecer que a psicanálise pratica um *analogon* da redução fenomenológica (Ricoeur, 1965: 368).

A segunda coisa sobre a qual nos devemos entender é sobre o que se compreende por sujeito em psicanálise, pois nenhuma das suas possíveis definições fenomenológicas lhe parecem ser adequadas. Se definirmos genericamente o sujeito fenomenológico pela possibilidade da evidência da experiência interna (por aquela espécie de *self-awareness* que torna a fenomenologia em herdeira da psicologia de Brentano), teremos de reconhecer que a psicanálise nos encaminha, a uma primeira leitura dos textos de Freud, para outras paragens. Aspetos tão essenciais da vida psíquica, para a psicanálise, como são, por exemplo, os casos do recalçamento ou da resistência, parecem não ter lugar numa fenomenologia concebida de acordo com estes moldes. Atente-se, por exemplo, o que Husserl afirma no § 77 de *Ideias I*: é-nos proposta a análise de um ato realizado com uma determinada coloração afetiva (no caso em apreço, trata-se da alegria), após a realização da redução fenomenológica. Tal coloração torna-se agora em objeto de uma visada reflexiva, na qual ela se transforma em algo de imediatamente percebido: a alegria que foi efetivamente sentida deverá, no final da análise, aparecer como um caso exemplar de uma essência universal. A realização de uma tal análise, de acordo com o método fenomenológico, suporá sempre a possibilidade de todos os polos intencionais se poderem oferecer a uma inspeção atenta. De certo modo, servindo-nos agora de uma expressão de Hermann Drüe, parece

legítimo afirmar-se que tudo é *Ichhaft* para a fenomenologia<sup>56</sup>, de direito pelo menos, mesmo não o podendo ser de facto, e que nada, para ela, poderá ser *Eshaft* (Drüe, 1963: 311)<sup>57</sup>. Voltaremos, contudo, a esta questão mas adiante, porque esta contraposição, embora sendo globalmente correta, não esgota tudo aquilo que se pode dizer, do ponto de vista husserliano, acerca da atividade da consciência.

A célebre frase de Freud *wo es war soll ich werden*, não se refere apenas ao dever do sujeito no decurso da análise – ao reforço do Ego, talvez simplificando um pouco –, mas também ao processo ontogenético no qual a psique ainda não socializada faz a experiência consciente das dificuldades do mundo e sofre o recalçamento originário (Drüe, 1963: 309)<sup>58</sup>. No seu estado inicial, podemos considerar o psiquismo, segundo Freud, como uma espécie de bola indiferenciada de substância excitável. (Uma comparação com a mónada leibniziana seria aqui mais plausível do que com qualquer tipo de psiquismo à maneira husserliana, até porque, para Freud como para Leibniz, é dos estados dessa «bola indiferenciada» que nasce a consciência da existência de um mundo real.) As reações provenientes do exterior provocam uma modificação duradoura na substância cinzenta e fazem nascer a consciência. Mas tais reações só existem porque o indivíduo é composto por uma substância interiormente excitável, quer dizer, sujeita a estados de desequilíbrio que tendem para o restabelecimento do equilíbrio, ou para a satisfação, que se obtém através de um objeto que pode, em alguns casos, ser o próprio corpo. Ora acontece que Husserl, num texto de 1933, reconhecerá que os atos da esfera humana pessoal se fundam em atos intuitivos de nível inferior, que a sua efetuação não constitui uma ação humana no sentido estrito do termo, mas que

---

<sup>56</sup> Mantivemos no corpo do texto a expressão alemã, pois não nos parece fácil propor uma tradução aceitável para português. Socorrendo-nos de uma perífrase, poderíamos dizer que *Ichhaft* significa «à medida do eu», ou «à maneira do eu». Hermann Drüe quer certamente dizer que, para a fenomenologia, se tudo é constituído pela atividade intencional da consciência, as características da consciência que constitui derver-se-ão encontrar naquilo que é constituído por ela em resultado dessa atividade.

<sup>57</sup> Como é sabido, *Ich* e *Es* (ou, em latim, *Ego* e *Id*) designam duas instâncias da vida psíquica na segunda tópica de Freud.

<sup>58</sup> A mencionada frase de Freud praticamente conclui a 31.ª das *Novas Lições de Introdução à Psicanálise* (Freud, 2010a: 517) e uma das razões da dificuldade de tradução que coloca tem a ver com o que se deve entender por aquele *Ich* (Ego): podemos entendê-lo, quer como designando o Ego enquanto uma das três instâncias psíquicas da segunda tópica de Freud (ao lado do Id e do Superego), quer como designando o Eu enquanto totalidade da pessoa. Assim, tanto parece legítimo dizer-se «onde estava o Id deve o Ego estar», como «onde estava o Id devo Eu estar».

se lhes deve reconhecer, contudo, uma direcionalidade (*Gerichtetsein*) sobre a qual se desenvolverão os estratos superiores da vontade (Husserl, 1973: 599). Este processo releva de uma intencionalidade que é anterior ao exercício do pensamento.

Não obstante, à primeira vista, dir-se-ia que, no caso da psicanálise, nos encontramos na presença de mais uma daquelas ciências que a fenomenologia caracteriza como «mundanas», com todo o seu conjunto de pressupostos não tematizados: a existência de um psiquismo, de uma base neurofisiológica em que ele pode assentar, e de um mundo exterior capaz de provocar nele alterações do estado inicial. Tal seria, contudo, não apenas ignorar um aspeto essencial das análises de Freud, como ainda – o que seria ainda mais grave – equivocarse sobre o sentido e o alcance da redução fenomenológica. Como se sabe, Freud defende que apenas a partir do momento em que uma superfície cortical de proteção se destaca do restante sistema nervoso e os órgãos sensoriais se diversificam é que faz sentido falar-se de espaço e de tempo enquanto princípios que enformam a nossa experiência do mundo. Aquilo que chama a «bola protoplásmica» não conhece tais princípios ordenadores, ou seja, para ela não há ainda um mundo, no sentido especificamente humano deste termo. O mundo nascerá para ela, apenas, como resultado do processo de socialização. Significativamente, num texto de 1935 intitulado pelos editores da *Husserliana* «Das Kind. Die erste Einfühlung», Husserl falará de um horizonte inicial originário (*uranfänglich*) e de um início originário (*Uranfang*) da temporalização, que precedem tanto o horizonte humano de mundo, quanto o horizonte da temporalização, e nos quais estes últimos se encontram já implicados (Husserl, 1973: 604). Voltaremos mais à frente a esta questão, a propósito da problemática das sínteses passivas.

## O corpo e a mente. As sínteses passivas

Todo o nosso aparelho psíquico, segundo Freud, mergulha as suas raízes no plano somático, tal como a predisposição para a aquisição de certas patologias pode ser explicada pelo processo filogenético. Assim, por exemplo, o complexo de castração, que se sucede ao complexo de Édipo, só pode ter esta origem: embora a castração dos filhos pelos pais não se verifique já, Freud admite que no início da humanidade tal prática possa ter acontecido

no âmbito da horda primitiva. O estado de ansiedade daí resultante ter-se-á transmitido hereditariamente.

Para a fenomenologia de Husserl, não se trata de analisar o aparelho psíquico ou mental, numa aceção naturalista desta expressão, que subjaz, em boa medida, à posição de Freud, mas sim de encontrar, utilizando um método rigorosamente descritivo, as peculiaridades da psique<sup>59</sup>. A um leitor menos atento, poderá parecer que as riquíssimas análises psicológicas da *Psicologia Fenomenológica*, do *Livro da Crise*, ou da *Filosofia Primeira*, não constituem senão meras variações do tema da redução fenomenológica praticada em *Ideias I*. De certo modo, esta impressão é confirmada pela afirmação de Husserl de que se trata de transformar a experiência interna da consciência psicológica em experiência transcendental da consciência pura, ou de descobrir, por detrás dos fenómenos psíquicos no sentido da psicologia naturalista, o verdadeiro sentido da intencionalidade da consciência (Bernet, Kern, Marbach, 1989: 70). Todavia, Husserl, como veremos, tem algo mais a oferecer-nos.

Todos os atos intuitivos, e não apenas aquela forma fundamental dos atos que constitui a consciência percetiva, por conseguinte, todas as diferentes formas do que Husserl designa, desde as suas *Investigações Lógicas*, pelo termo «presentificação» (*Vergegenwärtigung*), sejam elas a recordação, a fantasia, ou a consciência de imagem, com as suas estruturas temporais específicas, deverão transformar-se em temas da análise fenomenológica (Bernet, Kern, Marbach, 1989: 132). Todas as distinções husserlianas, como sejam a distinção entre apresentação e presentificação, entre atualidade e inatualidade, ou, no interior da presentificação, entre a que tem um carácter posicional (como é o caso da recordação, por exemplo) e a que é desprovida desse carácter, sendo chamada, por isso, não-posicional (como é o caso da fantasia pura), têm um extraordinário alcance descritivo, mas pouco ou nenhum valor parecem ter, a uma primeira aproximação, de um ponto de vista dinâmico. Freud escreveu em 1915, no início de um ensaio intitulado «O recalçamento»: «Um dos destinos de um instinto pode ser o de esbarrar com resistências que procurem

---

<sup>59</sup> Como mais atrás já notámos, Husserl, em *Ideias II*, distingue a psique da alma. Em Freud não encontramos nenhuma distinção que lhe corresponda, podendo a psique, ou a mente, que é constituída pela quase totalidade do Ego e do Superego, desempenhar funções que, em Husserl, se distribuiriam por aqueles dois níveis. Para os nossos propósitos neste capítulo, para falarmos de Husserl basta-nos utilizar, de forma um pouco lata, um dos dois referidos termos, pelo que utilizaremos normalmente o primeiro, ou seja, psique.

despojá-lo de toda a sua eficácia.» E, um pouco mais adiante: «Se se tratasse do efeito de um estímulo exterior, o meio de defesa mais adequado contra ele seria a fuga. Mas, tratando-se do instinto, a fuga é ineficaz, pois o *eu* não pode fugir de si mesmo.» (Freud, 1981: 2053) Prestar-nos-á a fenomenologia algum auxílio na compreensão de situações deste tipo? Convém, antes de responder, seguir com atenção os desenvolvimentos do pensamento de Husserl, em particular a partir do ano de 1909. Destacariamos três aspetos fundamentais desse desenvolvimento.

1. Em primeiro lugar, as afirmações da *Psicologia Fenomenológica*, segundo as quais a consciência reflexiva falta nos modos mais imediatos da relação intencional, que se perde na contemplação das coisas (Husserl, 1968: 147), ou seja, naquela passividade que recebe o objeto (antes ainda de o constituir) e o encontra como que já feito. Husserl chama a este tipo de relação intencional uma «síntese passiva»; «síntese» na medida em que algo é dado ao sujeito como coisa e não como mero agregado caótico de sensações, mesmo que não seja ainda a coisa suporte de predicados e, por conseguinte, determinada como «tal ou tal coisa»: um martelo, uma mesa, uma obra de arte, etc., de acordo com os exemplos apresentados no § 38 das *Meditações Cartesianas*; uma tal síntese é «passiva», porém, porque é realizada por qualquer ego concreto, mesmo que ainda incapaz de constituir objetos ideais, como sejam os conjuntos, os números, as asserções sobre os estados de coisas, etc. É aqui que as referências husserlianas à criança, de que falámos atrás, adquirem todo o seu verdadeiro significado e alcance. A construção do objeto na atividade perceptiva do adulto supõe sempre um resíduo de atividades perceptivas na infância, que constituem o campo das afeções do Eu e os traços mnésicos que nele deixaram as primeiras experiências (Ricoeur, 1965: 371).
2. Em segundo lugar, nos textos agrupados no Volume XXIII da Husserliana sob o título *Fantasia, Consciência de Imagem, Recordação*, o reconhecimento de uma cisão no interior do Eu (Bernet, 2002: 333), que lhe possibilita viver em dois mundos distintos, um real e outro irreal. Esta distinção é de uma extrema importância e poderia ajudar-nos a compreender o que a psicanálise entende, por exemplo, por sonhos ou por fantasias diurnas, ou, então, os delírios psicóticos em que, como no célebre caso do Presidente Schreber, o mundo irreal absorveu por completo o mundo

real. Todas as extraordinárias semelhanças entre estes tipos de atos e os atos de percepção são sublinhados tanto por Freud como por Husserl. Na obra que acabámos de mencionar, Husserl, a propósito da fantasia ou da recordação, chegará mesmo a falar de um «presente presentificado» (Husserl, 1980: 265).

3. Por fim, os diversos textos sobre a fenomenologia da intersubjetividade, que se estendem até 1935. Estes textos contêm indicações muito preciosas no plano das análises concretas. Por momentos, parece que nos encontramos a ler certos textos de Freud, como, por exemplo, o ensaio de 1915 intitulado «Os instintos e o destino dos instintos». Husserl procederá à análise, entre os vários tipos da relação afetiva, da relação amorosa e, nesta, do amor sexual que a acompanha. A propósito deste último, Husserl menciona a sua periodicidade, a oscilação entre tensão e satisfação, mas, acima de tudo, o modo como a partir dele se erige um horizonte volitivo – a que chama um futuro vital pessoal e sem fim (*endlose personale Lebenszukunft*) – que se transforma, sob a forma de uma unidade habitual da vontade, em horizonte pessoal (Husserl, 1973: 599).

Convém, ainda assim, evitar aqui algumas aproximações apressadas entre a fenomenologia e a psicanálise. Acerca do primeiro dos três aspetos que mencionámos, Husserl falará de resíduos ou de sedimentações dos níveis inferiores da atividade constituinte nos níveis superiores dessa mesma atividade. Não falará nunca dos traços mnésicos de experiências infantis nas experiências do adulto. Relativamente à síntese passiva, Husserl dirá que ela precede sempre a síntese ativa, mas de um ponto de vista transcendental, quer dizer, de direito, e não de um ponto de vista empírico ou de facto. Não deixa, contudo, de ser verdade que este Eu husserliano nunca é um polo de identidade vazio, pois todo o ato tem como resultado sedimentar no sujeito algo que contribui para a sua concreção, nele deixando um vestígio (Morujão, 1961: 139-140). O sujeito psicanalítico é uma tarefa; ele faz-se, já o dissemos, durante a análise. É uma situação semelhante à que, por vezes, somos obrigados a reconhecer no Eu husserliano, que também não é apenas uma história sedimentada, mas igualmente possibilidade permanente de uma história futura. Mas ainda aqui há que fazer notar uma importante diferença: ao passo que o tempo, em Husserl (enquanto fluxo temporal das vivências), assume a forma de um absoluto irreduzível, o tempo do Eu, em Freud, surge sobre o pano de fundo de um inconsciente sem tempo e alheio às três dimensões do tempo.

Freud nota a inalterabilidade, pelo tempo, do que se encontra reprimido no inconsciente, o facto de isso se comportar como um estado psíquico que tivesse acabado de ocorrer, dizendo que um tal facto aguarda ainda uma investigação por parte dos filósofos (Freud, 2010a: 512).

Relativamente ao aspeto que mencionámos em segundo lugar, convém salientar que todas as formas de presentificação – sejam da ordem da recordação ou da fantasia – constituem, para Husserl, formas de modificação de uma crença originária própria de toda a consciência percetiva (Bernet, Kern, Marbach, 1989: 137). Regressemos ao caso do Presidente Schreber. Quer se trate dos sofrimentos físicos que descreve em pormenor – destruição do estômago e dos pulmões, absorção do seu próprio esófago, etc. –, quer do seu lento processo de transformação em mulher (apenas iniciado, pois só alguns nervos sofreram já essa transformação, de acordo com as palavras do seu próprio relato), não podemos falar de uma consciência percetiva originária, mas também nada nos autoriza a falar de uma modificação de neutralidade; no caso de Schreber, como no caso de todos os delírios psicóticos, estamos perante uma consciência-de-fantasia que não é a consciência de uma fantasia, em que, por conseguinte, o sujeito que a experimenta não estabelece um contraste entre ela e os acontecimentos de ordem percetiva que simultaneamente ocorrem. A uma primeira aproximação, parece que a fenomenologia sentirá sempre alguma dificuldade em lidar com este tipo de problemas, sobretudo se tivermos presente uma das ideias mais fortes de Husserl: que no caso da consciência percetiva, será sempre possível distinguir a sensação e o que nela é sentido; no caso da pura fantasia – o delírio psicótico de Schreber – torna-se impossível manter, como nos parece ser a intenção de Husserl, o mesmo esquema de análise e distinguir o fantasma, que não seria nunca uma sensação, do que nele é fantasiado (Husserl, 1980: 58 e segs.). Porém, se virmos com mais atenção o que afirmam Husserl e Freud – em função de objetivos diferentes, naturalmente – sobre o fenómeno da alucinação e a consequente perda do sentimento de realidade, verificamos uma singular proximidade. Ela poderá eventualmente explicar-se pelo facto de ambos, afinal, tomarem por base das suas investigações um material empírico bastante parecido. Não foi Freud que ensinou que entre o delírio psicótico e o comportamento normal a diferença é apenas de grau e não de qualidade? Não constituem a fuga à realidade percecionada e a fantasia de uma realidade paralela uma das mais notáveis características da espécie a que pertencemos?

### 3. Psicanálise e método fenomenológico

Fenomenologia e psicanálise são, por conseguinte, embora de maneiras diferentes, explorações do Eu. Poder-se-ia ser tentado a defender que, na ausência de uma redução fenomenológica levada a cabo de forma explícita, o Eu da psicanálise é ainda o Eu empírico e que, como qualquer outra ciência (ou qualquer outro ramo da psicologia científica), a psicanálise permanece na atitude natural. Mas, para a psicanálise, tal como para a fenomenologia, todo o trabalho de análise consiste em ver um facto da consciência fora da sua relação real empiricamente verificável com outros factos da consciência; ou seja, vê-lo independentemente da relação de causalidade que possa subsistir entre eles<sup>60</sup>. Assim, por exemplo, as fobias de animais, em crianças, remetem, não apenas para o receio de alguma agressão por parte desse animal (mesmo que uma agressão real possa ter já acontecido, vindo reforçar essa fobia), mas para o medo da castração (Freud, 2010b: 46); ou, no caso das agorafobias, o motivo de uma recusa em sair de casa será, provavelmente, a ansiedade que provoca o encontro com outras pessoas e não o temor de um perigo real.

O que dissemos não significa que Freud conteste a presença universal do princípio de causalidade; de certo modo, a crença na sua validade será sempre uma das mais fortes crenças freudianas, em parte recebidas através da influência de Brücke e de Meynert (Jones, 1958: 400), em cujos laboratórios trabalhou durante os seus anos de juventude. Brücke e Meynert, aliás, transportavam para o plano da histologia e da fisiologia os princípios da física de Helmholtz, de que eram grandes seguidores. No entanto, o uso que Freud faz do princípio de causalidade é sobremaneira original, sendo, em nosso entender, legítimo aproximá-lo da noção husserliana de motivação, que é, como

---

<sup>60</sup> É certo que, na terminologia normalmente utilizada por Freud, parece que nos encontraríamos, então, perante uma segunda cadeia causal agindo como que por detrás da primeira, ou seja, daquela que é facilmente identificável por quem observa o comportamento dos pacientes. Assim, o facto de ter sido mordido por um cavalo pode não ser a causa da fobia em relação aos cavalos, mas tal fobia não deixaria de ter uma explicação causal que seria possível determinar. Noutros casos, a argumentação parece um pouco mais subtil; Freud parece dizer que há, de facto, uma cadeia causal, mas que certos elos dessa cadeia não são percecionáveis pelo paciente, em resultado do recalçamento, e que a relação analítica tem, justamente, por objetivo restituir essa cadeia na sua integralidade.

sabemos, para Husserl, o princípio explicativo da conexão entre os fenómenos psíquicos. Pensemos, por exemplo, no relato de um caso clínico feito no pequeno ensaio de 1915 intitulado «Um caso de paranóia que contraria a teoria psicanalítica». Uma doente julga ouvir o ruído de alguém que observaria a sua relação com o namorado. Na verdade, tal como a situação pôde ser reconstituída por Freud a partir do material clínico de que dispunha, as coisas ter-se-ão passado da seguinte forma: a pseudoaudição do ruído aconteceu depois de, certo dia, ao sair de casa do namorado, a doente ter encontrado dois homens que julga estarem a comentar o seu caso e de, numa vez seguinte, tendo ouvido um ruído efetivo, não ter acreditado na explicação do namorado que afirmara ser um tal ruído proveniente do relógio da sala. É uma motivação inconsciente que explica tanto o fenómeno psíquico da atenção que é prestada ao ruído, como a recusa da interpretação proposta para o explicar, de forma que o princípio de causalidade não conhece verdadeiramente uma exceção. Um facto psíquico, para o analista, mais não é do que o substituto simbólico de uma motivação inconsciente, que se trata de descobrir e de revelar ao paciente. Por outras palavras: trata-se de conseguir que ele integre os seus efeitos na sua vida consciente. Mas, para Husserl, como se pode comprovar pela leitura do § 78 de *Ideias I*, as impressões constituem vivências absolutamente originárias e é em relação a elas que se determina o valor de uma presentificação intuitiva ou de uma fantasia. Ao invés, no exemplo clínico apresentado por Freud, percepção, presentificação e fantasia não constituem modos de doação (*Gegebenheitsweise*) facilmente distinguíveis.

Pensemos também na teoria freudiana dos sonhos. Freud sempre a considerou como uma espécie de pedra de toque da adesão, ou não, aos princípios da psicanálise. Há uma relação de causalidade entre o conteúdo latente e o conteúdo manifesto do sonho, ou, mais exatamente, o segundo é a tradução do primeiro após este ter sido submetido ao trabalho do sonho, de acordo com os mecanismos da condensação e do deslocamento. Não podemos aqui reconhecer, à maneira de Husserl, uma realização defeituosa – uma *Fehlleistung* – de uma intenção bem determinada, tornada por isso irreconhecível (Drüe, 1963: 310).

Para Freud, o Eu, identificado ao sistema Percepção-Consciência (mais precisamente, do ponto de vista fisiológico, à massa cortical que medeia – quer dizer, relaciona e protege – as camadas mais profundas do psiquismo e a realidade exterior), é apenas o resultado de uma pressão da realidade sobre

a mónada psíquica, desejante e anárquica. Este ponto de vista energético e económico, que confere às instâncias psíquicas uma determinada realidade, parece dificilmente compatível com a atitude fenomenológica (Ricoeur, 1969: 172). Na psicanálise, afirma Paul Ricoeur, o Eu não pode ocupar o lugar de um ato fundador, tal como a fenomenologia o exige. Uma ideia muito semelhante foi expressa por Ludwig Binswanger, ao afirmar que a psicopatologia será sempre uma ciência de factos e de acontecimentos e que, nesse sentido, nunca se poderá elevar ao grau de pureza requerido pela atitude fenomenológica (Binswanger, 1971: 100). Todavia, quer-nos parecer que estas duas posições não apenas privilegiam a chamada «via cartesiana» de acesso à fenomenologia – se é que, pura e simplesmente, não reconhecem a legitimidade a outras –, como não interpretam corretamente a relação entre o Eu empírico e o Eu transcendental. Pois o Eu transcendental não é o Eu filosofante, mas sim aquele que a fenomenologia toma como seu objeto e cuja vida quer explicitar.

### A linguagem da psicanálise e a linguagem da fenomenologia

Entraremos agora num segundo momento do nosso capítulo, no qual, após termos mencionado diversas possibilidades de contacto entre fenomenologia e psicanálise, acentuaremos aqueles aspetos que parecem separar quase irremediavelmente as duas. Possivelmente, será sempre difícil conciliar a fenomenologia de Husserl com a psicanálise de Freud, e um diálogo produtivo entre as duas deverá estabelecer-se na base do reconhecimento desta dificuldade.

A linguagem da psicanálise, como mostrou em tempos Paul Ricoeur, é a linguagem da *força* e a linguagem do *sentido*. Por um lado, fala-se de pulsões, de recalçamento, de investimento e de contrainvestimento, etc. Por outro fala-se de textos (por exemplo, os sonhos), que são inicialmente ininteligíveis e que se tornam inteligíveis quando descobrimos a sua «gramática». Assim, por exemplo, o que parece desordenado num sonho torna-se compreensível quando compreendemos o funcionamento do trabalho do sonho, através dos mecanismos da condensação e do deslocamento.

Força e sentido têm também alguma coisa a ver com a fenomenologia, mas intervêm de forma diferente na explicação da natureza dos atos intencionais. É extremamente curioso que Husserl, referindo-se à esfera das retenções

(constituída, por exemplo, pelos sons de uma melodia acabada de ouvir), re-fira que elas, não sendo ativadas, se situam num horizonte de esquecimento indiferenciado e sem vida (Husserl, 1966: 177-178). (Husserl falará mesmo, nas *Análises para a Síntese Passiva*, de uma «esfera horizontal adormecida»; *schlaffendes Horizontsphäre*.) De certo modo, perderam a sua força, embora o seu sentido permaneça implícito. Poderão, como é óbvio, ser reativadas, a partir do momento em que se lhes ofereça qualquer possibilidade de associação com o presente vivo, e, dessa forma, entrar em conexão com o processo atual de constituição dos objetos.

Que a reativação só se possa compreender, segundo Husserl, em virtude da sua associação com uma atividade que tem o seu início no presente vivo é uma afirmação que se reveste para nós do máximo interesse. Tanto mais que, no prosseguimento da sua análise da cadeia associativa (Husserl, 1966: 122), Husserl reconhece dois fatores de extrema importância: 1) que, muitas vezes, não reparamos em conexões de associações quando o nosso interesse se dirige para a evocação de um determinado acontecimento; 2) que essas conexões que passaram despercebidas podem ser restabelecidas pelo método da redução fenomenológica; quer dizer, quando suspendemos o interesse que determinou o processo de evocação e reparamos, somente, no modo como o evocado pode destacar-se do âmbito da esfera retencional. Mas se, por um lado, o tratamento analítico, de um ponto de vista descritivo, tem por objetivo suprir as lacunas da memória, de um ponto de vista dinâmico o seu efeito, como também dizia Paul Ricoeur, será o de vencer as resistências que impedem a reapropriação, pelo paciente, do seu próprio passado (Freud, 1992: 106). Freud, como é sabido, na 31.<sup>a</sup> das *Novas Conferências Introdutórias*, dirá que foi da percepção de uma resistência oferecida pelo paciente à tentativa de lhe revelar o conteúdo do seu inconsciente que nasceu a psicanálise (Freud, 2010a: 506). Assim sendo, se quisermos investigar se há alguma possibilidade de aproximar o horizonte retencional husserliano do inconsciente de Freud, será necessário perguntarmo-nos, também, se aquele é passível de ser relacionado com um qualquer tipo de atividade de resistência, bem como se tal resistência – no caso de existir – poderia estar relacionada com qualquer coisa que, de perto ou de longe, pudéssemos relacionar com o que Freud chama transferência.

O inconsciente de Freud possui, na realidade, uma multiplicidade de sentidos, e o próprio Freud reconheceu, por vezes, o inconveniente em utilizar o

mesmo termo para explicar processos psíquicos de natureza diferente, consoante esteja em causa uma mera descrição ou uma análise sistemática. Assim, é possível utilizar a palavra «inconsciente» para designar atos psíquicos que se originaram no inconsciente, mas que, tendo ultrapassado a barreira da censura, pertencem ao sistema da consciência; mas também, igualmente, aqueles que não são capazes de consciência porque se lhes opôs a barreira da censura, merecendo neste caso, mais apropriadamente, a qualificação de «reprimidos».

### O sistema percepção-consciência, a memória e a recordação

De um ponto de vista fisiológico, podemos situar no córtex cerebral o sistema percepção-consciência, ao qual ligaremos tanto os fenómenos de percepção interna, como os de percepção externa. Os traços mnésicos (hábitos, etc.) permitem associações verbais entre os primeiros e os segundos. Para Husserl (1966: 148), algo de equivalente ao sistema percepção-consciência explica a existência de uma afeção, enquanto estímulo consciente (*ein bewusstseinsmässige Reiz*, diz o texto alemão). Husserl está, obviamente, consciente de que se trata de uma abstração motivada por razões de ordem metodológica, como se o mundo do Eu fosse apenas constituído por um presente impressional (*impressionale Gegenwart*); mas tudo o que se encontra para lá desse presente impressional é apenas o domínio das valorações, ou dos interesses de ordem estética ou prática (Husserl, 1966: 150), quer dizer, de âmbitos que o Eu facilmente pode integrar na sua vida consciente. Ora, como aliás Husserl claramente reconhece nas *Análises para a Síntese Passiva*, esta abstração tem como resultado um pôr de lado dos níveis genéticos inferiores, que remetem naturalmente para o plano dos instintos e dos impulsos primários.

O prosseguimento das análises husserlianas mostra-o com clareza. O estudo da afeção deverá conduzir a uma compreensão da natureza do mecanismo da associação, enquanto momento genético de nível inferior no processo de síntese. As leis que comandam a síntese, no seu grau mais baixo, são leis do encadeamento progressivo das afeções (Husserl, 1966: 151), às quais deverão corresponder, do lado do objeto, dados hiléticos que, ou se destacam, ou se esbatem progressivamente, até um domínio inapreensível de intensidade. Certamente que Husserl reconhece que às configurações de unidade que são os

objetos podem corresponder, posteriormente à sua constituição, dados que, no passado, se encontravam fora da esfera da atenção; tais dados, porém, podem ser captados a partir do momento em que a atenção se volte para eles (Husserl, 1966: 153). Um exemplo husserliano ilustra-o perfeitamente. Quando escutamos uma melodia em que não sobressai nenhuma força afetiva particular, o aparecimento de um som, ou de um conjunto de sons, que se destaque sobremaneira relativamente a todos os outros, tem por efeito despertar-nos para a totalidade da melodia, de tal modo que os sons anteriores, aos quais não prestáramos atenção, são agora reconhecidos como ainda presentes na nossa esfera retencional. Subitamente, a totalidade da melodia escutada torna-se-nos presente (Husserl, 1988: 155).

Por este motivo, para Husserl, o passado da consciência surge como um campo de recordações possíveis e, eventualmente, de recordações perfeitas. Mesmo que tal passado surja involuntariamente, ou que só por um ato de vontade não o consigamos reproduzir totalmente, ou que na tentativa de conduzir a recordação à sua plena clareza reconheçamos que nela se introduziram momentos que não aconteceram nem poderiam ter acontecido, esse passado encontra-se aí para nós como passado da consciência, remetendo, por conseguinte, para um presente que já não é (Husserl, 1966: 266). Há, como diz Husserl, uma crença no passado que não pode ser suprimida, assim como todo o passado comporta, do mesmo modo que o presente, intuições doadoras que não se podem desvanecer. Qualquer ilusão relativa a um acontecimento passado é reconhecida como ilusão diante da medida normativa – *ein normierendes Mass*, como lhe chama Husserl (Husserl, 1966: 267) – que constitui a recordação que reproduz fielmente o acontecido.

Nestas análises, não encontramos quase nada, por conseguinte, que pudéssemos aproximar do inconsciente psicanalítico. Fora da esfera do presente vivo, Husserl conhece apenas a esfera do esquecimento e a do despertar reprodutivo. Entre o que fora dito em *Ideias I*, por exemplo, no § 78, e as *Análises para a Síntese Passiva*, nenhuma alteração substancial, quanto a este assunto, se verificará no pensamento husserliano. Husserl, porém, não hesita em classificar todo este domínio como «inconsciente» e exige que dele se forneça uma explicação fenomenológica (Husserl, 1966: 154). O que de mais aproximado, em Freud, poderíamos encontrar deste inconsciente husserliano seria o pré-consciente, que Freud diz, justamente, ser apenas inconsciente de um ponto de vista descritivo (Freud, 2010a: 508), ou seja, não inconsciente se

atendermos à dinâmica dos processos psíquicos que ocorrem no seu seio. De um ponto de vista fenomenológico, falaremos a este propósito de um inconsciente do saber positivo, do *cogitatum* por oposição ao *cogito* atual. Trata-se, na realidade, do que Freud chama um *bewusstseinsfähig Unbewusst*, de um inconsciente capaz de se transformar em consciência (Drüe, 1963: 307).

Outros exemplos, que podemos colher nas obras de Freud, mostram com suficiente clareza a distância que separa os dois tipos de inconsciente, e que é, afinal, a distância entre duas concepções razoavelmente diferentes da psique. Pensemos, por exemplo, num importante ensaio de Freud, de 1919, intitulado no original «Ein Kind wird geschlagen», que poderíamos traduzir, em português, por qualquer coisa como «Estão a bater numa criança» (Freud, 1973: 219-243). Freud descreve o fantasma de «fustigação de uma criança» que, na sua primeira forma, tem o seguinte conteúdo: «o meu pai está a bater numa criança de que eu não gosto», mas que, perdendo o seu carácter sádico inicial, adquire, posteriormente, uma forma claramente masoquista, transformando-se em «o meu pai está a bater-me». Ora, Freud nota (e isto é que é importante para nós) que, ao passo que a primeira forma pode ser claramente expressa pelo paciente no decurso da análise como correspondendo a um fantasma real, a segunda nunca se torna consciente, sendo apenas uma construção do trabalho analítico. Por outras palavras: o paciente é incapaz de reconhecer a existência desse fantasma numa determinada idade. A esta forma que o fantasma reveste, contudo, não é, segundo Freud, menos necessário atribuir realidade do que à primeira, para explicar a génese das perversões sexuais na idade adulta, de que aqueles fantasmas são como que a fase de formação. É esta concepção de realidade que é extremamente desafiadora para a fenomenologia; porque não se trata somente, como noutras situações, de reconhecer a realidade de um lapso, que foi cometido sem que o seu autor o notasse na altura, ou de reconhecer que determinada imagem sonhada remete para um conteúdo inconsciente que a interpretação analítica põe a descoberto (Bernet, 2002: 329); trata-se, aqui, de reconhecer que, por detrás de uma primeira relação de causalidade que liga os conteúdos psíquicos conscientes, opera uma segunda causalidade; ela não só explica uma quantidade considerável de fenómenos psíquicos que, sem ela, seriam incompreensíveis, como também permite ordenar a totalidade dos comportamentos conscientes num conjunto coerente e inteligível; mais ainda – e este é, talvez, o elemento decisivo –, o seu reconhecimento permite agir adequadamente sobre o decurso dos processos

conscientes, em particular no decurso da cura (Freud, 1915: 2062). No § 37 das *Meditações Cartesianas*, Husserl afirma que a forma universal do fluxo temporal – Husserl chama-lhe, também, a forma da motivação que liga todos os elementos da corrente da consciência – torna possíveis as vivências que constituem o conteúdo real do Eu. Vê-se o que esta tese tem de insuficiente: o conteúdo do Eu nem sempre se desenvolve como um encadeamento de atividades constituintes particulares, como Husserl admite; há que ter em consideração a existência de um passado que nunca foi presente, e de um passado capaz de investir (*besetzen*) certas representações presentes, permanecendo, com isso, indiferente à passagem do tempo.

A investigação de outros domínios da análise husserliana da vida intencional não nos conduzirá a uma maior proximidade com o pensamento de Freud. Por exemplo, tudo o que em Husserl releva do âmbito das chamadas representações vazias (*Leervorstellungen*), conceito que engloba todas as representações afetadas de um carácter vago ou de ausência de clareza, como, por exemplo, as de recordação ou de fantasia; ou, então, as representações do horizonte externo de um dado objeto tematicamente visado, que se alargam até ao limite do mundo. É claro que, por vezes, é tentador proceder a certas aproximações, até porque as análises de Husserl, nisso muito próximas do estilo de David Hume, não se limitam a enunciar princípios gerais, mas registam igualmente aqueles casos que parecem contradizê-lo abertamente. (Freud procedia também muitas vezes assim.) Vejamos a seguinte passagem:

«A cada intuição corresponde naturalmente uma representação vazia, na medida em que cada uma não desapareceu sem rasto depois do seu decurso. Aquilo que ela intuiu encontra-se agora, de modo não intuitivo, «ainda» consciente, por fim, desvanece-se certamente num vazio universal e sem distinções.» (Husserl, 1966: 72)

Do mesmo modo, à *Leervorstellung* corresponde uma *Leerwiedererinnerung*, ou seja, uma recordação vazia, tal como acontece quando retenho as partes de uma melodia que acabei de ouvir, à medida que vou escutando o seu seguimento. O «vazio», neste contexto, não significa a completa ausência de material recordado, mas sim o facto de esse material ser desprovido de carácter intencional (Husserl, 1966: 77). Não encontramos aqui nenhuma

## **A relevância fenomenológica da psicanálise**

intuitividade – Husserl fala também de uma ausência de *Ausmalung*, de ilustração – do que já foi ouvido, mas apenas um fenômeno de retenção, algo de completamente diferente do que acontece quando recordamos a totalidade da melodia depois de a ter escutado (Husserl, 1966: 78).

## Capítulo XI

# Os sentimentos e as emoções

### As emoções e a natureza humana

Por que é que o homem se emociona ou fantasia? Uma resposta simples – e trivialmente verdadeira – consistiria em dizer que os seres humanos possuem uma quantidade de neurónios maior e um sistema nervoso mais desenvolvido e diferenciado do que qualquer espécie animal, que lhes permitem este tipo de comportamentos. Mas porque é que a espécie humana se desenvolveu no sentido de vir a adquirir essas faculdades, que, ou não existem, ou são quase inexistentes, nas restantes espécies? Ou seja, será o sistema neuronal a causa de termos certas emoções e com a intensidade que possuem? Mesmo que a resposta seja afirmativa, a questão que interessa para a Antropologia é de outra ordem: que tipo de mundo é o mundo humano, que pode ser «colorido» por emoções diversas e mesmo contraditórias, assim como pode estar na origem de estados emotivos muito diferentes?

Para vermos a questão de mais perto, voltemos ao problema, que já debatemos, da fragilidade que é própria dos seres humanos, a qual, de um ponto de vista ontogenético, pode ser notada logo à nascença. Essa fragilidade, que se acentuou no decurso do processo evolutivo, foi compensada pelo desenvolvimento de um conjunto de capacidades psíquicas que as restantes espécies não possuem; por outro lado, tais capacidades tornaram-se tão desenvolvidas no homem que parecem ir muito para lá daquilo que são as estritas necessidades de sobrevivência dos indivíduos ou da espécie. Basta que atentemos no caso da imaginação: ela pode ser uma forma de responder às dificuldades, permitindo encontrar novos caminhos para ultrapassar obstáculos; mas um excesso de imaginação pode também ocasionar uma perda de contacto com a realidade, como nos casos do devaneio, do sonho acordado, ou do delírio

psicótico. O mesmo se dirá de certos sentimentos, quando ultrapassam um determinado nível de intensidade.

As emoções e a fantasia – mais do que os instintos – são um princípio de introdução de «desordem» na realidade. O homem é um ser cujo excesso de capacidades, que vão, como dissemos, muito para além do que seria necessário em termos estritos de sobrevivência, produz desordem. O que poderíamos ser tentados a chamar «desordem» na natureza (por exemplo: um terremoto seguido de *tsunami*) só o é em relação a nós; enquanto tais, essas supostas «desordens» obedecem às leis da natureza. A prova disso é que algumas delas podem ser previstas graças ao nosso conhecimento dessas leis. Mas as emoções e a fantasia, estando na origem de alguma da desordem que o homem introduz na realidade, constituem também uma das formas pelas quais o homem reage àquilo que significam para si aquelas «desordens» naturais. Por exemplo, relativamente à morte – provavelmente a mais temida de todas as «desordens» naturais, pelo sentimento de inevitabilidade que lhe está associado –, o homem reage com as suas emoções (o luto, que é um trabalho sobre essas emoções, comprova-o) e com a imaginação (crenças sobre a vida para além da morte, que encontramos já no homem de Neandertal).

### Ambiguidade das emoções

Podemos definir o comportamento racional normal como consistindo no estabelecimento de uma relação correta entre os fins e os meios, ou numa reação adequada a um estímulo, capaz de o satisfazer, ou de eliminar a sua causa. Mas, deixando por agora de lado aqueles casos em que duas respostas diferentes se mostram igualmente satisfatórias, é fácil reconhecer que nem sempre agimos desta maneira. No caso das emoções, esta característica mostra-se na diferença que, por vezes, existe entre reações emocionais diferentes a uma mesma situação, ou na diferença entre a intensidade das emoções e a real natureza daquilo diante do que nos emocionamos, ou até mesmo na inadequação da resposta (a qual, por isso mesmo, é muitas vezes apelidada de «emocional» pela linguagem corrente) ao estímulo que a provocou. Vejamos alguns exemplos possíveis:

1. O indivíduo A assusta-se diante do fenómeno x.
2. O indivíduo B regozija-se com a presença de x.

3. O indivíduo  $c$  assusta-se ao julgar-se diante de  $x$  (que não existe).

4. O indivíduo  $D$  assusta diante de  $x$  sem saber a razão por que tem medo.

A explicação neurológica e fisiológica destes fenómenos não nos diz muito sobre eles. Podemos ficar a saber de que forma somos recetivos a certos estímulos, quais os limiares de excitabilidade do nosso organismo, que reações motoras ou outras acompanham as emoções (ritmo cardíaco, por exemplo), que zonas do córtex cerebral são ativadas quando temos uma certa emoção, etc. Mas isto não nos explica porque, de facto, as coisas acontecem deste modo: nem porque nos assustamos ou nos regozijamos, nem porque conservamos uma certa estabilidade emocional (assustando-nos ou regozijando-nos com as mesmas coisas), nem porque razão tal estabilidade de repente se altera. Uma descrição do nosso comportamento em termos funcionais, que tenha em conta não apenas a sua estrutura lógica subjacente (do género:  $A$  reage a  $x$  da maneira  $\gamma$ , ou  $B$  acredita que  $x$  lhe provoca o efeito  $z$ ), mas também o seu conteúdo normativo (do género: a reação  $\gamma$  provoca no organismo  $x$  o estado ideal  $z$ ), está muito mais apta a dar conta da natureza das emoções.

A natureza proveu-nos de um «equipamento», que adquirimos graças à evolução, para captar certos estímulos e reagir a eles; mas temos de o saber utilizar e podemos utilizá-lo de formas muito diferentes (como se viu nos exemplos dados mais acima). Essa aprendizagem faz parte da nossa história pessoal e familiar, e da história da nossa cultura. Mais do que os estados neurofisiológicos concomitantes, são estes fatores que explicam a diversidade e a intensidade das nossas reações emotivas. Certos estados afetivos supõem um período de aprendizagem e a aquisição de um hábito. Vamos ver como funciona esse equipamento que referimos com o auxílio de um exemplo:

1. Vejo um cão a correr em direção a mim e reconheço que se trata de um animal em atitude de ataque.
2. Sinto as reações do meu corpo: aperto na garganta, contrações abdominais, etc.
3. Avalio a situação negativamente: dou-lhe uma certa coloração afetiva<sup>61</sup>.

---

<sup>61</sup> Este exemplo serve também o propósito de completar o que mais atrás dissemos acerca das tipologias constitutivas da nossa experiência do mundo, assunto ao qual, como então dissemos, teríamos ainda de voltar. Mas a nossa explicação anterior pode ter eventualmente sugerido que o processo de formação de tipos era de natureza puramente intelectual, embora orientado por interesses pragmáticos relativos à nossa experiência do mundo da vida e não por interesses

### 4. Sinto medo e fujo.

Por esta razão, a nossa vivência das emoções é muito mais complexa do que as reações correspondentes que vemos entre os animais. O caso 4 que apresentámos anteriormente tem características especiais: acontece, por exemplo, em pessoas que têm medo do escuro sem saber porquê; ou em pessoas que ficam impressionadas com certos sonhos, que a outras não causam qualquer impressão; trata-se, provavelmente, de emoções que remetem para experiências infantis desagradáveis, ou até mesmo para o que foi sentido no momento do nascimento.

Outro fenómeno interessante de analisar é o das inibições e o da ambivalência das emoções:

1. O indivíduo A é atraído por x, mas não consegue dirigir-se para ele.
2. O indivíduo B é atraído e, ao mesmo tempo, repellido por x.

Se x fosse um estímulo proveniente do meio ambiente, desencadearia em A um comportamento automático, e a impossibilidade de ir em direção a x não existiria, para além de possíveis dificuldades de natureza física; a este movimento, para o qual não existem obstáculos de natureza física, devem opor-se fatores de natureza psíquica e cultural (educacionais, éticos, religiosos, etc.) que o impossibilitam. Da mesma forma, a ambivalência só se explica pelo facto de valores culturais negativos estarem associados a objetos pelos quais somos atraídos. (Podem também existir fatores de natureza patológica, mas não iremos falar desse problema para já.)

No amor, na descrição que dele faz Sartre em *L'Être et le Néant*, encontramos uma idêntica ambiguidade. De facto, Sartre começa por afirmar que o amor se distingue de uma pura posse no sentido físico do termo (Sartre, 1943: 416). A posse total – tal como a encontramos exemplificada na obra de Proust, em que o jovem Marcel aprisiona Albertine no seu quarto – não é aquela que pode satisfazer o amante. Nada garante que Albertine não esteja a pensar em outro nos momentos de intimidade com Marcel, pelo que uma posse total pelo amante (ou seja, uma posse do corpo e do espírito) só seria possível nos momentos em que Albertine se encontrasse adormecida. Por isso diz Sartre, o amor só quer a posse do outro enquanto, possuído, ele permanece ao mesmo tempo, paradoxalmente, livre de me amar. Se o amor deseja a posse, uma

---

cognitivos de nível superior. Na verdade, a constituição de tipologias é já um processo de relativa complexidade, em que fatores de ordem intelectual se interlaçam com outros de natureza emocional. O tipo «cão perigoso» pode servir-nos aqui de exemplo.

posse completa, que equivallesse a uma submissão, não daria ao amante uma prova do amor que ele quer ter.

## Diferenças de grau e de tonalidade

Todas as emoções que referimos até agora podem comportar vários graus, desde um grau a que podemos chamar periférico (Ortega, 2004: 576) até um grau em que elas vêm a ocupar o nosso centro vital. Sentimentos tão opostos como a tristeza ou a alegria comprovam facilmente o que acabamos de dizer. A ambas podemos vê-las nascer e observar como determinam apenas aspectos parciais do nosso ser e da nossa relação com o mundo. Mas também as podemos ver a crescer, a colorir todo o nosso ser de uma tonalidade afetiva particular que, progressivamente, se alarga às coisas e às pessoas. Registemos ainda os casos em que uma mesma situação ou estado de coisas nos alegre e entristeça em simultâneo.

Martin Heidegger conferiu uma importância particular às emoções e às tonalidades afetivas para a compreensão da nossa relação com o mundo. Este autor afirmou inclusive que o ser-no-mundo de cada um de nós está sempre determinado por uma reação de natureza afetiva fundamental, que é prévia, não só a qualquer relação cognitiva, seja de que tipo ela for, mas também a qualquer reação afetiva particular, relativamente a coisas ou pessoas determinadas. A tal reação chamou Heidegger (1986: 184) o sentimento de angústia, a qual deverá ser distinguida do medo, com o qual, muitas vezes, anda associada.

Claro que, como tonalidade afetiva fundamental, a angústia de que fala Martin Heidegger não se pode identificar com nenhuma emoção ou estado de ânimo particular, resultante da relação com um ente intramundano qualquer, pessoa ou coisa. Por este motivo, esta angústia fundamental não está no mesmo plano do medo, como também não está no da alegria, ou da tristeza, para mencionar apenas algumas das emoções mais frequentes. Na sua origem encontra-se sempre a presença de alguma coisa, que podemos identificar com mais ou menos facilidade, de que nos podemos aproximar (no caso de uma emoção de carácter positivo), ou afastar (em caso negativo). Não é assim que Heidegger entende o sentimento fundamental da angústia, sublinhando que, quando ela surge, nos encontramos, por assim dizer, perante nada.

Claro que este «nada» terá de ser o índice de alguma coisa. Trata-se de uma ausência de determinação, de uma impossibilidade de situar no espaço e no tempo intramundanos aquilo que nos angustia, diríamos quase de uma perda do solo em que as nossas crenças habitualmente assentam. Embora Heidegger não mencione, a este propósito, uma experiência de desorientação, cremos que não seria afastar-nos muito do seu pensamento se utilizássemos esta palavra. Ortega sublinhava, com frequência, a desorientação como característica básica da situação do homem no mundo. Não, bem entendido, uma desorientação que seria subsequente a uma situação em que nos encontrássemos perfeitamente orientados, mas sim uma desorientação por assim dizer originária, inerente à nossa condição mundana. Todas as restantes emoções implicam – seja no seu excesso, seja na sua moderação – um mínimo de orientação: sabemos distinguir o bom do mau, o odioso do amoroso, o agradável do desagradável, o favorável do perigoso, etc. Nestas situações, as nossas possibilidades de agir, como seres que vivem de uma determinada maneira num determinado mundo, estão já aí, diante de nós. Decidirmo-nos de uma maneira ou de outra pode ser difícil, por vezes; a angústia, no sentido heideggeriano, convoca-nos, porém, de uma outra forma. Ela surge sempre que temos de assumir, não uma entre várias possibilidades, eventualmente de sinal contrário, mas sim quando temos de nos assumir a nós mesmos como seres que se encontram em permanência diante dos possíveis (Heidegger, 1986: 186).

### Razão, emoções e imaginação

No homem, as emoções e a razão nem sempre coabitam pacificamente. Num dos seus mais belos textos, «Vitalidade, Alma, Espírito», Ortega explica-nos as razões de ser assim. As emoções situam-se no nível anímico da nossa vida interior, que se caracteriza pela intensidade e pela instabilidade; a razão diz respeito ao nível espiritual e caracteriza-se pela universalidade e pela capacidade de decisão<sup>62</sup>. Veja-se, por exemplo, o caso atual de indivíduos que

---

<sup>62</sup> O nível espiritual constitui uma região de «baixas temperaturas» (Ortega, 2004: 586), por contraste com a região de temperaturas mais aprazíveis, que é a Alma. Esta última deve ser ainda distinguida da região das «altas temperaturas», que se refere à atividade vital, onde os instintos têm a sua sede.

defendem racionalmente os direitos humanos, mas que reagem negativamente à integração de refugiados estrangeiros na sua sociedade. (Às vezes existem motivos objetivos para isso: por exemplo, alguém foi vítima de um assalto por um cidadão estrangeiro.) Não se põem em causa princípios abstratos – cujo valor fica confinado a uma zona do nosso ser incapaz de se comunicar à totalidade daquilo que somos –, mas a aplicação desses princípios sofre a interferência das emoções que se sobrepõem a eles. Não conseguindo sempre harmonizar as emoções e a razão, o *homo sapiens* como que vive em duas realidades diferentes e contraditórias.

Vejam agora o papel da imaginação. Sem a imaginação a nossa razão não seria aquilo que é. Na vida prática, quando imaginamos o curso futuro dos acontecimentos, estamos a usar tanto a razão quanto a imaginação. Um caçador primitivo, que organiza uma expedição de caça com os outros membros do seu grupo, está a usar a imaginação; não tem instintos como os predadores, que lhe garantam uma adaptação automática à situação ambiental; o seu cérebro tem de interpretar os estímulos que o meio ambiente lhe envia, imaginando o estado futuro da realidade que sairá da sua ação, caso ela seja bem-sucedida. A razão guia a imaginação e a imaginação estimula o trabalho da razão. (E nem sempre é bem sucedida: o *sapiens* está condenado ao processo que Morin descreve como «tentativas e erros».) É a imaginação que lhe permite antecipar os perigos: ele imagina uma situação em que o seu plano fracassa e os resultados da ação são funestos para si e para o seu grupo, mas à qual ele escapa pela invenção de novos processos que transformam em favorável o que poderia ser funesto. Estamos sempre diante de uma zona de incerteza e a inserção do comportamento do *sapiens* no meio ambiente nem sempre é bem-sucedida. Justamente por isso, ele é obrigado a viver no *modus futuri exacti* (Schütz, 1976b: 292), ou seja, a imaginar uma situação futura em que, graças a uma ação bem-sucedida, a situação desfavorável que vive no presente se transforma num passado que foi vencido.

## **TERCEIRA PARTE**

A cultura e a vida do espírito



## Capítulo XII

# Os artefactos e o trabalho

### O nosso ponto de vista neste capítulo e nos seguintes

Uma vez que nos propomos, nesta Terceira Parte, estudar as dimensões fundamentais da vida humana, ou, pelo menos, algumas delas, é necessário refletir sobre o ponto de vista que adotaremos ao fazê-lo, tanto neste como nos próximos capítulos. Esta discussão preliminar é importante na medida em que a nossa conclusão será que todas estas dimensões só adquirirão significado se forem enquadradas pelo ponto de vista personalista de que falámos no nosso Capítulo 3. Do ponto de vista metodológico, esta observação é da máxima importância. Muitas – talvez mesmo a maioria – das dimensões da vida humana que iremos abordar são passíveis de uma interpretação naturalista. Por exemplo, falando do trabalho, podemos referi-lo aos processos de sobrevivência e de reprodução, tanto da espécie humana no seu todo, quanto de cada membro da espécie em particular. Da mesma forma, todos os produtos do trabalho humano, assim como o conjunto de instrumentos e técnicas utilizados na sua produção, possuem propriedades físicas que é possível descrever. A nossa tese é que não são nem as características psicofísicas do homem nem as propriedades físicas dos objetos que produz que os constituem a todos eles enquanto tais.

Tivemos ocasião de dizer, nessa altura, que o ponto de vista personalista se opõe ao naturalista, embora o primeiro, tanto quanto o segundo, possa ser levado a cabo no interior da atitude natural. Claro que só abandonando esta última, o que ocorre como resultado da redução fenomenológica, é que aquela oposição fica plenamente clarificada, mas sobre este problema metodológico

já nos pronunciámos na Introdução a este livro. Agora, no entanto, tendo em conta o nosso objeto de estudo, temos de considerar a redução como realizada, se nos queremos manter, ao longo da nossa investigação, no âmbito da fenomenologia. Mas isto não significará um corte radical com a atitude natural, tal como acontece, como dissemos, ao falar da «via cartesiana»<sup>63</sup>. Simplesmente, como agora, mais do que em momentos anteriores da nossa investigação, teremos de ter em conta o sujeito e as suas realizações constitutivas (Landgrebe, 1963b: 155). Ora só o poderemos fazer abandonando a atitude natural.

Nas ciências empíricas (mesmo naquelas que se apelidam de «humanas» ou da «cultura»), de cujos dados precisaremos de nos servir neste capítulo e nos seguintes, a clarificação da diferença de natureza entre os dois pontos de vista não pode ser feita, ou não o pode ser totalmente. Daí a estranha sensação que por vezes se retira da leitura de alguns textos e autores: dirigem-se ao homem como um ser natural (no limite, como uma espécie zoológica mais) ou como um ser que, pela cultura, se desprende da natureza? A confusão não é nova; já a encontramos em momentos anteriores das nossas investigações. Assim, por exemplo, toda a discussão sobre as relações entre o corpo e a mente foi vítima de uma falta de clarificação sobre esta matéria, embora por ventura menos grave na altura do que agora.

O facto de todas as nossas descrições, quer as já efetuadas, quer as que efetuaremos de agora em diante, suporem a redução fenomenológica, não as exige a certas dificuldades de análise. A espaços, elas agravar-se-ão ainda mais. Com efeito, se abordamos, por exemplo, a problemática do trabalho humano (tema central de uma investigação antropológica), que significaria pretender suspender a crença na existência de processos efetivos de trabalho, ou de relações sociais efetivas, relacionadas com tais processos? Muito pouco, provavelmente. Por isso mesmo, convém lembrar que a redução fenomenológica pode ser obtida por uma maneira diferente daquela que sumariamente descrevemos e que pode ser apelidada de «cartesiana». A atitude fenomenológica pode ser obtida a partir da atitude natural – em vez de sê-lo por intermédio de um corte radical com ela –, mostrando-se de que modo o que nela parece evidente deixará de o ser a partir do momento em que o desvencilharmos de preconceitos que passam normalmente despercebidos.

---

<sup>63</sup> Cf. as observações que fizemos a este propósito no nosso Capítulo 10.

Permanecemos, assim, fiéis à natureza do método fenomenológico. Como Husserl muitas vezes insistiu, ao aplicá-lo nada perdemos da realidade na qual, até então, ingenuamente vivíamos; pelo contrário, clarificando as relações intencionais que com ela mantínhamos, percebemos de que forma essa realidade é composta por níveis de sentido, por vezes imbricados uns nos outros segundo uma relação que Husserl chama de «fundação» e dos quais não nos tínhamos até então apercebido.

### Os artefactos

O homem produz *artefactos*, quer dizer, instrumentos técnicos, a partir de práticas que excedem a mera atualização do que está em potência no programa genético herdado. Nisto, ele é incomparável a qualquer outra variedade zoológica. Um artefacto medeia entre as exigências da vida e as condições que possibilitam a satisfação dessa exigência, supõe que a satisfação é diferida no tempo para se tornar mais efetiva<sup>64</sup>. Hegel afirmava que os artefactos possibilitam uma «atitude negativa» diante da natureza: permitem negar o modo como ela se apresenta imediatamente (como presa para devorar, por exemplo, ou como inimigo a atacar, ou como fruto para colher), para a transformar em função de necessidades do homem que ela não saberia satisfazer tal como é. Mesmo a atividade recoletora, tal como a apanha de frutos, é já uma forma de trabalho, pelo menos no sentido muito lato de que reclama uma intenção consciente e um dispêndio mínimo de energia<sup>65</sup>.

Que tipo de necessidades subjaz a esta «negação» da natureza? Esta «atitude negativa» só acontece porque o homem já é, em parte, uma negação da natureza. Nada impede que consideremos o trabalho, por exemplo, como sendo apenas uma forma mais sofisticada de satisfazer as necessidades alimentares, tal como nada impede que consideremos o casamento, como

---

<sup>64</sup> Sobre este assunto, veja-se ainda o que dissemos no nosso Capítulo 11 sobre a importância da imaginação.

<sup>65</sup> Claro que neste sentido seríamos conduzidos a defender que um animal também trabalha. A mediação feita por um utensílio – ele próprio já resultado de trabalho humano – entre o corpo que trabalha e a natureza é o elemento distintivo fundamental, quanto a este assunto, do homem relativamente ao animal.

vimos atrás, como uma outra forma de satisfação do instinto sexual, eventualmente mais aceitável do ponto de vista social; ou até mesmo, de forma mais extremada, que classifiquemos a ética como a forma humana de regular os conflitos que, de outra forma, desembocariam na violência e ameaçariam a sobrevivência da espécie. Este tipo de explicações, cujo «materialismo vulgar» parece estranhamente conferir-lhes um elevado grau de cientificidade, simplesmente ignora que todas as práticas humanas são revestidas de um significado simbólico que, ao invés de ocultarem um qualquer significado real, lhes permite, justamente, desenvolverem-se enquanto tais práticas.

A «revolução neolítica», com toda a probabilidade, deve ter acelerado o processo de criação de artefactos. Ao mesmo tempo, deve ter acelerado as práticas de produção simbólica, associando-as fortemente ao processo de produção e conservação dos produtos necessários à sobrevivência de um grupo humano cada vez mais numeroso.

1. Mesmo antes do desenvolvimento das técnicas, a natureza teria de aparecer ao homem como algo de disponível para a sua sobrevivência.
2. O homem não tem uma relação de completo equilíbrio com ela, como os animais. Sente-a como algo que não está adaptado a ele, apesar de disponível, ou que lhe resiste. Sobre ela, tem de exercer uma relação de poder, tem que a trabalhar, ou seja, sujeitá-la a processos de transformação em função das suas próprias necessidades.

Mas repare-se num aspeto curioso. Um acontecimento natural, portanto, referente à nossa dimensão animal, como é o parto, pode ser descrito como «trabalho». Estamos diante de uma atividade essencial para assegurar a manutenção da espécie, tal como o trabalho produtivo, que garante a alimentação ou o vestuário, e que, como ele, implica algum esforço. Mas também se fala do trabalho do motor de um automóvel: trabalho significa aqui, de um ponto de vista físico, a quantidade de energia que o motor despende para pôr as rodas em movimento durante um certo tempo, de acordo com a fórmula:  $T = F \times E$ .

## **A relação do homem com a natureza**

Nem sempre se pensou o trabalho como algo de especificamente humano. Platão, por exemplo, ao contar o mito de Epimeteu, compara o trabalho

humano ao comportamento animal. Diz-nos o mito que os deuses encarregaram Epimeteu de distribuir por toda a terra as qualidades necessárias aos homens para sobreviver. As qualidades que foram distribuindo permitiam a uns compensar a falta de pelos ou de penugem, a outros compensar a falta de garras, a outros ainda a falta de uma visão ou de uma audição mais desenvolvidas, etc. Mas, mesmo assim, faltava aos homens uma coisa essencial, pois sem ela não se poderiam entender: a arte de viver em sociedade.

Mas vamos falar primeiro da técnica e dos artefactos, e só depois é que abordaremos o problema da sociedade e, por consequência, da política. Que tipo de relação trabalhar com artefactos e produzir artefactos instaura entre o homem e a natureza?

1. Há aqui uma satisfação diferida e não uma satisfação imediata. Este facto vai estar na origem da concepção humana do tempo (tão importante para o modo humano de ser como a de espaço). O homem é capaz de conceber uma distância temporal entre o surgimento do desejo e a sua satisfação e, pela imaginação, vê o desejo satisfeito no futuro. Essa distância é vencida com os artefactos. O fator tempo, cuja importância já mais atrás referimos para uma correta compreensão do homem, mais uma vez intervém. No homem, de acordo com a tese de Ernst Cassirer, desenvolve-se uma *consciência serial* do tempo: podem-se calcular os instantes que medeiam entre o surgimento de um desejo – uma necessidade orgânica, como a fome ou a sede – e a sua satisfação.
2. O homem não vive num mundo simplesmente real, como o dos animais, mas sobretudo num mundo virtual, que é o mundo possibilitado pelas técnicas: um mundo em que as coisas ainda não existem, ou só existem como projetos.
3. Os artefactos têm uma certa durabilidade, de modo que podem ser usados mais do que uma vez. São diferentes dos bens de consumo, que desaparecem depois de consumidos. Posso utilizar muitas vezes o mesmo martelo, mas depois de digerir um pedaço de carne já não o posso consumir uma segunda vez.

Os artefactos supõem instrumentos que os fabriquem. Mas estes também são artefactos, na medida em que a natureza não os produziu. (Só os primeiros e mais primitivos artefactos humanos resultaram diretamente do trabalho manual.) Daí que se possa dizer que há instrumentos que fabricam instrumentos – ou máquinas que fazem outras máquinas – e instrumentos que fabricam

bens de consumo. A economia, como ciência, nasceu para compreender esta situação.

Mas os artefactos não se limitam a mediar entre o estado presente e o estado futuro, pois impedem a estabilização da natureza e do sistema social em que foram produzidos, acelerando a sua evolução. Por isso, a memória das experiências anteriores adquire uma grande importância no modo como o homem organiza a sua relação com o mundo; a experiência humana é cumulativa. Vemos isso já a partir daquela que deve ter sido a primeira atividade produtiva do homem, a saber, a caça, pelo menos se avaliarmos pelo ecossistema em que se deu a hominização:

1. Daí a importância do desenvolvimento de técnicas de fabrico de armas (para caçar, mas também, eventualmente, para se defender de grupos rivais), de utensílios para rasgar os corpos animais e repartir o produto, de conservação dos alimentos e, posteriormente, com a descoberta do fogo, de cozinha.
2. Daí também a importância de instituições que assegurem a reprodução das técnicas, a conservação dos alimentos e a integração dos novos elementos: assistimos, com isto, ao nascimento da família humana. Provavelmente temos aqui uma primeira divisão social, baseada no sexo e na idade: homens caçam e mulheres ocupam-se da conservação e confeção dos alimentos.

## **Trabalho e criação de valor**

Ver no trabalho uma das ocupações fundamentais do homem, e ver a vida social como tendo por principal finalidade a organização do trabalho, é uma tendência que se começa a desenvolver, no pensamento antropológico, a partir dos finais da Idade Média, e domina boa parte da antropologia até ao século XXI. Para a economia clássica escocesa, no século XVIII, que representa exemplarmente esta tendência, o trabalho era a fonte exclusiva de criação de valor<sup>66</sup>. Em correspondência, a situação do homem, no meio da natureza, era

---

<sup>66</sup> Foi esta uma das razões que levou Hegel a apreciar a atividade desenvolvida pelos economistas escoceses. Ela aparecia-lhe como um exemplo do que chamava o trabalho científico levado a cabo pela racionalidade do entendimento, uma racionalidade que não divide aquilo a que se aplica, mas que procura o ponto de unidade onde outros só vêm materiais dispersos. Ora,

sempre vista como de escassez: a natureza não oferece tudo de forma imediata e é necessário despende, além de esforço, algum valor já criado para obter mais valor. Daqui surgia também o problema de conservar uma parte do que o trabalho permitira obter, de modo que as gerações futuras pudessem dispor de uma reserva para o caso de algo vir a faltar.

Porém, chegados a este ponto, temos de retomar algumas das nossas considerações sobre o método fenomenológico para se entender de que forma uma abordagem fenomenológica dos problemas que acabámos de referir pode retirar a sua força a ideias aparentemente evidentes. A atitude que descrevemos no parágrafo anterior parece encarar como evidente a ideia de escassez. Já foi uso, em certos manuais de economia, colocar a questão de saber que recursos deve um estado gastar em canhões e gastar em manteiga, simbolizando os canhões as necessárias despesas com a defesa e a manutenção da ordem, e a manteiga, pelo seu lado, as necessidades dos cidadãos. Ora o método fenomenológico exige que o processo de constituição de um objeto pelo sujeito respeite as características desse objeto; tal significa que não se pode admitir como pertencendo à sua essência aquilo que corresponde apenas a formas de aparecimento idênticas em alguns objetos do domínio que estamos a investigar. A fenomenologia, como é óbvio, não exige do investigador que esgote todos os objetos de um certo domínio, tarefa impossível e já apontada, por exemplo, por David Hume, como uma das razões da pouca fiabilidade do método indutivo. A fenomenologia, contudo, não procede indutivamente. Sem entrar em pormenores desnecessários sobre o modo como a fenomenologia permite analisar o problema que estamos a abordar, pode dizer-se o seguinte: considerar a escassez como característica universal das sociedades humanas, ou seja, como o problema central que todas elas teriam de resolver, é separar arbitrariamente um problema específico do conjunto de problemas que cada formação social encara como a sua tarefa própria e proceder, de seguida, a uma generalização na base daquele problema que se começou arbitrariamente por separar. A generalização – ou, dito numa linguagem mais técnica, a consciência do universal – deve permitir, a qualquer momento, regressar a um caso particular qualquer, aleatoriamente escolhido,

---

podendo o valor assumir variadas formas, o trabalho humano constitui, para estes autores, a sua fonte exclusiva (Hegel, 1998: 265).

e reconhecer nele, para além das que lhe são próprias, as características universais que foram separadas.

Mas há uma outra razão ainda para as nossas reservas à posição que descrevemos no início desta secção. O mundo humano não é o mundo natural, embora a natureza seja uma parte do mundo humano<sup>67</sup>. O mundo humano é um mundo subjetivo, no sentido em que tem um referente último, que é o homem, para o qual esse mundo faz sentido. O tema da escassez obnubila a compreensão da distinção fundamental que referimos, encara o mundo humano – o mundo onde os seres humanos exercem a sua atividade intencional – como um mundo natural, supõe a validade da atitude naturalista num âmbito que só pela atitude personalista se pode entender. Supor que a escassez é uma espécie de estímulo psicofísico que atua sobre os seres humanos e lhes provoca uma resposta idêntica em todos os tempos e lugares é desconhecer que situações de escassez, quando existem, se dirigem à atividade intencional de sujeitos dotados de duas características fundamentais: um «eu posso» e um «eu quero», ou seja, capazes de reagir a elas de maneira historicamente diferenciada.

## Os efeitos do trabalho humano

Hegel defendia que o produto objetivo do trabalho ou da ação dá ao trabalhador uma certa liberdade e independência, mesmo nas condições do trabalho mais servil. Ele vê uma coisa que saiu das suas próprias mãos e que pode apresentar como testemunho da sua individualidade, mesmo quando esta é desvalorizada socialmente. O mesmo Hegel, como é sabido, no conhecido capítulo da *Fenomenologia de Espírito* sobre «O senhor e o escravo» (Hegel, 1986: 145-155), retirou daqui algumas consequências que se podem aceitar sem nos comprometermos com os pressupostos mais gerais desta obra. Hegel percebeu que toda a ipseidade procura o reconhecimento – ou seja, que eu só sou verdadeiramente um eu no meio de outros eus – e que tal reconhecimento nem sempre constitui um processo automático. Husserl também subscreveria esta opinião (Mohanty, 2011: 46), conferindo, porém,

---

<sup>67</sup> Sobre este assunto, remetemos para o que mais atrás dissemos sobre a atitude naturalista e a atitude personalista. Cf. também Álvarez (2003: 215 e segs.).

ao processo de reconhecimento mútuo um carácter menos agónico do que aquele atribuído por Hegel.

Além disso, o trabalho tem um efeito socializador: por um lado, as regras de trabalho não são naturais, mas dependem de um processo de aprendizagem (portanto, de transmissão social de conhecimento), que fomenta uma certa forma de solidariedade entre as gerações; por outro, o processo de trabalho realiza-se, normalmente, em cooperação. Hoje em dia, este processo, tal como Hegel o descrevia no século XIX, encontra-se um pouco alterado: a evolução tecnológica conduziu ao «desgaste» rápido de certas aprendizagens e os efeitos deste «desgaste» sobre as estruturas antropológicas mais gerais começam já a ser visíveis. Além disso, sob aquela sua dimensão socializadora, uma análise fenomenológica descobrirá outras dimensões. Nomeadamente, o desenvolvimento de um processo de tipificações, em consequência do qual o outro nos aparecerá como alguém que desempenha uma certa função, sob a qual a sua personalidade e individualidade poderão desaparecer tanto mais depressa quanto essa função relevar de um elevado grau de especialização (Schütz, 1976a: 71). Por fim, Hegel analisa a «decomposição» da natureza humana que resulta do trabalho moderno e mecanizado: o trabalho pode já não estar ligado à satisfação de carências reais, mas sim artificiais, resultantes da multiplicação de falsas necessidades (Hegel, 1998: 266-267).

## Capítulo XIII

### A dimensão social da vida humana

O trabalho e as atividades económicas enquadram-se no conjunto de todas as atividades sociais humanas. Vamos tentar descrever o modo como o homem se comporta nestas atividades. A conclusão a extrair do nosso capítulo anterior é que não devemos olhar para as atividades que têm por objetivo a reprodução da espécie a partir de uma noção de exclusiva «racionalidade» económica, mas antes, de maneira inversa, devemos olhar para esta última como estando inserida num conjunto de práticas sociais. No entanto, para alguns autores, o «animal racional» evidencia a sua racionalidade, antes de mais, no modo como pensa economicamente a totalidade das suas práticas sociais. Não encontramos em Husserl reflexões muito desenvolvidas sobre os fatores de natureza económica que constituem um componente fundamental da vida social. Mas, por outro lado, encontramos um número razoável de reflexões sobre a constituição de uma comunidade de comunicação – ou seja, de trocas, não apenas de informações, mas sobretudo das experiências particulares (individuais ou de grupos de reduzidas dimensões) que se encontram na base de um mundo comum –, comunicação sem a qual a vida em sociedade não seria possível.

Podem questionar-se se certo tipo de ideias sobre o homem e a sua existência em sociedade não padecerão do vício normalmente denunciado sob a designação de etnocentrismo, por refletirem apenas tipos de comportamento que são próprios das sociedades evoluídas do ocidente, nos últimos séculos. Tais ideias não descreveriam comportamentos resultantes de uma essência intemporal do homem, parecendo, antes, sucumbir a uma ilusão retrospectiva. Elas baseiam-se no pressuposto (que, como vimos, remonta a John Locke) de que o homem é essencialmente um aquirente e de que os bens a adquirir são escassos.

1. As sociedades primitivas são, muitas vezes, sociedades sem mercado. Marcel Mauss pôs em evidência a existência do «dom»: a troca como prática social em que está em causa, não o valor do produto, mas sim a necessidade de quem dá e de quem recebe. (Voltaremos a este assunto mais adiante.) Relativamente à inexistência de mercado em sociedades primitivas, os defensores do «homem económico» poderiam objetar que não existe excedente que o justifique porque a técnica não está suficientemente desenvolvida para o produzir.
2. A falta de um excedente permanente poderá não se ficar a dever a carências de ordem tecnológica. Talvez se possa avançar a hipótese de que as sociedades primitivas não estão interessadas na produção desse excedente. Parece ser a conclusão a retirar das sociedades nómadas: quando um território é impossível de dominar, um povo muda de território. Quando lá permanece – como é o caso dos esquimós, por exemplo –, a técnica que desenvolve é suficiente para as suas necessidades.
3. Em muitas sociedades primitivas existe uma distinção entre bens de consumo e bens de prestígio. Não existe nenhum padrão comum para aferir o valor dos objetos que pertencem a uma ou a outra daquelas duas categorias, nem tão pouco existe a possibilidade de troca de uns pelos outros. Por exemplo: os cereais (um produto de consumo) não podem ser trocados por conchas (um produto de prestígio, que serve para fabricar adornos). Se quiséssemos aplicar uma expressão que encontramos em Ortega, diríamos que bens de consumo e bens de prestígio pertencem a dois campos pragmáticos completamente distintos. Não há moeda que sirva de denominador comum para ambos.

Estudando os índios da América do Norte da família dos Zuñi, Ruth Benedict mostrou a dificuldade em entender as suas práticas sociais características a partir de noções que hoje nos são familiares, como produtividade ou rendimento do trabalho. Sobre os índios do Brasil, conclusões idênticas se podem retirar da leitura do livro de Pierre Clastres, *A Sociedade contra o Estado*. Clastres mostra, por exemplo, que não existe uma economia de que a organização política seria a «superestrutura» (para falar como os marxistas), mas que, pelo contrário, é na base de uma diferenciação de carácter político – ou seja, afetando a relação que os indivíduos têm com as estruturas que asseguram o funcionamento da sociedade – que se desenvolve um sistema independente de organização económica (Clastres, 1975: 193 e segs.).

## Sociedades primitivas e sociedades desenvolvidas

Há três grandes princípios na base dos quais podemos distinguir as sociedades primitivas das sociedades desenvolvidas: por um lado, a existência de um Estado, por outro, a forma de organização das atividades económicas e os processos de trabalho, e por fim, o modo como a maioria das práticas e dos usos são legitimados. Sobre este último assunto, são de reter, ainda, as palavras de Claude Lévi-Strauss: uma explicação moral ou uma justificação racional dos usos e dos costumes são muito difíceis de obter junto de uma população primitiva, na qual, a este propósito, se falará, por exemplo, da vontade dos deuses, ou dos hábitos herdados dos antepassados (Lévi-Strauss, 1958: 25). Husserl analisa também este fenómeno, mesmo que devamos reconhecer que a informação que tinha ao seu dispor no âmbito da etnologia não era muito extensa. O facto de qualificar as sociedades primitivas como sociedades sem história (Toulemont, 1962: 198) não nos deve levar apressadamente a concluir que as suas reflexões podem cair sob a alçada das críticas que Lévi-Strauss dirige aos que ingenuamente defendem esta posição<sup>68</sup>. De facto, devemos ter em atenção a particular conceção de história que Husserl possui, onde a noção de teleologia desempenha um papel central. Assim, as sociedades primitivas não têm história no sentido em que não vivem de acordo com o ideal de realização de tarefas infinitas. Desprovidas de teleologia, não tendem para o futuro, mas sim para um passado que não possui sequer a dimensão de uma realidade instituinte de uma norma com valor universal. Um tal passado exige apenas das gerações vindouras que repitam práticas sociais fixadas de uma vez por todas.

Ao contrário do que durante muito tempo se pensou, não existe permissividade, do ponto de vista moral, nas sociedades primitivas, pelo que dificilmente encontraremos aqui critérios seguros de diferenciação. Tal permissividade mais não foi do que a «grande ilusão» do civilizado, cansado das normas impostas pela civilização, e que já Freud denunciava em *Mal-Estar na Civilização*. (Sobre este assunto, é também interessante o que diz Freud acerca da proibição do incesto, na sua obra *Totem e Tabu*.) Mas não há uma vida económica dos

---

<sup>68</sup> Sobre o que é a história e sobre o modo como o homem vive na história (bem como das relações desta com a consciência do tempo) falaremos no nosso Capítulo 15, pelo que não nos alongaremos agora muito sobre este assunto.

povos selvagens separada da sua conceção total da vida. Uma tal separação constitui um fenómeno recente e na Europa nunca chegou a existir completamente antes do século xvii. Todavia, projetar distinções que nos são agora familiares, na base das quais orientamos a nossa vida quotidiana, em povos diferentes e estranhos (seja pela cultura, seja pela língua, seja apenas pela distância criada entre eles e nós pelo tempo) é, até certo ponto, natural. O que Husserl nos diz sobre este assunto, num manuscrito de 1933 – embora escrito no quadro de uma problemática um pouco diferente daquela que de momento nos ocupa –, mantém ainda inteira validade:

«Transição das apercepções firmes do mundo familiar na compreensão posterior das apercepções do alheio – aprender a compreender o mundo alheio. Possivelmente, transferem-se, em primeiro lugar, as próprias apercepções em que se confia, de acordo com [o procedimento por] analogia e faz-se, assim, a sua experiência; aprende-se, vai-se mais longe, na medida em que a concordância se mantém; ou a discordância, como não compreensão, resulta daquilo que, para os homens alheios constitui, no seu valor e no seu resultado concordante, o seu mundo circundante.» (Husserl, 2008: 167)

Nas sociedades primitivas, a relação com a natureza, através do trabalho e da técnica (que é ainda rudimentar), está ligada a um respeito de carácter religioso por ela. Trata-se do que alguns autores chamam uma forma orgânica de existência. Certas práticas misturam a atividade económica e a festa. Por exemplo, o *potlatch* dos Kakiwutle, que foi estudado por Marcel Mauss, em que se oferece mais do que aquilo que se sabe que a outra tribo pode retribuir. Os Trobriand, estudados por Malinowski, conheciam também uma prática semelhante. Ora, em resultado do efeito de projeção de que atrás falávamos, o diferente aparece também, por vezes, não como algo de realmente diferente, mas sim como uma simples modificação do idêntico. No manuscrito acabado de citar, Husserl alertava também para a naturalidade desta maneira de reagir (2000: 168). Em que se baseia ela? No fundo, apenas no desconhecimento da estrutura típica de comportamentos e normas que governa a vida de povos estranhos, a confusão entre tal estrutura típica e a nossa, que pode transformar o que é diferente em familiar.

Os sistemas de regulamentação do trabalho humano, muitas vezes dependentes de um conhecimento empírico dos fenómenos meteorológicos, tinham

uma forma não-contratual. As relações jurídicas não se encontram apenas mascaradas pelo costume, pela tradição ou até mesmo por certas práticas de carácter mítico-religioso: elas simplesmente não existem, pelo menos no sentido que hoje lhes damos. Quando a economia se torna notada como atividade autónoma – o que significa que aquele respeito religioso pela natureza começa a desaparecer e as relações de trabalho já não são principalmente reguladas pela tradição –, ela tem já uma relação com a política, enquanto atividade de coerção que impõe uma forma de trabalho dominada pela produção de excedentes.

## Sociedade e cultura

Todas as práticas de natureza social constituem, antes de mais, um fundo de passividade e de hábitos, que estão presentes em toda a vida social. Mas uma tal passividade funda-se em certas características fundamentais da vida individual. Cada homem tem, como horizonte da sua existência, um conjunto de atos que repete com uma certa periodicidade. Podemos pensar no caso muito simples dos hábitos alimentares, que, fundados em necessidades de ordem biológica, instauram um ritmo na vida pessoal e social, caracterizando-se por uma alternância entre horários de trabalho e de repouso, por exemplo. Husserl fala, a este propósito, de uma *Strebenintentionalität*, uma intencionalidade que se manifesta pela tendência ou pelo esforço para dar cumprimento a certos rituais que regressam periodicamente. Por isso, acrescenta Husserl, o homem não vive no dia-a-dia (Husserl, 2008: 581); este esforço não tende para uma satisfação definitiva, que é irrealizável, mas sim para a repetição periódica de comportamentos que proporcionam uma satisfação provisória.

Ao definir as tarefas da ciência que tem por missão estudar a vida social, Max Weber distancia-se de uma primeira ideia de sociologia, que se deve a um dos fundadores desta disciplina, o filósofo francês Auguste Comte, segundo a qual ela seria uma espécie de física social: estudaria os fenómenos humanos como o físico estuda os fenómenos naturais. Husserl e os fenomenólogos em geral sempre se opuseram a esta forma de pensar. Ela resulta de dois equívocos, estreitamente relacionados: um de natureza ontológica, o outro de natureza antropológica. Do ponto de vista ontológico, o equívoco consiste em adotar para a «região» natureza as mesmas categorias que são válidas

para a região «espírito»; do ponto de vista antropológico o equívoco consiste em querer explicar todos os comportamentos humanos na base da noção de causalidade, tal como ela se aplica ao estudo dos fenómenos naturais. Para Max Weber, a sociologia é uma ciência que «quer compreender o agir social e explicá-lo a partir das suas causas e dos seus efeitos». Para entendermos esta definição e para percebermos que a relação entre causa e efeito não é aqui pensada do mesmo modo que nas ciências físicas, teremos de destacar vários pontos:

1. A noção de compreensão: entender os atos humanos implica compreender as intenções dos agentes, o que não significa que estes últimos sejam sempre plenamente conscientes de todas as dimensões do seu agir. (Exemplo: o «cumprimento», na análise de Ortega. Só se entende em função da necessidade de aproximação, de estudo prévio das reações do outro, etc.)
2. A noção de explicação: os atos humanos, como quaisquer outros acontecimentos, têm causas e provocam efeitos. (Mas no caso de acontecimentos humanos as causas não agem da mesma forma que nos acontecimentos naturais: a compreensão de uma causa pode determinar comportamentos que contrariem os efeitos que resultariam de ela não ter sido compreendida.)
3. O agir humano é social na medida em que está relacionado com o comportamento de outros homens e se orienta por ele, constituindo-se, assim, uma «típica» comum, que diz respeito quer às necessidades, quer às formas de as satisfazer.

Para Weber, isto significa, também, que, de um ponto de vista sociológico, não podemos falar de um sentido puramente objetivo das ações humanas, ou de um sentido normativo. O homem é um ser que interpreta a situação antes de agir. O direito tem um carácter normativo e determina o que se deve fazer: uma ação contrária à norma é uma ação ilegal. Nos livros de direito, ou de ética, encontramos uma descrição das ações em acordo com as normas (jurídicas ou morais), mas não de todas as ações humanas possíveis e efetivas; ora a sociologia, defende Max Weber, interessa-se pelo que os homens efetivamente fizeram como resultado da compreensão que tiveram da situação em que agiram.

Resulta também daqui a ideia de que *os homens se podem entender mutuamente*, independentemente das diferenças de cultura, língua ou época


histórica. (Posso reduzir a distância e entrar no círculo de intimidade do outro, na expressão de Ortega.) Basta-me conhecer os factos que motivaram uma certa ação e as finalidades que se queriam atingir com ela, para a compreender. Como diz Max Weber: «não tenho de ser César para compreender César», quer dizer, não tenho de ser idêntico a ele ou de me encontrar nas mesmas situações em que ele se encontrou.

Mas o entendimento social entre os homens não é apenas um acordo entre consciências. Ou melhor, para o poder ser necessita do recurso à comunicação. Isto abre-nos à dimensão da linguagem, que será o tema do nosso próximo capítulo.

## Capítulo XIV

### A linguagem

Não sabemos quando o homem começou a falar, ou seja, a emitir sons articulados associados a um significado mais ou menos idêntico. Podemos relacionar a linguagem com aquela que foi muito provavelmente a primeira atividade econômica do homem (a caça), com as primeiras formas de socialização (grupos de caçadores que dividem o produto do trabalho), ou com o desenvolvimento das primeiras técnicas (produção de instrumentos da caça, vestuário, domínio do fogo). Mas nada poderemos saber sobre a natureza exata dessas «palavras», tal como não sabemos de que tipo seria a linguagem em contexto afetivo, emotivo, ou mágico-religioso. De qualquer modo, a invenção da linguagem deve ter aumentado a sensação de poder sobre a natureza. A palavra parece ter o mesmo poder sobre uma coisa ausente que tem um gesto sobre uma coisa presente. Veja-se o seguinte esquema. Se supusermos, do lado esquerdo, um som de palavra, e do lado direito, o objeto que lhe corresponde, vemos como a compreensão do significado da palavra «traz consigo» a coisa significada:

<b>FLOR</b>	
<b>FLOR</b>	

Podemos ter uma melhor compreensão da natureza humana através de uma análise da linguagem e da sua função. Vimos que uma das primeiras definições de homem o chamava *zôon logon echon*, ou *animal rationale*. O homem é, segundo esta perspetiva, que remonta a Aristóteles, um ser capaz de

estabelecer relações (*legein*) com o auxílio das palavras: relações das coisas umas com as outras e relação das coisas consigo mesmo. Vamos ver agora o papel determinante que a linguagem desempenha nesta capacidade de relacionar que é própria do homem. Não é por acaso que *legein*, em grego, tanto significa relacionar como falar.

A linguagem não se limita a exprimir estados subjetivos (não é puramente emotiva), nem a descrever um mundo objetivo; antes estabelece pontos de contacto entre os primeiros e o segundo. Os animais, por terem apenas uma vida subjetiva incipiente – vivem «alterados», no sentido de Ortega, ou seja, voltados para fora, para um outro que não eles mesmos – e não terem mundo objetivo no sentido humano da palavra, mas sim meio ambiente, são destituídos de linguagem. Não se trata apenas da impossibilidade ou da dificuldade de emitirem sons articulados, por razões anatómicas e fisiológicas; eles não possuem qualquer sistema de sinalização, composto por sons articulados ou outro, semelhante às linguagens humanas. A relação que têm com o seu meio ambiente não requer a utilização de uma linguagem, mas apenas de sistemas de sinalização. É claro que também existem tentativas de reduzir a linguagem humana a um sistema de sinalização particular. É o caso dos linguistas behavioristas. Mas vamos deixar esta questão de lado.

## **A linguagem: plano físico e plano psicológico**

Assim, se pensarmos num som, enquanto mero fenómeno físico, diremos que se define pela qualidade (grave ou agudo), pela altura (alto ou baixo) e pela intensidade (forte ou fraco); mas, se esse som for um fonema (um som que é parte de uma palavra), não reparamos nas suas qualidades físicas, mas sim no pensamento que exprime. (Um exemplo retirado da língua portuguesa: a diferença física entre os sons «ê» e «é» nem sempre é significativa; quando ouvimos a palavra «medo» pronunciada, em certas regiões do país, como se fosse «médo», não atendemos às diferenças fonéticas e só nos interessa o pensamento expresso.) É claro que, noutras circunstâncias, as qualidades físicas podem ser importantes, mas apenas porque nos permitem compreender melhor o pensamento que a palavra veicula. Por exemplo: uma diferença no tom de uma frase como «fecha a porta» pode diferenciar uma ordem de um pedido; um tremor na voz pode denunciar medo ou nervosismo, mesmo que o

sentido das palavras não seja esse; uma frase em tom mais baixo pode indiciar o desejo de guardar segredo em relação ao que se diz, etc.

Através da linguagem, estamos a ordenar e a articular o caos das impressões imediatas; na linguagem, manifesta-se a nossa liberdade face ao mundo sensível, não no sentido em que nos afastássemos dele, ou escapássemos à sua influência, mas sim no sentido em que o penetramos pelo pensamento. Tornamo-lo objetivo, deixando de ser apenas um conjunto de impressões subjetivas: algo que se encontra diante de nós, que podemos analisar e com que podemos lidar. Vejamos as duas situações apresentadas por Arnold Gehlen (1987: 232), onde observamos a diferença entre o reconhecimento dos objetos realizado por intermédio dos movimentos e o reconhecimento por meio de palavras:

1. Uma criança olha para uma garrafa de farinha láctea, movimentando os olhos e estendendo os braços em direção a ela, reconhecendo o alimento; e uma criança que estende os braços para uns desenhos, onde reconhece os bonecos com que esteve a brincar.
2. No adulto, o reconhecimento, mesmo podendo continuar a efetuar-se no interior de canais motores, apresenta-se como movimentos fónicos.

Por este motivo, talvez não seja inteiramente exata a relação que Merleau-Ponty pretendeu estabelecer entre o uso das palavras e o movimento do corpo, como se a relação que a linguagem estabelece com as coisas fosse um caso eminente da intencionalidade corporal (Merleau-Ponty, 1962: 131). É que o meu corpo é vivido por mim a partir de dentro, não vivo os meus estados corporais como um caso particular de estados corporais que seriam comuns a todos os seres humanos; ao invés, nunca a língua que utilizo será alguma vez inteiramente minha e tenho de me servir de um instrumento universal, que não criei, para exprimir uma intenção particular. Daí essa estranha sensação de, por vezes, as palavras não chegarem para tudo o que tenho para dizer.

Na palavra, um som exterioriza-se, dirige-se a alguém visando um objeto do mundo exterior, e regressa, pelo ouvido, ao sujeito de onde partiu. Uma dimensão comunicativa e uma dimensão expressiva encontram-se entrelaçadas. Da mesma forma, ao trabalhar, um sujeito exterioriza as suas capacidades e aptidões, mas, ao mesmo tempo, a obra realizada reflete-se nele e promove o seu próprio crescimento. São as mesmas características antropológicas gerais que encontramos em dois fenómenos aparentemente afastados. Mas há também um enriquecimento da capacidade percetiva, pois o que é fixado por

meio de uma palavra pode muito mais facilmente voltar a ocupar a atenção e ser melhor conhecido; e há também um enriquecimento da memória, pois a audição da palavra vem em auxílio da visão. A aprendizagem da linguagem pela criança revela isto mesmo: há estudos psicológicos que comprovam que o salto decisivo na evolução intelectual de uma criança — separando-a definitivamente de um chimpanzé bebé da mesma idade — acontece quando ela aprende a falar.

## A função simbólica da linguagem



LARANJAS



LARANJAS

Nunca a palavra é apenas uma etiqueta colada nas coisas, para as designar, nem é apenas um sinal que visa desencadear um comportamento diante de uma coisa. Se se desse um destes dois casos, seria incompreensível que, como na figura da direita, a palavra «laranja» fizesse sentido na ausência do objeto correspondente. A palavra «laranjas» colada a um recipiente vazio numa loja levará sempre alguém a interpretar a situação, dizendo, por exemplo: «as laranjas já foram todas vendidas», ou «hoje não há laranjas».

Para resumir o papel da linguagem, diremos que a linguagem é, na expressão de Cassirer, uma *função simbólica*: é algo que medeia entre o espírito humano e a realidade, e não uma simples cópia desta última. Podemos descrever esta função simbólica dizendo que, na posse da linguagem, o ser humano pode tentar um recuo perante a realidade, para a compreender melhor<sup>69</sup>; já não está sujeito ao afluxo permanente de dados provenientes da realidade sem a capacidade para os interpretar e compreender. Arnold Gehlen

---

<sup>69</sup> Cremos ser esta a razão pela qual Ortega nega que a linguagem possua uma função expressiva. Este ganho na compreensão que a linguagem possibilita é aquilo a que se pode chamar o significado; ora este, na opinião de Ortega (2004: 589), é sempre algo de objetivo, pois remete para a coisa significada e não para o sujeito que significa. Só quando a significação remete para o sujeito é que podemos falar de expressão. Esta última, contudo, para o filósofo espanhol, é própria do gesto ou da mímica e não do falar.

(1987: 237) descreve este processo como sendo um processo de crescente intimidade com as coisas, que se começa a verificar nas fases de aprendizagem da linguagem pelas crianças. A linguagem penetra a realidade e configura-a de acordo com as leis do espírito, de tal forma que aquela se torna conhecida por este.

### A linguagem e o mundo

Os problemas da relação entre a linguagem e o mundo, que ocuparam autores do período romântico, entre eles Wilhem von Humboldt e Friedrich Schleiermacher, receberam, no século xx, um tratamento especial na obra do filósofo alemão Martin Heidegger (1889-1976). Note-se, porém, que apesar das numerosíssimas referências feitas por este autor ao problema da linguagem, não encontramos, nas suas obras, uma filosofia da linguagem nos moldes em que esta se tornou, no século xx, uma das principais disciplinas do currículo filosófico.

Para Martin Heidegger, a linguagem tem a sua raiz no que, na sua obra de 1927 intitulada *Ser e Tempo*, chama o «estado de aberto» (*Erschlossenheit*) do *Dasein*. (*Dasein* é o termo com que Heidegger designa o ser humano, querendo com o seu emprego evidenciar o facto de o homem se ocupar com o Ser, e de uma tal ocupação constituir aquilo que ele tem de mais próprio.) Porém, não se trata, para Heidegger, na sua investigação sobre a linguagem, nem, (1) para Husserl, na 1.<sup>a</sup> Investigação Lógica, de ver como nos atos de consciência que se traduzem em enunciados linguísticos se constituem, na «vida solitária da alma» (quer dizer, sem recorrer à função indicativa ou comunicativa da linguagem), as significações que lhes permitem dirigir-se para os objetos; nem, (2) como em Ernst Cassirer, de ver na linguagem o primeiro momento do processo de constituição do mundo pelo espírito. Partindo de uma definição da linguagem, em *Ser e Tempo*, como sendo uma «articulação do que há para compreender», Heidegger distingue nela:

1. O *Sinn* (ou seja, o sentido): o que há de articulável ao interpretar o que «há para compreender».
2. A *Bedeutung* (a significação): o que é articulado na articulação discursiva.

Esta distinção tem uma história. Nos termos em que Heidegger a utiliza, ela ficou a dever-se ao lógico e matemático alemão Gottlob Frege. Frege entendia

por significação (ou por referência, como por vezes o termo é também traduzido) a coisa para que uma palavra reenvia, e por sentido entendia o modo como tal reenvio fazia. O que Frege tinha em mente, ao fazer esta distinção, era a possibilidade de, por modos diferentes, ser possível chegar à mesma coisa, o que a sua experiência de matemático lhe tinha mostrado ser possível. Assim, por exemplo, seria possível chegar ao número 4 através de uma operação de multiplicação ( $2 \times 2 = 4$ ) ou de radiciação ( $\sqrt{16} = 4$ ). Husserl, que conhecia estas ideias de Frege, julgava inútil esta distinção. Com efeito, se o sentido de um ato intencional nos indica o caminho para chegar a um objeto é porque o próprio ato nos diz, também, que tipo de preenchimento intuitivo devemos esperar, ou, por outras palavras, que significação ou referência o virá preencher<sup>70</sup>.

A distinção de Frege, criticada por Husserl, é retomada por Heidegger, e o uso que faz dela, em *Ser e Tempo*, chamando à linguagem a «articulação do que há para compreender», pode ser explicado recorrendo a um exemplo. Na frase «esta mesa é de madeira», posso distinguir: 1) a «madeira» articulando-se com «mesa», como um seu predicado possível; 2) a própria mesa, como o que foi articulado enquanto «mesa de madeira», na frase que mencionámos. Na terminologia usual da gramática, poderíamos falar aqui de sujeito e de predicado nominal; Heidegger quer evitar estas designações e, mais à frente, veremos porquê. De qualquer modo, é provável que Heidegger se encontre, ao dizer isto, mais próximo do que supunha, ou do que gostaria de admitir, das teses de Husserl. Pois, para Husserl, é justamente o «articulável», ou seja, o sentido – na aceção que demos acima a este termo –, que nos dirige ao que é articulado, ou seja, a significação.

Depois de, na sua obra *Ser e Tempo*, no § 34, ter distinguido quatro momentos constitutivos da fala (*die Rede*) – a saber, «aquilo de que se fala» (a referência ou significação: *das Beredete*; no exemplo dado acima, a mesa), o «dito» acerca disso (o sentido: *das Geredete*; no mesmo exemplo de há pouco: «mesa» articulando-se com «madeira»), a comunicação e, por fim, a

---

<sup>70</sup> Dito de outro modo: o sentido aponta já para a significação, condiciona o modo como a procuramos e está na expectativa de ser preenchido por ela. Quando viso uma mesa de madeira, espero que o aparecimento de uma mesa de madeira preencha intuitivamente a minha visada da mesa. Uma cadeira de madeira ou uma mesa de metal, por exemplo, não preenchem o sentido visado.

manifestação (o «dar notícia» de que Husserl falara também: *die Bekundung*)<sup>71</sup> – Heidegger diz:

«As tentativas de captar a “essência da linguagem” orientaram-se sempre a partir de um destes momentos isolados, e conceberam a linguagem segundo o fio condutor da ideia de “expressão”, de “forma simbólica”, de comunicação como “enunciado”, do “manifestar” vivências, ou de “configuração” da vida. Mas para uma definição da linguagem que fosse satisfatória nada se ganharia se se quisesse juntar estes diversos elementos de determinação. O decisivo é, previamente, explicitar a totalidade da estrutura ontológico-existencial da fala, tendo como base a analítica do *Dasein*.»

O excerto que acabámos de citar tem uma clara intenção polémica. Em conceitos como «expressão», «forma simbólica», «vivência» ou «vida» podemos reconhecer diversas correntes e tendências da filosofia do início do século xx. («Forma simbólica» remete para o pensamento de Cassirer; «vivência» – um termo que pode servir para designar os atos intencionais – remete para o de Husserl.) A posição que Heidegger defende é que todos esses conceitos partiram de posições filosóficas determinadas sobre o modo de ser dos entes e abordaram o fenómeno da linguagem a partir delas. Por esse motivo, não puderam desvelar a função ontológica da linguagem: a de manifestar o modo de ser dos entes. A analítica do *Dasein*, a que Heidegger faz referência – ou seja, o projeto, levado a cabo na sua obra *Ser e Tempo*, de explicitar as estruturas fundamentais do modo de ser do homem –, tem por função possibilitar um novo sentido do ser. Só a partir de uma análise que nos liberte de preconceitos – análise a que Heidegger chama ainda «fenomenológica»<sup>72</sup>, na altura em que escreve *Ser e*

---

<sup>71</sup> É justamente graças às suas dimensões comunicativa e manifestativa que a linguagem mais interessaria do ponto de vista da antropologia filosófica. Infelizmente, estas duas dimensões estão secundarizadas nas obras de Husserl e de Heidegger. Apesar de várias diferenças, ambos os autores parecem ter em comum a tese de que o sentido de uma asserção não se gera em nenhuma destas duas dimensões. Na filosofia de Merleau-Ponty, esta tese aparece modificada. O fenomenólogo francês insiste no facto de as significações só viverem quando são atualizadas num discurso efetivamente proferido. Infelizmente, Merleau-Ponty parece estar envolvido numa polémica com a linguística de Ferdinand de Saussure, tentando recuperar para uma fenomenologia da linguagem a noção de *parole*, apresentada pelo linguista suíço.

<sup>72</sup> «Fenomenologia» não tem, neste contexto, o sentido de uma adesão às teses de Edmund Husserl. «Fenomenologia», defende Heidegger no § 7 de *Ser e Tempo*, é uma compreensão do *logos* do *phainomenon*, ou seja, do modo de ser daquilo que se mostra por si mesmo.

*Tempo* - do modo de ser daquele ente, a saber, o *Dasein*, que interroga o sentido do próprio ser, será possível compreender a função da fala.

## Lógica, gramática, poesia

Ao falar de preconceitos Heidegger parece situar-se ainda no terreno de Husserl. Com efeito, este autor insistira no facto de a nossa maneira habitual de lidar com o mundo e as coisas tender a aceitar como evidente aquilo que não o era de facto, a uma análise mais atenta. Todos estamos habituados a lidar com categorias gramaticais como «sujeito», «predicado», «complemento direto», etc., e a pensar que elas nos permitem falar das coisas tal como elas são. Até mesmo a linguagem da ciência – mesmo quando se apresenta altamente formalizada, como no caso da matemática e da física – não põe em causa esta convicção. Todavia, como Husserl mostrará em 1901, no Segundo Tomo das *Investigações Lógicas*, esta maneira ingénua de lidar com a linguagem e as significações que ela veicula oculta aspetos essenciais da linguagem, a começar pela própria noção de significação. Na verdade, passa facilmente despercebido o facto de a significação possuir sempre um carácter ideal, ou seja, de se não confundir com os atos de fala concretos e de se mostrar sempre idêntica, apesar da infinita variedade dos atos. Passam igualmente despercebidas certas realizações intencionais sem as quais alguns atos de fala ficariam por explicar. Assim, por exemplo, o facto de podermos falar de uma qualidade (de uma cor, nomeadamente) colocando-a em posição de sujeito numa frase apenas é possível porque nominalizamos essa qualidade, de certa forma modificando a experiência inicial que dela tivemos, ao reconhecê-la como a qualidade de uma coisa. (Em função gramatical de adjetivo, como poderíamos dizer.)

Outras coisas poderão igualmente passar despercebidas no nosso uso quotidiano da linguagem. Por exemplo, o facto de que, quando nos ensinaram a significação das palavras, nos ensinaram também que não podemos reunir, numa mesma frase, duas significações incompatíveis. Não foi necessária uma aprendizagem explícita da lógica formal para que ficássemos a saber que, se tal acontecesse, estaríamos a violar um princípio fundamental do pensar, que a lógica designa por princípio de não-contradição, e que, desta forma, nada estaríamos de facto a dizer.

Em *Introdução à Metafísica*<sup>73</sup>, Heidegger vai defender que na linguagem da poesia autêntica, tal como na linguagem do pensamento filosófico, ao contrário do que acontece na linguagem da ciência, o ente é expresso e invocado como que pela «primeira vez», de um modo «originário», ou seja, liberto dos preconceitos que a tradição e a história nele depositaram. Nesta linguagem poética, todas as coisas perdem a sua indiferença, quer dizer, são arrancadas ao modo quotidiano e vulgar da sua interpretação.

O «dizer» autêntico não pode ser interpretado do ponto de vista da inteligência meramente lógica. Heidegger colhe esta tese no poeta e pensador alemão Friedrich Hölderlin e no seu esforço para traduzir para alemão a poesia grega; o recurso ao sentido etimológico (mesmo pouco rigoroso de um ponto de vista linguístico), a criação de uma nova sintaxe, etc., são os meios de conseguir que a linguagem se liberte do seu uso quotidiano e normal. Um pensador alemão dos nossos dias, George Steiner, na sua obra *After Babel*, diz que, nesta tese, quase se inverte a posição de Aristóteles, segundo a qual, sendo as palavras em número finito e as coisas infinitas, seria inevitável que uma só palavra viesse a significar várias coisas. Para Heidegger, seria como que necessário utilizar várias palavras, ou usar várias proposições, para falar da mesma coisa, para não a aprisionar em esquemas conceptuais e gramaticais que impedem que ela torne patente o seu ser. (Podíamos até estabelecer uma comparação com o procedimento de um pintor francês que Heidegger apreciava, Paul Cézanne. Cézanne pintou várias vezes e em perspetivas diferentes o Mont Sainte-Victoire, na Provença, para tentar captar o verdadeiro sentido da paisagem.) Podemos ainda notar, nesta conceção heideggeriana da linguagem, alguma semelhança com o pensamento, já nosso conhecido, de Humboldt; vimos em lições anteriores que este autor defendia que a linguagem não é um meio de apresentar uma verdade já conhecida de antemão, nem a diferença entre as línguas é de ordem meramente fonética, lexical ou sintática, mas sim uma diferença entre visões do mundo.

Esta tese contradiz a da «viragem linguística» da filosofia, que, em finais do século XIX e inícios do século XX, em autores como Gottlob Frege, Bertrand Russell e Ludwig Wittgenstein (na sua primeira fase, correspondente

---

<sup>73</sup> Trata-se do texto de um curso lecionado na Universidade de Freiburg em 1935, mas publicado apenas em 1953. Existe uma tradução portuguesa com algumas deficiências. Há uma tradução mais fiável para inglês, *An Introduction to Metaphysics* (trad. de Ralph Manheim), New Haven and London, Yale University Press, 1959.

ao *Tratado Lógico-Filosófico*), postulava a existência de uma estrutura lógica comum a todas as línguas, embora ocultada pela gramática das línguas naturais, e que todos os falantes, de forma mais ou menos imperfeita, partilhariam e aplicariam conforme os casos. Uma tal estrutura lógica seria explicitada pela linguagem formal (por exemplo, nas «funções proposicionais» de Russell e Wittgenstein)<sup>74</sup>. Esta corrente de pensamento teria de renunciar à pergunta sobre a «lógica» da lógica, considerada como pergunta sem sentido, e postular a existência de uma espécie de mundo platónico de essências, que a linguagem da lógica refletiria. Segundo Wittgenstein, da «lógica» subjacente a tal linguagem não poderíamos sequer falar, por nos faltar uma linguagem adequada para o fazer; apenas a poderíamos usar.

Voltemos a Martin Heidegger. Como vimos anteriormente, Heidegger começara por defender, em particular no § 34 de *Ser e Tempo*, que há «algo que vem à linguagem», ou seja, que o sentido, que o *Dasein* constitui em virtude de «estar-lançado» no mundo e do projeto com que responde a esse «estar-lançado», é anterior à linguagem. Não se pode, assim, reificar o sentido, como se este fosse uma espécie de construção mental, nem se pode defender que ele é inteiramente constituído por uma consciência capaz de proceder à sua doação (a alma humana na sua «vida solitária»), à maneira husserliana. Pensar desta forma releva de uma compreensão limitada do *logos* da linguagem. Em última instância, a linguagem radica na experiência humana do mundo, embora constitua a forma primeira como essa experiência é articulada.

Mais à frente na mesma obra, no § 56, Heidegger defende que a linguagem autêntica «fala» (*redet*) no modo do silêncio. Proposição um pouco paradoxal, mas que poderemos entender se reconhecermos que ela não descreve a situação da linguagem no seu uso quotidiano. Esta linguagem, diz Heidegger, é antes a do «poder-ser» do *Dasein*, ou melhor, a da «consciência» (*Gewissen*), que chama o *Dasein* para a assunção das suas possibilidades mais próprias. Convém ainda perceber que esta linguagem do «poder-ser», de que Heidegger nos fala, não é um *logos apophantikos*, no sentido de Aristóteles, quer dizer, um dizer alguma coisa que tem lugar num juízo predicativo. Heidegger

---

<sup>74</sup> Esta linguagem formal da lógica deverá, segundo os mencionados autores, proceder a uma reforma da linguagem natural, não, bem entendido, no sentido de a substituir no seu uso quotidiano, mas sim para exprimir as relações conceptuais entre as noções científicas verificáveis pela experiência.

classifica-a como um *noein*, uma apreensão puramente intuitiva das determinações ontológicas mais simples<sup>75</sup>.

Este modo heideggeriano de encarar a linguagem resulta da sua preocupação com o problema da facticidade da existência mundana do *Dasein*; a linguagem é o modo como se articula a abertura do *Dasein* ao ser e ao mundo; ela é, por isso, um existencial. Isto significa, em primeiro lugar, que a linguagem tem um pressuposto, a saber, o próprio «ser-no-mundo». Poderíamos encontrar aqui uma semelhança com Cassirer que, na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, distingue um momento sensível e um momento intuitivo na expressão linguística, onde se manifesta a organização do espaço e do que nele está «à mão», e que é anterior ao plano conceptual.

Mas a este pressuposto da linguagem corresponde, também, segundo Heidegger, um pressuposto da própria filosofia: não podemos interrogar a natureza da linguagem, nem a do homem que fala, sem pressupormos já a primeira e o segundo, embora possamos explicitar ou clarificar aquilo que a nossa interrogação pressupõe. (A filosofia, em todas as suas dimensões e, em primeiro lugar, como reflexão sobre a linguagem e o homem, torna-se hermenêutica, ou seja, interpretação explicitativa.) Neste ponto, a tese de Heidegger poderia aproximar-se da conceção dos «jogos de linguagem», que Wittgenstein apresenta nas suas *Investigações Filosóficas*, os quais remetem para diferentes formas de vida, ou seja, para comunidades de falantes, para os quais o uso da língua e dos significados contidos nas palavras se tornou num processo familiar.

## Linguagem e metafísica

Como Heidegger defende em *Introdução à Metafísica*, a metafísica significou uma submissão da linguagem à gramática e à lógica, as quais impuseram uma codificação da linguagem – nomeadamente, para efeitos de comunicação, ou para a fixação objetiva de certos conteúdos – que a impede de «dizer» o ser dos entes. É claro que a gramática e a lógica não são exatamente a mesma

---

<sup>75</sup> Nas reflexões heideggerianas está muitas vezes presente a lembrança da frase de Parménides: *to gar auto noein estin te kai einai*, ou seja, «o mesmo é pensar e ser». Heidegger traduz normalmente *noein* por «apreender» e não por «pensar», pois considera que esta última tradução não dá conta do carácter intuitivo no *noein*.

coisa. A estrutura da gramática e a da lógica não coincidem plenamente, nem nunca coincidirão: há categorias gramaticais que não têm o seu equivalente na lógica e o oposto é igualmente verdadeiro. Heidegger também tem o cuidado de não afirmar uma tal coincidência. Mas defende que tanto uma como a outra refletem aquela maneira de pensar a que chama «metafísica». De acordo com esta maneira de pensar, conceitos como sujeito e predicado, substância e acidentes, qualidades patentes e estrutura latente, que, entre muitos outros, moldaram a nossa gramática e a nossa lógica, correspondem ao modo de ser natural das coisas. Para Heidegger, porém, eles transformaram-se, historicamente, numa espécie de «grelha» que não nos deixa fazer a experiência do que as coisas são; numa violência exercida sobre as coisas pelo nosso modo habitual de as pensar.

A posição de Heidegger integra-se num movimento de crítica à metafísica característico da sua época, em particular na filosofia alemã, embora assumindo aspetos muito diferentes em autores diferentes<sup>76</sup>. Por exemplo, Rudolf Carnap e os autores ligados ao Círculo de Viena criticá-la-ão em nome de um *critério verificacionista* do sentido, segundo o qual cada asserção deverá remeter para proposições protocolares, cuja verdade está garantida pela correspondência com dados da observação empírica. Ora, se é assim, para Carnap e seus seguidores a linguagem heideggeriana seria tão metafísica quanto essa outra que ela pretende criticar. Wittgenstein, um dos inspiradores do Círculo, ao qual chegou a estar ligado, no seu *Tractatus Logico-Philosophicus* (cf. Proposição 4.024), afirma: «Compreender uma frase é saber aquilo que acontece quando ela é verdadeira. (Portanto, podemos entendê-la sem saber se ela é verdadeira.)» O critério, aqui, para separar a linguagem metafísica da que o não é, é de natureza sintática; não poderá ser verdadeira nem falsa uma frase que não possamos entender, por violar as regras que a gramática prescreve

---

<sup>76</sup> Apenas por curiosidade histórico-filosófica, poder-se-ia lembrar o seguinte facto. Depois de Heidegger ter pronunciado uma conferência, em 1929, intitulada «O que é a metafísica», em que criticava a metafísica, mas servindo-se ainda, para a criticar, da linguagem dela, o filósofo Rudolf Carnap escreve um ensaio, na revista *Erkenntnis*, intitulado «Superação da Metafísica pela análise lógica da linguagem». Aí, defende que todas as proposições metafísicas são sem sentido, incluindo as de Heidegger na mencionada Conferência, as quais, embora querendo distanciar-se da metafísica, eram, para Carnap, vítimas do mesmo equívoco metafísico. Apenas têm sentido, para Carnap, as proposições compostas por termos aos quais é possível fazer corresponder, direta ou indiretamente, um estímulo sensorial. A renúncia heideggeriana à linguagem da metafísica e a sua substituição por uma linguagem «poética» podem ser vistas como o seu modo de responder às críticas de Carnap.

para as frases estarem bem formadas. Ao passo que Heidegger consideraria que categorias como as do verdadeiro e do falso têm carácter metafísico, Wittgenstein chama «metafísica» a uma linguagem que considera estar para lá do verdadeiro e do falso, por não oferecer as condições que permitiriam a verificação daquilo que diz.

É interessante notar que a sintaxe, tanto da linguagem da metafísica (incluindo nesta a linguagem da ciência) como da linguagem vulgar, tornar-se-á um dos alvos preferidos de Heidegger<sup>77</sup>, mas por razões exatamente opostas: mesmo uma sintaxe correta, do ponto de vista lógico-gramatical, não permitiria, em sua opinião, tornar patente o modo de ser dos entes. Embora isto possa parecer um pouco estranho, compreende-se com relativa facilidade. «Sujeito» e «predicado», por exemplo, são categorias gramaticais; a gramática prescreve, não só o seu uso em certas frases, mas também (pelo menos algumas vezes) em que posição as devemos colocar na frase. A nossa convicção é a de que tais categorias, bem como a posição que ocupam, nos servem para falar corretamente, ou seja, para dizer aquilo que acontece, tal como acontece ou é. Mas nada impede que perguntemos: não estarão tais categorias gramaticais a impor à realidade de que falamos uma «grelha» que não a deixa aparecer tal como é?

Como investigação fenomenológica sobre a natureza da linguagem, a posição de Martin Heidegger suscita-nos algumas interrogações. Por um lado, em *Ser e Tempo*, a linguagem parece depender de um originário «estar-lançado» no mundo, que sempre a precede numa perspetiva ontológico-existencial; por outro lado, em obras posteriores, a linguagem parece já constituir a forma originária de abertura do homem à realidade; por outro ainda, essa mesma linguagem, «perturbada» pelas categorias lógico-gramaticais da metafísica, impede essa abertura. A legitimidade deste evidente privilégio concedido à linguagem pelo filósofo da Floresta Negra (seja na sua dimensão positiva, seja na sua dimensão negativa) pode levantar algumas dúvidas. Nomeadamente, se pensarmos que os atos linguísticos são atos fundados numa experiência anterior, a única que nos daria o acesso às coisas, como Husserl diz numa expressão consagrada, «em carne e osso». A ser assim, o problema não seria

---

<sup>77</sup> Cf., nomeadamente, a sua obra *Carta sobre o Humanismo*, em que atribui à linguagem da metafísica, mais precisamente, à sua sintaxe, a impossibilidade de levar até ao fim o projeto de *Ser e Tempo* nos termos em que o pensava inicialmente realizar. Sobre este assunto pode ver-se ainda *Introdução à Metafísica*, trad. ingl. cit., pp. 53 e segs.

o de uma contaminação da linguagem pela metafísica, mas sim a relação de fundação que liga a linguagem (enquanto fundada) àquilo que a funda. Uma autêntica fenomenologia da linguagem terá de contestar que seja ela a instância fundadora do sentido. O sentido linguístico é um sentido fundado e, como tal, dependente da experiência prévia do mundo, que o funda.

## Capítulo XV

### A história

A ideia de que o homem é um ser histórico, que não se identifica com essa outra ideia de que cada ser humano tem uma existência temporal (limitada pelo nascimento e pela morte), pois implica atribuir um sentido ao decurso do tempo, não é evidente. Ela não se identifica tão-pouco com a ideia de que as ações dos homens, ou, pelo menos, de alguns homens, desempenharam um papel decisivo nos grandes acontecimentos da história mundial. Quando Júlio César, por exemplo, relata a conquista das Gálias pelas legiões romanas – um acontecimento a que ninguém negará importância para a futura história da Europa –, não associa a essa conquista nenhuma dimensão teleológica. Da mesma forma, nas famosas *Histórias* de Heródoto, tanto podemos encontrar o relato de narrativas históricas, como documentos de altíssimo valor etnográfico e antropológico sobre os costumes, a religião e as instituições de povos com que os Gregos entraram em contacto. De facto, a uma tal ideia de que o homem é um ser histórico e que é a história que determina a verdadeira natureza do seu ser, é possível retrazar-lhe a origem e conhecer os principais momentos da sua evolução. Se, como afirmava Max Scheler, em *O Lugar do Homem no Cosmos*, a ideia que fazemos atualmente do homem resulta de três círculos de ideias com origem diferente, só num desses três a noção de história assume importância de relevo para a problemática da antropologia filosófica. Na opinião de Scheler, aqueles três círculos são:

1. A tradição judaico-cristã, que apresenta o homem como um ser criado por Deus e sujeito ao pecado de Adão. Hoje perguntar-se-á: se se trata de um mito, em cuja realidade nem os cristãos ou judeus acreditam, qual a sua utilidade? Este mito, todavia, como dirão alguns autores, permite-nos perceber alguns aspetos do homem: a sua dependência de algo

superior, o desejo de saber, a vontade de transgredir, a nostalgia de um estado de felicidade perdido.

2. A tradição clássica greco-romana, que define o homem como um animal racional. (A maior criação dos Gregos é a filosofia e a dos Romanos o direito, não a religião.) Esta tradição também tem alguns limites, sobretudo quando se pensa na dimensão do homem a que Edgar Morin aplicava o qualificativo *demens*: a existência de um excesso de capacidades relativamente ao que é necessário para a sobrevivência.
3. A tradição da ciência moderna, que representa o homem a partir da natureza (com o evolucionismo de Darwin, por exemplo, ou, mais recentemente, com os avanços da genética).

Provavelmente, se vivesse um pouco mais tarde, ou não tivesse falecido em 1928, Scheler acrescentaria um quarto círculo de ideias, que teve alguma difusão na segunda metade do século xx: o homem visto como uma máquina, de acordo com o modelo das ciências da computação. O cérebro humano é um processador de dados (mesmo no plano das emoções), e as fronteiras entre o humano e o não-humano tendem a esbater-se. Uma das dificuldades com que deparava esta conceção tinha a ver com o problema da intencionalidade. Quando alguém faz alguma coisa, deve poder dizer porque o faz, como o vai fazer, por que razão segue tais procedimentos e não outros, etc. Ora, certas máquinas capazes de se autoprogamarem (quer dizer, não apenas de agir de acordo com um programa, mas de modificarem esse programa em função de situações novas) parecem ser dotadas de intencionalidade. Que é o homem então? Será o nosso cérebro uma espécie de *hardware*?

São problemas desta natureza que a antropologia de Max Scheler se propunha abordar. (Note-se que Scheler escreve antes de existirem os modernos computadores. O problema é hoje mais complicado do que era no seu tempo.) Diz Scheler que não possuímos modernamente uma conceção unificada de homem, o que é agravado pelo facto de o estudo do homem se ter dispersado por um conjunto de ciências, as ciências sociais e as da natureza. As várias dimensões do homem, que temos vindo a estudar na Terceira Parte deste livro, deram origem a ciências diferentes, que procuraram, cada uma a seu modo, esgotar o saber sobre o homem. De meados do século xix a meados do século xx, foi este o caso da psicologia e da sociologia; mais recentemente, é o caso das neurociências. Veja-se também o que se passa com a abordagem do problema da morte, de que ainda não chegámos a tratar e que

referiremos no Capítulo 16: hoje em dia, falamos da morte – para além das religiões, naturalmente – a medicina, as técnicas de cuidados paliativos e, em parte, a psicologia<sup>78</sup>. Tendo-se transformado em objeto de um saber técnico e altamente especializado, a morte, enquanto elemento integrante do ser-no-mundo, deixou de estar referida à experiência vivida do seu significado. Para Scheler, o homem tornou-se problemático, pelo que se trata de apurar qual o seu lugar metafísico, quer dizer, o seu lugar no conjunto dos seres: saber o que ele é em si mesmo e qual a relação que tem com os seres inanimados, as plantas e os animais. Será a partir desse lugar metafísico que a problemática da história nos poderá aparecer? Veremos.

### Os problemas colocados pelo estudo da história

Em capítulos anteriores já vimos algumas tentativas de procurar uma definição unificada de homem. Foi o caso de Ernst Cassirer, que definia o homem a partir da noção de Forma Simbólica e da sua unidade funcional. Vimos também o caso de Edgar Morin: para este autor, o homem é um *sapiens-demens*, não se define apenas pela racionalidade, mas sobretudo por um excesso de capacidades que lhe permitem ultrapassar a brecha entre o que é e os problemas que o mundo lhe coloca. Será que a partir da noção de homem como ser histórico obtemos, igualmente, uma idêntica definição unificada?

À primeira vista dir-se-ia que sim. Aliás, foi na base de uma certa concepção da história que grandes autores do passado – como Santo Agostinho, Hegel ou Marx – ergueram as suas próprias concepções de homem. Para a fenomenologia, porém, uma vez que uma análise da história supõe uma análise do tempo e do modo como ele é vivido, as coisas tornam-se um pouco mais complicadas. O tempo é um assunto misterioso. Estamos de tal forma envolvidos nele que não reparamos como é difícil dizer o que ele é e dizer onde ele está. Onde é que os primeiros homens terão ido buscar a ideia de tempo? Aspectos do ser humano, como a memória e a expectativa, deverão ter estado na origem das noções de passado e de futuro; o presente resultava do contraste

---

<sup>78</sup> Note-se que o problema da morte quase que desapareceu da reflexão filosófica durante o século XIX e grande parte do século XX, dando, por vezes, lugar ao problema da finitude, que com ele não coincide inteiramente. É neste âmbito ainda que se insere a problemática heideggeriana do ser-para-a-morte.

entre essas duas dimensões (o que foi vivido e o que se espera viver) e o que é vivido agora. E onde terão ido buscar a ideia de contar o tempo? Como medir a distância entre algo que passou e está na memória e o que se vive agora? Provavelmente, a regularidade de certos fenómenos naturais – a sucessão dos dias e das noites, ou as fases da Lua – terão estado na origem de uma escala de medida do tempo, graças à percepção de um contraste:

1. A natureza visível tem uma estrutura fixa: os movimentos dos corpos são regulados por leis. Por esta razão, os conceitos que utilizamos para estudá-la esbarram com a vida humana, que é sobretudo movimento. (Lembremos a opinião de Ortega: a vida é um «ter que fazer»: temos sempre algo que fazer, sem escapatória, pois a vida não nos é dada já pronta. Temos um futuro, esse futuro é incerto, e aquilo que ele vier a ser depende em grande medida do que fizermos hoje.) O homem não tem natureza, o que tem é história.
2. Que é um facto histórico (Cassirer, 1960: 294-295)? Os factos físicos são observáveis e mensuráveis. Quando não o são diretamente, podemos convertê-los nisso. (Por exemplo: estudar um som, em física, significa falar de ondas, com altura, frequência e comprimento.) Os factos históricos pertencem ao passado e não podemos reconstruí-los para os experimentar de novo. Só podemos lembrar o passado através dos testemunhos que deixou.
3. Mesmo assim, as categorias do ser (fixidez) e do devir (movimento) podem ser aplicadas à história. Na história há estruturas fixas e mudança. Se não houvesse um mínimo de estruturas fixas (reguladas por normas e leis) não chegaríamos a compreendê-la.
4. A apropriação dos factos do passado faz-se através dos símbolos, ou seja, dos monumentos, deixados por essas épocas (Cassirer, 1960: 295). Essa apropriação é essencial para a vida presente; nenhum de nós é, diz Ortega, um «homem adâmico» (um primeiro homem), só podemos agir auxiliados por aquilo que nos foi legado pelos que viveram antes.
5. A história, como ciência, não pretende desvendar um estado anterior do mundo físico, mas sim um estado anterior da existência humana (Cassirer, 1960: 298).

Convém, todavia, evitar aqui uma *μετάβασις εἰς ἄλλο γένος*. Falar da experiência individual do tempo não nos dá acesso, por si só, ao tempo da história. Este último, é um tempo que é vivido em conjunto, no qual dimensões como

o passado ou o futuro, memória e expectativa, e tantas outras, adquirem um significado diferente. Mas falar do tempo da história também não é, somente, repetir a afirmação trivial que certos acontecimentos só se explicam pelas condições anteriores ou contemporâneas que o tornaram possível, ou que os resultados de uma ação não correspondem sempre às intenções conscientes dos agentes. Sobre estes assuntos, que são, sobretudo, aspetos que relevam de uma epistemologia do conhecimento histórico, tal como ele é praticado pelos historiadores, a fenomenologia não tem muito a acrescentar.

### A ideia de uma história universal

A história como ciência é a tentativa de sintetizar todos os acontecimentos dispersos do passado e dar-lhes um novo contorno, ou seja, perceber o seu sentido. Supomos que o homem, sendo movimento e tarefa, dá um sentido àquilo que faz (Cassirer, 1960: 299-300). Mas uma filosofia da história poderá levantar problemas mais complicados. Será moralmente legítimo tudo aquilo que aconteceu, ou pelo menos, em todo o caso, justificável em função das consequências futuras que se esperam dele? Objetar-se-á que, neste domínio, qualquer juízo de natureza ética é deslocado; em parte pela sua inutilidade, uma vez que não é possível fazer com que o que sucedeu de uma certa maneira e provocou determinadas consequências suceda agora de outra; em parte porque ele não permite verdadeiramente pensar o que aconteceu e que não se identifica nem com as intenções de facto dos seus agentes, nem com as consequências imediatas da ação. Dir-se-á, por exemplo, que, na Revolução Francesa, o Terror jacobino foi moralmente condenável, mas que devemos compreendê-lo em função dos seus resultados: o nascimento do moderno estado de direito democrático<sup>79</sup>. No interior do movimento fenomenológico, uma discussão sobre um problema conexo teve lugar, em meados do século passado, entre Sartre e Merleau-Ponty, tendo por objeto, não a Revolução

---

<sup>79</sup> Na verdade, as coisas nunca são assim tão simples, como o comprova a polémica de Edmund Burke, nas suas *Reflections on the Revolution in France*, com os partidários da revolução. Poder-se-á sempre defender que havia mais do que um caminho para o mesmo objetivo, que o caminho não deveria ser o que efetivamente seguiram os revolucionários franceses, ou até que as suas intenções reais eram contrárias aos objetivos que proclamavam. Não nos adentraremos muito na discussão destes assuntos, que se afastam do nosso tema neste livro.

Francesa, mas sim a Revolução Russa de 1917 e terror estalinista que lhe sucedeu<sup>80</sup>.

Coloquemos, porém, todo este conjunto de questões de uma outra forma. Entre a *polis* grega, as comunas medievais em Itália no século XIII, a Revolução Francesa e os modernos estados democráticos de direito existe alguma continuidade de projeto, de tal forma que um fio condutor, ligando a primeira aos últimos, pode ser estabelecido? E o mesmo pode ser feito para acontecimentos de ordem intelectual que foram contemporâneos dos primeiros e cuja génese deles não pode ser separada? Por exemplo, um mesmo fio condutor ligará, através dos tempos, a *Política* de Aristóteles, as obras de Guilherme de Ockham e de Marsílio de Pádua, o *Espírito das Leis* de Montesquieu e a Declaração Universal dos Direitos do Homem, das Nações Unidas? Para a fenomenologia, tal fio condutor só poderá ser a unidade de um conjunto de atos intencionais de sentido idêntico. Note-se que não se trata de dizer, apenas, que certos acontecimentos são a consequência, mesmo que longínqua, de outros que os antecederam. Também não se trata de dizer que certos autores leram outros autores e se deixaram influenciar pelas suas ideias. Tudo isto pode ter acontecido e tem a sua importância numa investigação empírica daquilo que aconteceu. Mas a história, para a fenomenologia, não é nem uma história social e política, nem sequer uma «história das ideias», se bem que esta também exista e possa ter a sua importância. Ela é, pelo contrário, a história da sucessão de mónadas espirituais e das suas aparições sucessivas (Toulemont, 1962: 265). Que quer isto dizer?

O termo «mónada» fez uma entrada tardia no vocabulário de Husserl e reenvia-nos, como é óbvio, para o contexto da filosofia de Leibniz. Uma mónada não é apenas uma substância fechada sob si mesma, como o *Cogito* de Descartes antes da demonstração da existência de Deus, ou como parecia ser

---

<sup>80</sup> Toda a discussão entre Sartre e Merleau-Ponty é muito interessante, mesmo que em parte condicionada pela circunstância dos debates políticos dos anos 50 do século passado em França, mas os seus termos ultrapassam, em boa medida, o que releva de uma antropologia filosófica. Todavia, algumas questões podem aqui ser mencionadas, pela proximidade com o nosso tema. Nomeadamente a questão de saber se pode um homem, ou um grupo de homens, conhecer o sentido da história. Admitindo que sim (e não discutindo sequer como um tal saber se tornou possível), pergunta-se: 1) de que forma podem eles intervir na história para a encaminharem para o seu fim? 2) Que limites, nomeadamente de natureza ética (se é que os há), se colocam à sua intervenção? 3) Que legitimidade tem a ação dos outros homens, para os quais tal sentido não é evidente ou nem sequer existe? Serão ignorantes ou criminosos? (Merleau-Ponty, 1955: 81-129)

o *Ego cogito* husserliano, em *Ideias I*, após a realização da redução fenomenológica. A noção leibniziana de mónada remete-nos para uma vida comunitária – para o que Leibniz designava pela expressão «harmonia das mónadas» –, embora no próprio Leibniz essa comunidade resultasse apenas do facto de cada mónada funcionar como um espelho de todas as outras e da totalidade do universo. Esta é, porém, uma hipótese metafísica, que nada nos obriga a aceitar nos termos em que Leibniz a apresenta. Todavia, a aparição sucessiva da atividade espiritual das mónadas permite estabelecer uma relação entre elas fenomenologicamente comprovável.

Recordemo-nos de três conceitos fenomenológicos fundamentais, já nos conhecidos de capítulos anteriores: hábito, habitualidade, sedimentação. Pondo de lado o seu interesse de um ponto de vista cognitivo, centremo-nos agora naquilo que significam para uma antropologia filosófica. Podemos dizer que remetem para uma dimensão da vida humana em que o passado (as práticas nele vigentes, as normas e os valores instituídos, etc.) parece dominar o presente e condicionar o futuro. De facto, se assim é, tal não constitui um fator necessariamente negativo. Recordemo-nos ainda de um outro conceito: o de idealidade. Vimos que significa que algo mantém o seu valor para lá do momento em que foi instituído e que, de certa forma, determina o futuro na base do «deve ser sempre assim», ou «deve continuar-se a proceder desta forma». Claro que o campo privilegiado de aplicação destas noções é a lógica e a matemática, e é neste sentido que Husserl fala de idealidades, por exemplo, em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*. Mas o seu alcance é muito mais vasto.

Imaginamos os revolucionários de 1789 a lerem os clássicos gregos e romanos e a procurarem neles modelos para a ação. Mas não se trata de imitar os Gregos e os Romanos, uma vez que os problemas colocados no final do século XVIII não são os mesmos que os que se colocavam no século V a.C. ou no século I a.C. Trata-se, sim, da noção de uma pertença a uma mesma totalidade governada por uma ideia teleológica e, por conseguinte, da noção de que, para além dos hábitos que a tradição sedimentou, há que permanecer fiel àquela ideia se se quer que a ação tenha sentido. Por outras palavras, que ela seja mais do que ação de sujeitos particulares, movidos por interesses igualmente particulares.

## Capítulo XVI

### A noção de pessoa

*Ter um mundo*, como vimos, e não estar apenas confinado a um mundo circundante, é o que distingue o homem dos animais (mesmo dos primatas mais evoluídos), que têm apenas «mundo circundante» (e estão confinados a ele). Acrescentaremos agora que a constituição do homem como pessoa implica que a sua vida seja governada por estruturas de carácter existencial, factual, normativo, semântico e lógico (Adams, 1986: 649). Estas estruturas remetem para um conjunto de dimensões fundamentais da vida humana que foram objeto de análise na Segunda Parte deste livro. Entre as estruturas existenciais e factuais encontramos todas aquelas que dizem respeito à existência espacial e temporal de cada ser humano, às características do seu corpo enquanto corpo meramente físico, mas internamente organizado de modo a assegurar a continuidade da vida. Mas esta vida especificamente humana possui sempre uma certa ideia acerca de si, busca formas ideais de orientação e de relação, que lhe possam garantir um estado de optimização que não será nunca plenamente alcançado. É, justamente, por referência a esta tarefa que a vida de cada um é que falamos de estruturas normativas. Mas, por outro lado, a vida humana consiste também numa busca de sentido para o que existe e num encadeamento coerente das noções e dos conceitos em que o sentido se exprime. É esta a dimensão em que intervêm as estruturas semânticas e lógicas. Todos estes elementos mostram que o comportamento humano vai muito para lá daquilo que são, quer as relações de adaptação à natureza, quer a comunicação entre os homens para tornar mais eficaz essas relações. Já uma análise da linguagem humana nos mostrara que ela vai muito para lá dos sistemas de comunicação animal: ela serve para organizar a experiência – ou seja, para constituir o mundo da experiência – e não apenas para transmitir informação.

## Uma primeira definição de homem

O homem é o único ser que tem um comportamento dirigido explicitamente para si mesmo (autoanaliza-se, arrepende-se, corrige-se, etc.) e não só dirigido às outras coisas e aos outros seres. Cassirer, no seu *Ensaio sobre o Homem*, definiu o homem pela *consciência* e Ortega, como vimos, na mesma linha de Cassirer, pelo *ensimesmamento*. Sempre que o sistema cognitivo humano esbarra com dificuldades, sejam de que ordem for, a sua tendência é a de se voltar para si mesmo, no intuito de as resolver. É a isto que chamamos a *consciência*<sup>81</sup>. O homem tem *consciência de si* (e isto envolve a sua existência como indivíduo, como membro de uma espécie, como membro de uma comunidade de outros seres humanos), mas também da passagem do tempo, do passado e do futuro; acima de tudo, tem consciência da sua própria fragilidade enquanto ser humano, da possibilidade de fracassar na realização dos seus projetos e, por fim, consciência da sua própria mortalidade. Como resposta a esta situação, nasceram a arte, a religião, a ciência, a moral e todas as formas de cultura. Mas não é possível – como pretendem algumas formas de materialismo grosseiro – estabelecer uma dependência causal destas produções culturais com características de ordem biológica e morfológica, como sejam a posição vertical, o polegar oponível aos restantes dedos da mão, e outras, objetos de estudo quer das ciências biológicas, quer da antropologia física. Aquelas características humanas de que falámos em primeiro lugar não são funções biológicas diretas, embora se tenha de reconhecer que dependem da constituição biológica do homem tal como a evolução da espécie humana a moldou, e que sem elas a espécie *homo* não sobreviveria.

Todavia, as características biológicas e morfológicas não são totalmente desprovidas de interesse para a antropologia filosófica. Tudo depende, contudo, do modo como as sabemos utilizar. Sobre este assunto, a fenomenologia

---

<sup>81</sup> Não estamos ainda a falar de consciência moral, mas sim de uma espécie de *awareness* (de estado de desperto ou de clarividência) relativamente a si mesmo, sem o qual toda a consciência moral seria impossível. A consciência moral apresenta, por vezes, uma dimensão punitiva, que a própria linguagem corrente acentua. (Cf. expressões como «pesa-me na consciência» e outras de teor idêntico.) Mas esta dimensão punitiva é-lhe acessória e não essencial. De facto, ela repousa na capacidade de o homem se analisar a si mesmo e verificar se os seus atos correspondem ou não aos padrões que fixou como satisfatórios.

pode ensinar-nos algumas coisas. Elas não nos interessarão enquanto constituem o tema de estudo das ciências que referimos no parágrafo anterior, mas sim na medida em que os seres humanos as integram na sua experiência vivida, ou seja, na medida em que, para eles, adquirem um sentido que é anterior à sua abordagem pela ciência (Spiegelberg, 1975: 268). Assim, a posição ereta permanente é indissociável dos sentidos simbólicos que noções como «altura» ou «baixeza» adquirem na apreciação ética dos comportamentos humanos; da mesma forma, a estrutura quase simétrica do corpo fenomenal permite distinguir direções – a direita e a esquerda – e atribuir-lhes um sentido; a posição da cabeça e do rosto relativamente ao tronco e aos membros (não se encontrando à frente destes, como nas espécies quadrúpedes) liga-se, por um lado, à simbologia do estar em cima, mas também, por outro, a uma certa noção de fragilidade e de necessidade de proteção: a cabeça é o que tem de ser protegido e posto em abrigo, sob pena de o resto do corpo sucumbir<sup>82</sup>.

## **Crítica do dualismo antropológico**

Todos admitem hoje a insuficiência do dualismo antropológico. A única questão que se pode colocar é se termos como «alma», «consciência» ou «espírito» conservam ainda alguma pertinência para a compreensão do que é o homem. Ou seja, se não serão termos derivados das antigas filosofias ou da religião, inevitavelmente contaminados por uma metafísica dualista e, por conseguinte, sem validade hoje devido aos avanços no conhecimento do homem proporcionados pela ciência. Do nosso capítulo sobre o corpo foi já possível concluir-se que a principal debilidade do dualismo não está tanto no facto de contrariar uma visão científica do homem, quanto no facto de não ser apoiado pela experiência que cada um faz de si mesmo. A evidência da experiência pré-filosófica e pré-científica contradiz a hipótese dualista.

1. A experiência imediata da nossa vida é a de uma unidade. O homem não é um conjunto de funções orgânicas, por um lado, e de funções

---

<sup>82</sup> Relacionado com este último assunto, haveria certamente importantes investigações fenomenológicas e fazer sobre a arquitetura. A posição ereta introduz alterações importantes no espaço vivido humano, seja relativamente ao espaço puramente físico, seja relativamente ao espaço do meio circundante animal. Cf. algumas pistas interessantes sobre este assunto em Pallasmaa (2012: 157-174).

psíquicas, por outro, com qualquer coisa a servir de elemento de ligação entre os dois. Quando suspendemos a atividade dos sentidos e do corpo, suspendemos também a vida humana<sup>83</sup>. O corpo não é, por isso, um invólucro onde a alma ou a mente está encerrada, como subentende a imagem platónica do piloto e do navio.

2. Mas, em rigor, não posso também dizer que tenho um corpo. Se «tivesse», poderia eventualmente desfazer-me dele em certas circunstâncias. Eu estou presente como sujeito ativo em todas as circunstâncias em que pareço usar o corpo. Por exemplo, sou eu que vejo e não os olhos que veem. (Não é possível alguém referir-se a um sujeito humano com uma expressão do género «isso vê».) É preciso sublinhar o aspeto humano do corpo, embora ele possa também ser conhecido como mero corpo físico. O corpo intervém na realização da pessoa e é esta que se exprime através do corpo.

Defenderemos, então, uma perspetiva monista? Tal seria legítimo se houvesse uma identificação total do corpo com a pessoa. Ora, não parece ser este o caso. É o que comprova o facto de todos podermos fazer a experiência das limitações do nosso corpo, o que acontece quando sentimos que existe uma contradição entre as nossas possibilidades puramente humanas e o que o corpo permite que realizemos. Isto explica alguns fenómenos de suicídio, por exemplo, que é desconhecido do mundo animal, onde tal contradição não é sentida. Outra experiência que podemos fazer da não coincidência da pessoa com o seu próprio corpo dá-se no caso da relação intersubjetiva. O que eu significo para os outros e o que os outros significam para mim não se reduz à aparência corporal de ambos.

Que significa hoje perguntar, se o homem tem ou não uma alma? Significa tomar uma decisão sobre o facto de as manifestações de carácter psíquico serem apenas um simples aglomerado de estímulos fisiológicos e impessoais, ou de serem, ao invés, expressões de um sujeito pessoal, permanente e idêntico a si mesmo. Um sujeito pessoal que encara os outros sujeitos também

---

<sup>83</sup> Poder-se-á dizer que os anestésicos, ou os estados comatosos, suspendem também a atividade dos sentidos e do corpo, e que, no entanto, a vida permanece. O batimento cardíaco, a atividade respiratória, o funcionamento cerebral, nestas circunstâncias, são a prova disso. Mas o que entendemos por corpo, na frase acima, engloba também esta atividade vital. Ela é ainda uma expressão da vida. Uma vida que não se exprima não é, simplesmente.

como pessoas e não como outros aglomerados de estímulos. É para esta dimensão – para a capacidade de entrar em relações desta natureza – que aponta a tese de António Damásio sobre a existência de um «eu autobiográfico»: um eu capaz de contar a sua própria história (as suas aspirações, os seus desejos, os seus sucessos e os seus fracassos, as suas relações, etc.).

## O homem como pessoa

Os problemas que temos vindo a debater ocuparam largamente Max Scheler nos seus últimos anos de vida. O objetivo da antropologia filosófica deste autor é fornecer uma definição do homem como pessoa. Trata-se de um conceito central da antropologia filosófica (que tem a sua origem na teologia cristã) que significa, ao mesmo tempo, independência e relação. Percebe-se que o modelo para pensar a pessoa possa ter sido fornecido pela conceção cristã da Unidade e Trindade de Deus: Deus é um só, uma única substância, mas constituído por três pessoas em relação e gerando-se nessa relação. A pessoa é uma só, ou seja, não a podemos dividir, mas também não a podemos subsumir sob a unidade de uma espécie. É neste sentido que a noção filosófica de pessoa acrescenta alguma coisa à nossa noção de homem: cada homem pode ser subsumido na espécie humana, mas a pessoa não pode, enquanto tal, ser subsumida em nada. Intuitivamente percebemos que qualquer tentativa de subsunção lhe roubaria, justamente, o carácter pessoal.

O caminho que Scheler percorre consiste em ver o homem a partir da totalidade a que pertence (conjunto dos animais, dos seres vivos, do mundo), e não, por exemplo, desde logo, como um ser histórico, à maneira de autores quase contemporâneos como Wilhelm Dilthey (no seguimento de Hegel) ou de Martin Heidegger, ou como um ser social. Nesta perspetiva, o problema que se coloca é o de saber se o homem se distingue dos outros seres por uma diferença de grau ou por uma diferença de natureza (Scheler, 2018: 52).

A pessoa não deve ser pensada como uma coisa ou substância, à qual se pudessem atribuir, como predicados, poderes ou forças de tipo particular. No seguimento da fenomenologia de Husserl, Scheler vai definir a pessoa como uma *unidade de atos* de tipo diferente. (Um ato pode ser definido como uma relação entre a consciência e uma determinada coisa ou pessoa: um ato pode ter uma natureza cognitiva, uma natureza afetiva ou uma natureza volitiva.)

Essa unidade não deve ser entendida como um simples somatório: a pessoa vive e existe na realização desses atos. Se o homem, como pessoa, se diferenciar dos outros seres por uma diferença de natureza, deverá ser possível encontrar certos atos que sejam especificamente humanos. Scheler, no seu último texto – a conferência *O Lugar do Homem no Cosmos*, que apenas será publicada após o seu falecimento prematuro, em 1928 – encaminha-se para uma espécie de *monismo antropológico* (o homem não é uma dualidade corpo-alma, ou espírito-matéria, pois um ato não pode ser concebido na base deste dualismo metafísico), embora este seu monismo tenha um carácter *espiritualista* e não materialista.

### Husserl e a noção de pessoa

Na nossa Introdução, verificámos algumas dificuldades atinentes à abordagem dos problemas antropológicos em clave fenomenológica. Pensamos que as páginas anteriores deste livro – na medida em que pretenderam ser, antes de mais, uma aplicação prática dos conceitos fenomenológicos fundamentais a esta disciplina – terão clarificado algumas questões e dissipado certas dúvidas. Voltaremos, no entanto, a esta problemática, para concluir. E fazemo-lo a propósito do que se chamou já os «problemas-limite» da fenomenologia, a saber, os que dizem respeito à possibilidade de nos servirmos do método fenomenológico para abordar questões como o sentido da vida, ou a possibilidade de uma vida para lá da morte do corpo. Na medida em que se trata de questões que implicam o ser humano no seu todo (e não apenas este ou aquele aspeto particular da existência), justifica-se que as abordemos neste capítulo final.

Vamos começar por olhar para a situação histórica da fenomenologia de Husserl. O que Eugen Fink diz acerca deste assunto é, como é óbvio, verdadeiro: nenhum significado mundano da palavra experiência pode reter a sua validade após a redução fenomenológica. Talvez em nenhum outro lugar, nos seus trabalhos publicados, como em *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, Husserl tenha mais enfaticamente salientado o carácter sem pressupostos da análise intencional. A consciência intencional não apenas constitui todo tipo de objetividade, mas também, ao mesmo tempo, constitui-se como o absoluto real e verdadeiro. Mas se colocarmos as coisas apenas dessa maneira, quer

dizer, se olharmos para a fenomenologia husserliana como a conquista da busca, pela filosofia Ocidental, de um terreno absoluto que apenas se pressuponha a si mesmo – na herança dos esforços especulativos de Hegel e do idealismo alemão –, acabaremos perdendo os objetivos finais da análise intencional. De qualquer forma, não negaremos a possibilidade de estabelecer algumas conexões com a *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, particularmente com o capítulo terceiro, intitulado «Força e entendimento». Se o lermos sem a preocupação de sermos inteiramente fiéis à peculiar noção hegeliana de «experiência da consciência» (da qual sua própria fenomenologia supostamente é a ciência), podemos encontrar um exemplo da correlação noético-noemática. Mas se insistirmos em considerar a fenomenologia de Husserl apenas como uma espécie de estágio posterior da «metafísica da subjetividade», teremos de considerar a análise existencial heideggeriana como uma superação da fenomenologia, muito mais apropriada para a abordagem dos problemas da antropologia filosófica, mostrando a facticidade inevitável da existência humana (e, portanto, a finitude da consciência), necessariamente exposta ao tempo e à história.

Tanto Heidegger quanto Landgrebe tentam colocar a fenomenologia de Husserl num contexto histórico, embora Landgrebe pareça, pelo menos para mim, ser mais cauteloso do que Heidegger. Segundo Landgrebe, a redução fenomenológica deve ser considerada mais do que um dispositivo metodológico destinado a resolver problemas gnosiológicos. Significa o desaparecimento da crença numa transcendência, encarando a subjetividade humana como um poder objetivo e assegurando o conhecimento verdadeiro sobre um mundo supostamente «externo» (Landgrebe, 1963a: 86), independentemente do tipo de transcendência que esteja envolvida nessa crença: seja um mundo de «ideias» no sentido platónico, sejam «ideias inatas» em sentido cartesiano, colocadas na mente humana pelo Deus cristão, seja uma estrutura *a priori* como a que Kant pensou descobrir por meio de uma análise regressiva das operações realizadas pelo entendimento humano. É isto que conduz Landgrebe a fazer as duas afirmações seguintes (Landgrebe, 1963a: 87):

1. Husserl não entendeu corretamente o significado da redução fenomenológica, por falta de uma suficiente consciência histórico-filosófica dos seus pressupostos.
2. Heidegger interpretou mal o significado da redução porque só percebeu a sua função gnosiológica, considerando-a uma mera radicalização do projeto cartesiano.

Por que motivo, segundo Landgrebe, a redução fenomenológica não pode ser o alvo das críticas de Heidegger? Vou tentar esboçar a interpretação de Landgrebe da redução. O objetivo de Landgrebe é mostrar que a redução não é um dispositivo metodológico, que os seus fins não são de natureza epistemológica, mas sim do que se poderia chamar de «natureza personalista», pelo menos no sentido que Husserl atribui a essa palavra no segundo volume das suas *Ideias*. A redução, segundo Landgrebe, é o caminho para a subjetividade humana se assegurar de si mesma, porque coloca o homem diante do nada do mundo e diante do seu próprio nada. Isso significa, para Landgrebe, que o absoluto, os fins últimos que podem dar algum significado à existência humana, deve ser buscado nas profundezas da subjetividade humana, onde jaz o ser absoluto que, à época em que escreveu *Ideias I*, Husserl só podia entender como um resíduo da aniquilação do mundo através da *epoché*.

Uma ideia muito semelhante foi desenvolvida por Eugen Fink no seu famoso artigo de 1933 no *Kant-Studien*. A redução, diz Fink, é um processo radical de tomada de consciência, que revela ao Ego o fluxo de sua vida intencional e a crença na existência do mundo como correlato dessa vida (Fink, 1974: 154). Pensamos que Landgrebe, assim como Fink, embora não pelas mesmas razões, interpreta a redução à luz da existência autêntica de Heidegger; no entanto, Landgrebe enfatiza os seus pressupostos idealistas, dizendo que eles só podem ser removidos com a ajuda de uma investigação acerca do papel desempenhado pela nossa natureza corporal, isto é, sensível, na nossa experiência mundana. Isso significa que, ao contrário dos esforços de Heidegger para fundamentar a subjetividade transcendental no *Dasein* como um ser-no-mundo, Landgrebe fundamenta a consciência no corpo em que ela encarna. Gostaria de sublinhar a importância que este facto assume para Landgrebe, porque tem para ele várias consequências:

1. O Ego pessoal não é apenas uma existência real que realiza atos intencionais instantâneos. Todos os seus esforços intencionais passados são transformados em hábitos corporais e condicionam a atividade intencional presente.
2. O correlato desses atos tem o carácter específico de utensílios conhecidos e confiáveis, referindo-se a um conjunto coerente de ações corporais no mundo da vida circundante.
3. Objetos no mundo da vida têm o carácter de objetos compartilháveis, isto é, referem-se à presença de outros Egos e a uma humanidade

passada da qual o Ego herdou uma linguagem, hábitos e um sistema de crenças (Landgrebe, 1963a: 89).

## Os problemas-limite da fenomenologia

Será tudo? O que acontece, segundo Landgrebe, àquela antiga forma do Absoluto que os filósofos e teólogos costumavam chamar Deus? Ao abordar esta questão, podemos aperceber-nos, mais uma vez, das consequências da redução fenomenológica, como uma apropriação radical da subjetividade humana por si mesma. Uma transcendência desconhecida é, para a fenomenologia, uma contradição em seus próprios termos. A fenomenologia apenas permite um Absoluto que não seja o absoluto da consciência se ele puder ser um absoluto no qual a própria consciência leva a cabo as suas realizações intencionais.

Mas o problema complica-se porque o homem não é apenas motivado por interesses cognitivos. O Ego está destinado à ação e também a exercitar espontaneidade livre na forma de atos de avaliação de acordo com padrões éticos (Husserl, 2014: 172). Em relação à vontade humana – aos seus meios e às suas finalidades – e às realizações finais de uma ação orientada por valores morais verdadeiros e absolutos, Husserl parece menos otimista. No domínio da ciência, ninguém diria que Newton, por exemplo, trabalhou em vão, embora a teoria da relatividade de Einstein provasse que ele estava errado. No domínio da ação, as coisas são mais complicadas. No Manuscrito A V 21, de 1924, Husserl dá um primeiro exemplo dramático: uma mãe faz todos os esforços para educar uma criança que morre antes que sua educação esteja concluída (2014: 201-202). Todos os seus esforços terão sido em vão? Mas Husserl dá um segundo exemplo, talvez mais dramático ainda: mesmo que alguém viva uma vida longa e se esforce para realizar valores absolutos, a morte porá fim aos seus esforços individuais, e o que foi alcançado parece perder, com a sua morte, qualquer significado eterno. Uma vida humana é em vão? Para Husserl, uma resposta afirmativa seria ainda pior do que a perspectiva de um desacordo permanente entre duas correntes de consciência, embora os problemas sejam quase os mesmos. A existência de um mundo físico, como o correlato necessário de todas as afirmações verdadeiras da ciência físico-matemática, e a possibilidade de uma ordem moral, como o correlato das decisões humanas

de acordo com valores absolutos, são as condições necessárias para uma vida humana, tanto no plano prático como no plano teórico.

Quanto a este ponto, não estamos totalmente de acordo com a posição de Landgrebe. Pensamos não ser preciso procurar na filosofia existencial uma solução para estes problemas. Provavelmente, teremos mais hipóteses se apenas olharmos para um contexto filosófico que o próprio Husserl disse uma vez, em «Filosofia como Ciência de Rigor», ser o seu. Referimo-nos a uma passagem em que, distanciando-se do que chama a «filosofia romântica» (na qual inclui Hegel), afirma que a sua posição filosófica se insere numa linha que foi iniciada por Platão e que prossegue com Descartes, David Hume, Kant e Fichte. Pondo de lado os casos mais óbvios de Descartes ou David Hume – autores em relação aos quais Husserl nunca deixou de confessar uma dívida –, olhemos para Kant e Fichte, independentemente do maior ou menor conhecimento que Husserl tenha possuído, por exemplo, dos escritos científicos de Fichte. Nos casos de Fichte e Husserl, temos a mesma busca de uma *Wissenschaftslehre* – de uma ciência que se apoie em evidências últimas – e ambos os filósofos compartilham a mesma ideia sobre o primeiro e absoluto fundamento do conhecimento: ele tem de ser uma atividade e não um ser estático. Olhando para a fenomenologia dessa maneira, também se pode dizer que radicaliza o projeto fichteano.

O que Fichte costumava chamar, desde 1800, a «síntese do mundo dos espíritos», cuja apresentação «popular», ou «não científica», deveria ser o conteúdo de *A Vocação do Homem*, chamou a atenção de Husserl. Deixaremos de lado os detalhes mais técnicos sobre os fundamentos éticos deste projeto fichteano. Só lembraremos o facto de que, para Fichte, a «síntese do mundo dos espíritos» tem, ao mesmo tempo, um carácter cognitivo e moral. E embora Deus, para Husserl, não possa ser um polo de identidade, pelo menos no sentido em que os noemas – tal como qualquer objeto real ou imaginário, a cadeira em que estou agora sentado, por exemplo, ou um centauro – são polos de identidade, pode ser, como o Deus de Fichte, o polo ideal que garante a realização final das sínteses intencionais.

As questões éticas que Fichte aborda na sua filosofia religiosa tardia parecem ter tido um forte impacto no idealismo transcendental de Husserl. Num manuscrito de 1916 – numa época em que se encontrava intensamente ocupado com o estudo dos escritos éticos e religiosos de Fichte – Husserl afirma que a comunidade dos Egos se esforça por alcançar essa síntese do mundo

dos espíritos como uma conquista do verdadeiro ser absoluto. Isto vem colocar o problema da intersubjetividade sob uma nova luz, talvez inesperada para aqueles que estão familiarizados com a teoria da intersubjetividade de Husserl apenas do ponto de vista do que é dito na 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana<sup>84</sup>. Na verdade, Husserl, no manuscrito acima mencionado, não está apenas a abordar o problema da constituição intersubjetiva do mundo; acima de tudo, está a enfatizar o facto de que a comunidade dos egos transcendentais vive de acordo com a ideia teleológica de uma humanidade conduzida por uma razão absoluta<sup>85</sup>.

Agora, alguém poderia argumentar que estamos apenas perante a ilusão transcendental da fenomenologia e Husserl está apenas a imaginar que os procedimentos teleológicos da razão mantêm a sua validade para além do seu domínio legítimo, isto é, o domínio da experiência perceptiva, em que um noema completo é o correlato de um número idealmente indefinido de atos intencionais, visando-o como o mesmo polo de identidade. Além disso, se, como sujeito transcendental empenhado no processo de constituição de objetividades, sou um ser contingente, a teleologia que guia todas as minhas realizações constitutivas também é contingente. Essa é a razão pela qual as reflexões da teleologia de Husserl às vezes parecem insatisfatórias. Pensamos que esta ideia teleológica não pode ter conteúdo intuitivo no sentido fenomenológico da palavra intuição. É por isso que a solução final de Husserl parece uma certa forma de «doutrina dos postulados», no sentido kantiano da *Crítica da Razão Prática*: o facto de um mundo ser constituído, de que existe um mundo e não um caos, só pode ser explicado se existe uma base última para realizações intencionais da consciência (Kern, 1964: 299). E se um postulado (por definição) não é intuitivo, pode, ainda assim, possuir algum grau de evidência.

---

<sup>84</sup> Lembremos que, mais atrás, no nosso Capítulo 8, foi o ponto de vista da 5.<sup>a</sup> Meditação Cartesiana que submetemos às críticas que lhe foram dirigidas por Schütz e por Ortega.

<sup>85</sup> Veja-se ainda o que, sobre este assunto, afirmámos já no capítulo anterior.

## Referências

- ADAMS, E. M. (1986). «The Human Substance». *The Review of Metaphysics*. XXXIX / 4, 156, pp. 633-652.
- AGOSTINHO, Santo (2001). *Confissões*. Tradução de Arnaldo Espírito Santo, João Beato e Maria Cristina Pimentel. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda.
- ÁLVAREZ, Jesús M. Díaz (2003). *Husserl y la Historia. Hacia la Función Práctica de la Fenomenología*. Madrid: UNED.
- ARISTÓTELES (1962). *La Politique*. Tradução de Jean Tricot. Paris: Vrin.
- ARISTÓTELES (1985). *De l'Âme*. Tradução de Jean Tricot. Paris: Vrin.
- BERNET, Rudolf, KERN, Iso, MARBACH, Eduard (1989). *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Hamburg: Felix Meiner.
- BERNET, Rudolf (2002). «Unconscious consciousness in Husserl and Freud». *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, I, pp. 327-351.
- BINSWANGER, Ludwig (1971). «De la phénoménologie». *Introduction à l'Analyse Existentielle*. Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 79-117.
- BINSWANGER, Ludwig (2019). «Sobre a psicoterapia». *Psicoterapia e Análise Existencial*. Rio de Janeiro: VIAVERITA, pp. 17-51.
- CASSIRER, Ernst (1960). *Ensaio sobre o Homem*. Tradução de Carlos Branco. Lisboa: Guimarães Editores.
- CLASTRES, Pierre (1975). *A Sociedade contra o Estado*. Tradução de Bernardo Frey. Porto: Afrontamento.
- DAMÁSIO, António (2010). *O Livro da Consciência. A Construção do Cérebro Consciente*. Lisboa: Temas e Debates / Círculo de Leitores.
- DRÜE, Hermann (1963). *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*. Berlin: Walter de Gruyter.
- FEIGL, Herbert (1958). «The “mental” and the “physical”». *Concepts, Theories and the Mind-Body Problem*. Minneapolis: The University of Minnesota Press, 2, pp. 370-497.
- FEUERBACH, Ludwig (2005). «Contra o dualismo de corpo e alma, de carne e espírito». Tradução de Adriana Veríssimo Serrão. *Filosofia da Sensibilidade*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- FINK, Eugen (1974). «La philosophie phénoménologique de Edmund Husserl face à la critique contemporaine». Tradução de Didier Franck. *De la Phénoménologie*. Paris: Éditions de Minuit, pp. 95-175.
- FREUD, Sigmund (1973). «Un enfant est battu». *Névrose, Psychose et Perversion*. Paris: PUF, pp. 219-243.
- FREUD, Sigmund (1980). «Das Unbewusste». Tradução para castelhano, «Lo Inconsciente». *Obras Completas*, Tomo II. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2061-2082.
- FREUD, Sigmund (1981<sup>4</sup>). «Die Verdrängung». Tradução para castelhano, «La Represión». *Obras Completas*, Tomo III. Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 2053-2060.
- FREUD, Sigmund (1992<sup>10</sup>). «Remémoration, Répétition, Perlaboration». *La Technique Psychanalytique*. Paris: PUF, pp. 105-115.
- FREUD, Sigmund (2010a). *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*. Hamburg: Nikol Verlagsgesellschaft.
- FREUD, Sigmund (2010b). *Hemmung, Symptom und Angst*. Hamburg: Nicol Verlagsgesellschaft.
- GEHLEN, Arnold (1987). *El Hombre. Su Naturaleza y su Lugar en el Mundo*. Salamanca: Sígueme.
- GRIMAL, Pierre (1993). *A Civilização Romana*. Tradução de Isabel de St. Aubyn. Lisboa: Edições 70.
- HEGEL, G. W. F. (1986). *Phänomenologie des Geistes*. Werke 3 (hrsg. Von Eva Moldenhauer und Karl Markus Michel). Frankfurt: Suhrkamp.
- HEGEL, G. W. F. (1998). *Principes de la Philosophie du Droit*. Tradução de Jean-François Kervégan. Paris: PUF.
- HEIDEGGER, Martin (1986). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer.
- HOMERO (1998). *Iliade*. Tradução de Paul Mazon. Paris: Les Belles Lettres (Collection Classiques en Poche).
- HUME, David (1967). *A Treatise of Human Nature*. Edição de L. A. Selby-Bigge. London: The Clarendon Press.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erstes Buch (Husserliana III). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1952). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Zweites Buch (Husserliana IV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1956). *Erste Philosophie (1923-1924)*. Erster Teil (Husserliana VII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1966). *Analysen zur passiven Synthesis*. (Husserliana XI). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1968). *Phänomenologische Psychologie*. (Husserliana IX). Den Haag: Martinus Nijhoff.

- HUSSERL, Edmund (1973). *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*. Dritter Teil. (Husserliana XV). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1980). *Phantasie, Erinnerung, Bildbewusstsein*. (Husserliana XXIII). Den Haag: Martinus Nijhoff.
- HUSSERL, Edmund (1989). «Phänomenologie und Anthropologie». *Aufsätze und Vorträge* (Husserliana XXVII). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers, pp. 164-181.
- HUSSERL, Edmund (1999). *Erfahrung und Urteil*. Hamburg: Felix Meiner.
- HUSSERL, Edmund (2001). *Natur und Geist. Vorlesungen Sommersemester 1927* (Husserliana XXXII). Dordrecht / Boston / London: Kluwer Academic Publishers.
- HUSSERL, Edmund (2008). *Die Lebenswelt. Auslegungen der vorgegebenen Welt und ihrer Konstitution* (Husserliana XXXIX). Dordrecht: Springer.
- HUSSERL, Edmund (2014). *Grenzprobleme der Phänomenologie* (Husserliana XLII). Dordrecht / Heidelberg / New York / London: Springer Verlag.
- JONES, Ernest (1958). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Tradução para francês, *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, Tome I. Paris: PUF.
- JONES, Ernest (1961). *The Life and Work of Sigmund Freud*. Tradução para francês, *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, Tome II. Paris: PUF.
- KANT, Immanuel (1998). *Kritik der reinen Vernunft. Werke II* (hrsg. Von Wilhelm Weischedel). Darmstadt. Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- KERN, Iso (1964). *Husserl und Kant*. Den Haag : Martinus Nijhoff.
- LANDGREBE, Ludwig (1963a). «Phänomenologische Bewusstseinsanalyse und Metaphysik». *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, pp. 75-110.
- LANDGREBE, Ludwig (1963b). «Seinsregionen und regionale Ontologien in Husserls Phänomenologie». *Der Weg der Phänomenologie*. Gütersloh: Gerd Mohn, pp. 143-162.
- LÉVI-STRAUSS, Claude (1958). *Anthropologie Structurale*. Paris: Plon.
- MALINOWSKI, Bronislaw (2001). *Sex and Repression in Savage Society*. London and New York: Routledge.
- MARCUSE, Herbert (1966). *Eros and Civilization. A Philosophical Inquiry into Freud*. Boston: Beacon Press.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1945). *Phénoménologie de la Perception*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1955). *Les Aventures de la Dialectique*. Paris: Gallimard.
- MERLEAU-PONTY, Maurice (1962). «Sobre a fenomenologia da linguagem». *Sinais*. Tradução de Fernando Gil. Lisboa: Minotauro.
- MOHANTY, J. H. (2011). *Edmund Husserl's Freiburg Years (1916-1938)*. New Haven / London: Yale University Press.
- MORIN, Edgar (1975). *O Paradigma Perdido*. Tradução de Hermano Neves. Mem Martins. Publicações Europa-América.

- MORUJÃO, Alexandre Fradique (1961). *Mundo e Intencionalidade*. Coimbra: Universidade de Coimbra.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004). «Vitalidad, Alma, Espíritu». (Obras Completas II). Madrid: Taurus, pp. 565-592.
- ORTEGA Y GASSET, José (2007). *El Sistema de Psicología* (Obras Completas VII). Madrid: Taurus.
- ORTEGA Y GASSET, José (2006). *En Torno a Galileo* (Obras Completas VI). Madrid: Taurus, pp. 235-374.
- ORTEGA Y GASSET, José (2008). *¿Qué es Filosofía?* (Obras Completas VIII). Madrid: Taurus, pp. 369-506.
- ORTEGA Y GASSET, José (2010). *El Hombre y la gente*. (Obras Completas X). Madrid: Taurus, pp. 139-326.
- PALLASMAA, Juhani (2012). «The existential image. Lived space in cinema and architecture». *Phainomenon*, 25, pp. 157-174.
- PLATÃO (1991). *Phédon*. Tradução de Monique Dixaut. Paris: Flammarion.
- PLESSNER, Helmut (1975). *Die Stufen des Organischen und der Mensch*. Berlin: Walter de Gruyter.
- PUTNAM, Hilary (1975). *Mind, Language and Reality: Philosophical Papers*. Volume 2. Cambridge: Cambridge University Press.
- RICOEUR, Paul (1965). *De l'Interprétation. Éssai sur Freud*. Paris: Éditions du Seuil.
- RICOEUR, Paul (1972). «Une interprétation philosophique de Freud». *Le Conflit des Interprétations*. Paris: Éditions du Seuil, pp. 160-176.
- SAN MARTÍN, Javier (2015). *La Nueva Imagen de Husserl. Lecciones de Guanajuato*. Madrid: Editorial Trotta.
- SARTRE, Jean-Paul (1943). *L'Être et le Neant*. Paris: Gallimard.
- SCHELER, Max (2018). *Die Stellung des Menschen im Kosmos*. Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- SCHÜTZ, Alfred (1975). «The problem of transcendental intersubjectivity in Husserl». *Collected Papers* 3. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 51-91.
- SCHÜTZ, Alfred (1976a). «The problem of rationality in the Social world». *Collected Papers* 2. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 64-88.
- SCHÜTZ, Alfred (1976b). «Tiresias, or our Knowledge of Future Events». *Collected Papers* 2. The Hague: Martinus Nijhoff, pp. 277-293.
- SEARLE, John (1984). *Mente, Cérebro e Ciência*. Tradução de Artur Morão. Lisboa: Edições 70.
- SÉNECA (1999). *Ad Lucilium. Epistolae Morales. Philosophische Schriften* (hrsg. Manfred Rosenbach). Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.

- SOKOLOWSKI, Robert (2004). *Introdução à Fenomenologia*. Tradução de Alfredo de Oliveira Morais. São Paulo: Edições Loyola.
- SPIEGELBERG, Herbert (1975). *Doing Phenomenology*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- STEIN, Edith (1994). *Der Aufbau der menschlichen Person*. Freiburg / Basel / Wien: Herder.
- TOULEMONT, René (1962). *L'Essence de la Société selon Husserl*. Paris: PUF.
- VAZ, Henrique C. Lima (1995). *Antropologia Filosófica II*. São Paulo: Edições Loyola.
- WILD, M. J. (1959). «L'Anthropologie Philosophique et la Crise des Sciences Européennes». *Husserl* (Cahiers de Royaumont. Philosophie n.º III). Paris: Les Éditions de Minuit, pp. 271-306.

## Índice remissivo

### A

atos 9, 10, 12, 13, 14, 15, 16, 17, 28,  
29, 36, 37, 50, 54, 66, 70, 90,  
92, 97, 111, 113, 115, 119, 121,  
148, 149, 155, 157, 158, 163,  
170, 173, 176, 177, 179, 180,  
182  
Adams 63, 66, 97, 172  
Agostinho 33, 56, 167  
alucinação 116  
análise intencional 9, 17, 41, 55, 103,  
177, 178  
Anaximandro 40  
antropologia cultural 29, 38, 54, 105  
Aristóteles 22, 31, 32, 33, 40, 41, 55,  
65, 71, 87, 151, 159, 160, 170  
atitude natural 13, 16, 17, 23, 32, 39,  
40, 47, 54, 93, 94, 97, 117, 135,  
136, 142  
atitude personalista 16, 40, 48, 142  
autocerebroscópio 72, 74

### B

Benedict 145  
Bernet 113, 114, 116, 123  
Binswanger 30, 34, 108, 119  
biologia 27, 28, 32, 46  
Brentano 9, 110  
Brücke 117  
Burke 169  
Buytendijk 44

### C

Carnap 162  
Cassirer 28, 29, 49, 70, 139, 154, 155,  
157, 161, 167, 168, 169, 173  
Cézanne 159  
Clastres 145  
Comte 27, 148  
consciência 9, 10, 12, 13, 15, 23, 26,  
27, 29, 38, 45, 49, 50, 51, 52,  
56, 58, 63, 67, 72, 79, 80, 90,  
94, 101, 103, 108, 109, 111,  
113, 114, 116, 117, 118, 121,  
122, 123, 124, 139, 141, 146,  
150, 155, 160, 173, 174, 176,  
177, 178, 179, 180, 182  
corpo 10, 25, 29, 30, 36, 37, 44, 46,  
51, 55, 61, 62, 63, 64, 65, 66,  
67, 69, 70, 71, 72, 73, 74, 75,  
76, 78, 80, 81, 82, 89, 92, 93,  
97, 99, 100, 103, 104, 111, 112,  
128, 129, 136, 137, 140, 153,  
168, 172, 174, 175, 177, 179  
crença 34, 53, 79, 116, 117, 122, 127,  
131, 136, 178, 179, 180

### D

Damásio 29, 176  
Darwin 42, 104, 166  
Dilthey 176  
desejo 15, 25, 35, 36, 38, 46, 73, 77,  
102, 103, 105, 139, 153, 166,  
176  
direito 33, 71, 85, 111, 115, 149, 151,  
166, 169, 170  
dor 13, 30, 52, 66, 75, 76, 85  
Drüe 110, 111, 118, 123

### E

emoções 15, 126, 127, 128, 129, 130,  
131, 132, 166  
epoché 16, 94, 110, 179  
estoicismo 33  
etnocentrismo 144

**F**

facticidade 94, 161, 178  
 Feigl 72, 73, 74, 75, 76  
 Feuerbach 61, 64, 65  
 fiabilidade 80, 90, 141  
 filogénese 38, 100  
 finitude 38, 167, 178  
 Frege 155, 156, 159  
 Freud 25, 38, 39, 45, 100, 101, 102,  
 104, 105, 107, 108, 109, 110,  
 111, 112, 113, 114, 115, 116,  
 117, 118, 119, 120, 122, 123,  
 124, 146

**G**

Galileu 15  
 Gehlen 38, 43, 103, 153, 154  
 Gelb 67  
 geometria 11, 91  
 Goldstein 67  
 Grimal 33  
 Gurwitsch 90

**H**

Hegel 107, 137, 140, 141, 142, 143,  
 167, 176, 178  
 Heidegger 16, 34, 38, 47, 48, 54, 55,  
 56, 86, 87, 89, 90, 91, 95, 108,  
 130, 131, 155, 156, 157, 158,  
 159, 160, 161, 162, 163, 176,  
 178, 179  
 hominização 44, 106, 140  
 Humboldt 155, 159  
 Husserl 9, 11, 13, 14, 15, 16, 22, 23,  
 24, 26, 36, 37, 39, 43, 47, 50,  
 51, 52, 55, 56, 57, 61, 64, 67,  
 79, 80, 81, 82, 84, 85, 87, 90,  
 93, 94, 96, 97, 98, 100, 101,  
 108, 109, 110, 111, 112, 113,  
 114, 115, 116, 118, 119, 120,  
 121, 122, 124, 125, 137, 142,  
 144, 146, 147, 148, 155, 156,  
 157, 158, 163, 171, 176, 177,  
 178, 179, 180, 181, 182

**I**

imaginação 68, 108, 126, 127, 131,  
 132, 137, 139  
 intencionalidade 9, 10, 39, 56, 96, 100,  
 112, 113, 148, 153, 166  
 intersubjetividade 84, 95, 98, 115, 182  
 intimidade 92, 93, 129, 150, 155

**K**

Kant 21, 178, 181  
 Kern 113, 116, 182

**L**

Lévinas 92  
 Lévi-Strauss 46, 105, 146  
 liberdade 34, 36, 37, 72, 73, 142, 153  
 linguagem 15, 16, 17, 23, 35, 48, 58,  
 63, 81, 83, 85, 94, 97, 101, 108,  
 109, 119, 127, 141, 150, 151,  
 152, 153, 154, 155, 156, 157,  
 158, 159, 160, 161, 162, 163,  
 164, 172, 173, 180

**M**

Malinowski 46, 147  
 Marbach 113, 116  
 Marcuse 102, 103  
 Marsílio de Pádua 170  
 Mauss 145, 147  
 memória 28, 56, 77, 78, 98, 108, 120,  
 121, 140, 154, 167, 168, 169  
 Merleau-Ponty 63, 66, 67, 74, 75, 77,  
 108, 153, 157, 169, 170  
 Meynert 117  
*modus futuri exacti* 132  
 Mohanty 35, 65, 92, 142  
 mónadas 93, 111, 119, 170, 171  
 Montesquieu 170  
 Morin 43, 44, 45, 132, 166, 167  
 morte 27, 30, 34, 40, 51, 65, 71, 89,  
 103, 127, 165, 166, 167, 177,  
 180  
 Morujão 110, 115  
 motivação 105, 117, 118, 124

## N

Natorp 13, 14  
natureza 11, 12, 14, 15, 17, 21, 23, 25,  
26, 27, 29, 30, 32, 33, 34, 35,  
36, 37, 39, 41, 42, 43, 44, 46,  
50, 54, 56, 65, 66, 69, 70, 72,  
77, 79, 85, 88, 92, 95, 97, 105,  
106, 107, 109, 110, 119, 121,  
126, 127, 128, 129, 130, 136,  
137, 138, 139, 140, 141, 142,  
143, 144, 147, 148, 151, 161,  
162, 163, 165, 166, 168, 169,  
170, 172, 176, 177, 179  
neurose 25, 45  
Nietzsche 92

## O

Ockham 170  
Ortega 13, 24, 28, 32, 35, 42, 43, 47,  
49, 66, 76, 81, 84, 86, 87, 88,  
89, 90, 91, 92, 93, 94, 95, 96,  
97, 98, 102, 130, 131, 145, 149,  
150, 168, 173, 182

## P

pecado original 32, 38  
Platão 36, 53, 65, 71, 138, 181  
Plessner 39, 43  
preconceitos 15, 16, 55, 136, 157, 158,  
159  
primatas 32, 34, 104, 172  
psicanálise 30, 38, 101, 104, 105, 107,  
108, 109, 110, 111, 112, 114,  
115, 117, 118, 119, 120  
psicoterapia 30  
Putnam 71, 76, 107

## R

razão 21, 22, 23, 24, 25, 33, 37, 38, 39,  
40, 42, 47, 54, 73, 74, 75, 78,  
82, 87, 94, 104, 105, 128, 129,  
131, 132, 142, 154, 166, 168,  
182

reconhecimento 12, 101, 104, 114, 119,  
123, 142, 143, 153  
recordação 56, 61, 77, 78, 110, 113,  
114, 115, 116, 121, 122, 124  
redução 10, 13, 16, 38, 47, 50, 55, 75,  
95, 100, 102, 109, 110, 112,  
113, 117, 120, 135, 136, 171,  
177, 178, 179, 180  
reflexão 13, 15, 16, 17, 23, 27, 33, 34,  
38, 42, 50, 54, 161, 167  
repetição 39, 148  
retenção 58, 125  
Ricoeur 110, 114, 119, 120  
ritmo 40, 128, 148  
Russell 71, 159, 160

## S

San Martín 52  
Sartre 92, 108, 129, 169, 170  
Saussure 157  
Scheler 39, 51, 87, 95, 103, 165, 166,  
167, 176, 177  
Schleiermacher 155  
Schütz 83, 93, 94, 95, 97, 98, 132, 143,  
182  
Searle 73  
sedimentação 171  
Séneca 33  
sociologia 23, 27, 28, 95, 148, 149, 166  
Sócrates 22, 53  
Sófocles 32  
Sokolowski 31, 78  
Spiegelberg 10, 17, 90, 174  
Stein 62, 63  
Steiner 159

## T

tacto 63, 67, 77, 80, 81  
Taine 26, 27  
Tales 32  
técnica 35, 43, 94, 109, 135, 138, 139,  
140, 141, 145, 147, 151, 167  
tempo 11, 12, 14, 15, 22, 24, 35, 40,  
45, 47, 49, 51, 55, 56, 62, 65,

66, 73, 79, 80, 88, 89, 90, 100,  
104, 105, 112, 115, 116, 124,  
129, 131, 137, 138, 139, 142,  
146, 147, 165, 166, 167, 168,  
169, 173

Toulemont 43, 100, 146, 170

trabalho 22, 41, 43, 104, 105, 117, 118,  
119, 123, 127, 132, 135, 136,  
137, 138, 139, 140, 141, 142,  
143, 144, 145, 146, 147, 148,  
151

## **V**

vivência 33, 52, 66, 115, 118, 124, 129,  
157

## **W**

Weber 95, 148, 149, 150

Wild 11, 84

Wittgenstein 159, 160, 161, 162, 163

