

Caminhos da Fenomenologia

CARLOS MORUJÃO



Caminhos da Fenomenologia

Título Caminhos da Fenomenologia
Estudos sobre a Fenomenologia de Husserl
Autor Carlos Morujão
Coleção Estudos de Filosofia
Diretor Carlos Morujão
Conselho Editorial Américo Pereira, Mendo Castro Henriques,
Maria de Lourdes Sirgado Ganho, Pedro Cabrera

Este trabalho é financiado por Fundos Nacionais da FCT — Fundação para a Ciência e a Tecnologia, no âmbito do projeto UID/FIL/00701/2013

© Centro de Estudos de Filosofia
© Universidade Católica Editora

Revisão Editorial António Brás
Capa OMLET design
Conceção Gráfica acentográfico
Impressão e Acabamento Sersilito-Empresa Gráfica, Lda.
Depósito Legal 388532/15
Data Março 2015

ISBN 9789725404553

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
Caminhos de fenomenologia / Carlos Morujão. – Lisboa : Universidade Católica Editora, 2015. – 200 p. ; 23 cm. – (Estudos de filosofia)
ISBN 9789725404553
I – Tít. II – Col.
CDU 165.62
1 Husserl

Esta obra não segue o Acordo Ortográfico.

Caminhos da Fenomenologia

Estudos sobre a Fenomenologia de Husserl

Carlos Morujão



Universidade Católica Editora

Índice

Siglas e Abreviaturas	6
Nota Introdutória	7
O CÍRCULO DE HUSSERL	9
A Genealogia da Lógica e a Filosofia da <i>Lebenswelt</i>	11
Perspectivas da Fenomenologia a partir de Husserl e de Schutz	34
Husserl e a História. Sobre o « <i>im zickzack vor- und zurückgehen</i> »	53
A Fenomenologia da Experiência Jurídica em Adolf Reinach	67
DISSIDÊNCIAS	87
Os Fenomenólogos e a Grande Guerra	89
Husserl, Heidegger e o Problema da Crise da Cultura	104
Os Intelectuais e a História: a Propósito da Polémica entre Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty	129
CONFRONTOS	143
Sensação, Afecção e Corpo Somático: Perspectivas a partir de Husserl e de Freud	145
Sobre a Existência de uma «Redução Fenomenológica» em Psicanálise	161
Delfim Santos, Husserl e Heidegger	179
Glossário Português-Alemão	192
Bibliografia	194

Siglas e Abreviaturas

- APS - Husserl, *Analysen zur passiven Synthesis*
CM - Husserl, *Cartesianische Meditationen*
EU - Husserl, *Erfahrung und Urteil*
FTL - Husserl, *Formale und transzendente Logik*
GA - Heidegger, *Gesamtausgabe*
GW - Max Scheler, *Gesammelte Werke*
Hua - Husserl, *Husserliana*
Ideen - Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie
und phänomenologischen Philosophie*
Krisis - Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die
transzendente Phänomenologie*
LU - Husserl, *Logische Untersuchungen*
OC - Ortega y Gasset, *Obras Completas*
Prolegomena - Husserl, *Prolegomena zur reinen Logik*
SW - Adolf Reinach, *Sämtliche Werke*
SZ - Heidegger, *Sein und Zeit*

Nota Introdutória

Reúnem-se neste livro uma dezena de ensaios elaborados nos últimos 10 anos. Com duas excepções, a do ensaio intitulado «Sensação, afecção e corpo somático: Perspectivas a partir de Husserl e de Freud» e a do ensaio «Os fenomenólogos e a Grande Guerra», todos os outros foram já objecto de publicação, seja em revistas, seja em actas de colóquios ou congressos. O primeiro dos dois mencionados ensaios resulta, contudo, de uma conferência proferida em francês na Universidade Nova de Lisboa e, na sua actual versão portuguesa, contém diversas alterações relativamente ao texto primitivo; o segundo, de uma conferência proferida na Universidade Católica Portuguesa, por ocasião de uma *Summer School* realizada pela Área Científica de Filosofia em colaboração com o Centro de Estudos de Filosofia. Todos os textos – incluindo estes dois – foram substancialmente modificados, com a excepção do ensaio sobre a filosofia jurídica de Adolf Reinach, pelo que as versões agora apresentadas se podem considerar textos quase originais. O ensaio «Delfim Santos, Husserl e Heidegger» resulta da fusão parcial de dois ensaios anteriores. Passagens diversas de uma parte dos textos aqui reunidos foram aproveitadas para o nosso livro *Crise e Responsabilidade*, mas mesmo essas aparecem alteradas, não só relativamente aos originais, mas também à versão que naquele livro aparece.

Este é um livro escrito a partir da fenomenologia de Husserl, pelo que se justifica o título que demos às suas Partes II e III, «Dissidências» e «Confrontos», respectivamente. Dissidências, no primeiro caso, no interior do movimento fenomenológico relativamente ao curso que Husserl imprimiu à fenomenologia e ao teor concreto das análises que, enquanto fenomenólogo, efectuou; confrontos, no segundo, com autores que, do exterior da fenomenologia, desenvolveram atitudes filosóficas com as quais o autor destas linhas julgou pertinente confrontá-la. Sendo um livro escrito a partir da fenomenologia de Husserl, tal acarreta que todas as análises que nele são efectuadas – e não apenas as da Parte I – se pretendem análises intencionais; e que a metodologia nelas seguida supõe a realização prévia da redução fenomenológica. Aliás, é em nome do carácter intencional das análises fenomenológicas que nos distanciamos, na Parte II, de autores como Max Scheler ou Martin Heidegger.

Este conjunto de ensaios não são tudo o que, durante os últimos 10 anos, escrevemos sobre fenomenologia. Não conseguimos sequer garantir que

tenha sido o melhor que escrevemos, apesar das correcções entretanto feitas e que o leitor que se quisesse dar ao trabalho improvável de confronto com as versões originais não deixaria de notar. Eles são, todavia, significativos daquilo que podemos designar como a tripla orientação da nossa aprendizagem (bem imperfeita, aliás) da fenomenologia: o contacto directo com os textos do seu fundador, a tentativa de compreensão da génese e dos efeitos de posições que se geraram no interior da fenomenologia para dela se afastarem; a abordagem fenomenológica de certos temas com o auxílio de contributos vindos de outros horizontes de pensamento.

Um trabalho de aprendizagem não se faz isoladamente. No espaço temporal que medeia entre a altura que estes dez textos receberam a sua primeira formulação e o momento presente, tivemos ocasião de conviver com diversos investigadores que seguiam caminhos convergentes com o nosso. Gostaríamos de destacar três nomes, embora tal possa representar alguma injustiça para vários outros: François De Gandt, Javier San Martín e Pedro M. S. Alves. Porém, as páginas que se seguem não farão a devida justiça a um fenomenólogo que só tardiamente começámos a estudar e que, de há alguns anos a esta parte, tem iluminado os nossos estudos husserlianos: Aron Gurwitsch. Embora esteja presente em algumas páginas deste livro, a ele esperamos poder vir a dedicar, num futuro não muito distante, um estudo autónomo.

Carlos Morujão

O CÍRCULO DE HUSSERL

A Genealogia da Lógica e a Filosofia da *Lebenswelt*

I. A fundação fenomenológica da lógica

I.1. Os textos

Este ensaio, quaisquer que possam ser as suas imperfeições ou os seus erros, parte de uma convicção que o avanço dos nossos estudos husserlianos apenas tem fortalecido: a convicção de que, se separarmos da fenomenologia a sua problemática lógica, não só não aproximamos a fenomenologia da existência ou da vida, como também lhe roubamos uma boa parte do seu rigor. Este ensaio será, então, em primeiro lugar, um comentário aos capítulos 3.º e 4.º da Segunda Secção de *Formale und transzendente Logik*¹ e à obra *Experiência e Juízo*, publicada por Ludwig Landgrebe em 1939. (Hoje em dia será sempre necessário confrontar o texto de *Experiência e Juízo* com os manuscritos publicados no volume XI da *Husserliana*, com o título de *Analysen zur Passiven Synthesis*, e no volume XXXI, com o título de *Aktive Synthesen*. Estes últimos constituem a parte final, e não mais retomada, de uma lição de Husserl de 1920-21 sobre «Lógica Transcendental», cuja parte inicial – o conteúdo do mencionado volume XI da *Husserliana* – foi retomada em anos subsequentes.) Para o tema que nos propomos abordar, ter-se-ão ainda em conta a 2.ª Parte da *Krisis der europäischen Wissenschaften*, diversos Apêndices a esta obra a que se fará referência no decurso da exposição e a Introdução do próprio Landgrebe a *Experiência e Juízo*, ou seja, os §§ 1 a 14.

A opção por *Experiência e Juízo* e não pelo texto reproduzido nos dois mencionados volumes da *Husserliana* deve-se, em primeiro lugar, a razões de ordem prática: a edição dos manuscritos preparada por Ludwig Landgrebe é mais facilmente manejável e também mais acessível do ponto de vista económico. Além disso, o facto de os editores da *Husserliana* não aceitarem o texto, cuja versão final se deve a Landgrebe, como texto husserliano autêntico, tendo em conta o carácter atribulado da sua génese e elaboração, não nos parece uma decisão totalmente pacífica. Ainda hoje, como se sabe, muita da investigação em torno da última fase do pensamento de Husserl

¹ Referir-nos-emos muitas vezes a esta obra pela sigla FTL; as referências à paginação reenviam para o Volume XVII da *Husserliana*.

se continua a servir do texto publicado por Landgrebe. Como é igualmente sabido, o modo de Husserl trabalhar com os seus próprios manuscritos implicava o recurso à colaboração dos seus assistentes, que eram quem, muitas vezes, se encarregava da preparação do texto para a publicação final. Assim aconteceu com o trabalho de Edith Stein e de Martin Heidegger relativamente às *Vorlesungen über die innere Zeitbewusstsein*, publicadas por este último em 1928, e ao trabalho do próprio Landgrebe relativamente a *Formale und transzendente Logik*, no ano seguinte². Aliás, as *Analysen zur passiven Synthesis* – título que, convém recordá-lo, não é de Husserl, mas sim dos editores da *Husserliana* –, sejam quais forem os méritos (e são muitos) que lhe devam ser atribuídas, não se limitam a restituir o texto das lições de Husserl, pois procedem a um «arranjo» dos textos dos manuscritos F I 37 e F I 38 que não corresponde, na sua forma final, à sequência que lhes fora dada por Husserl; acontece até que uma parte de F I 37 foi deslocada para o volume XVII da *Husserliana*, constituindo um dos Apêndice a *Formale und transzendente Logik*.

Recordemos ainda algumas das circunstâncias que rodearam a redacção de *Experiência e Juízo*. Em carta de 19 de Março de 1930, dirigida a Roman Ingarden³, Husserl menciona o projecto de conclusão de um *2tes logisches Buch* («2.º livro de lógica»; o primeiro, recordemo-lo, fora *Formale und transzendente Logik*, publicado no ano anterior) e em cuja redacção se encontrava já empenhado, com a colaboração de Landgrebe. Uma primeira hipótese de título – *Logische Studien* – chegou mesmo a ser considerada, para, pouco depois, ser recusada pelo próprio Husserl⁴. Este livro, porém, ver-se-ia retardado, na sua forma final, pelo projecto da edição alemã das *Cartesianische Meditationen*, a qual, como se sabe, só verá a luz muito mais tarde, em 1950, como primeiro volume da *Husserliana*. (O afastamento de Landgrebe, motivado pelos trabalhos preparatórios da sua tese de Habilitação, explicará também, em parte, o atraso.) Ora o tal segundo livro a que Husserl se refere na mencionada carta mais não é do que o trabalho que Landgrebe publicará em 1939 com o título de *Experiência e Juízo*. Apesar do afastamento físico de Landgrebe, que desde 1935 ocupava um lugar de Privat-Dozent na Universidade de Praga, o trabalho de colaboração com

² Sobre este assunto, cf. as palavras de Husserl no final da «Introdução» a FTL, Hua, XVII, p. 21.

³ Cf. Roman Ingarden (hrsg.), *Briefe an Roman Ingarden*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, p. 58. Ver, igualmente, a nota 47 de Ingarden, pp. 164-165.

⁴ Cf. a carta de Husserl a Ingarden de 21 de Dezembro de 1930; in *Briefe an Roman Ingarden*, ed. cit., p. 62.

Husserl continuou, quer em curtas estadias de Landgrebe, em Freiburg, quer por via epistolar. Por todos estes motivos, tivesse Husserl morrido um pouco mais tarde e cremos que ninguém contestaria hoje que *Experiência e Juízo* (com a excepção, obviamente, dos 14 parágrafos da «Introdução») fosse uma obra sua.

1.2. O plano da exposição

A nossa exposição comportará três partes. Numa primeira parte procuraremos enunciar as principais teses de Husserl sobre a lógica formal, os seus níveis, a sua relação com a matemática formal e a ontologia formal. Tratar-se-á, por conseguinte, de proceder a uma delimitação do âmbito do domínio lógico, na sua autonomia. Partiremos da apresentação que Husserl faz deste assunto nas suas obras de maturidade, em particular em FTL. Numa segunda parte, procuraremos mostrar de que forma, para a fenomenologia, a análise das configurações lógicas objectivas deve ser completada por uma análise das realizações subjectivas nas quais têm a sua génese. Por outras palavras, tratar-se-á, agora, de fundar a referida autonomia na natureza própria da razão lógica. Por fim, na terceira e última parte, entraremos directamente no tema enunciado no título deste ensaio.

Sobre esta terceira parte, necessitamos de fornecer alguns esclarecimentos prévios, pois, como facilmente se depreende, estudar o enraizamento da actividade lógico-categorial no plano antepredicativo da experiência passiva não é exactamente o mesmo que mostrar que todas as idealizações de nível superior, ou seja, quer os produtos da actividade científica, explicitamente orientada por um interesse de conhecimento, quer as formações da cultura em sentido lato se enraizam também no mundo da experiência imediata, que é o nosso mundo da vida (*Lebenswelt*), com as suas sedimentações, os seus estratos de actividade cultural passada e o conjunto dos seus hábitos. Ou seja, à primeira vista, o título deste capítulo parece reunir duas problemáticas que, não só se não identificam totalmente, como também podem ser investigadas em separado. Além disso, entre *Experiência e Juízo* e a *Krisis* parece-nos existir uma diferença de orientação relativamente ao modo de realização do programa fenomenológico que não facilita, antes dificulta, a aproximação entre estas duas obras. Na primeira, vemos a fenomenologia ascender da consciência constituinte, que opera no plano perceptivo, em direcção às objectividades já constituídas da lógica formal; na segunda – neste aspecto muito mais próxima do procedimento efectivo de *Formale und transzendente Logik* –, procede-se por análise intencional do estado actual

das realizações da ciência, incluindo nelas a lógica formal, para, no decurso do processo da sua fundação na experiência originária da subjectividade transcendental, proceder à demonstração de duas coisas: 1) que o mundo da ciência é, como lhe chama Husserl, uma substrução no mundo da vida e não o mundo verdadeiramente real; 2) que existe uma inadequação entre as realizações efectivas da ciência ocidental e o ideal de ciência. Desta forma, se na *démarche* husserliana em *Experiência e Juízo* – que poderíamos classificar como progressiva ou ascendente – seria deslocada qualquer crítica da lógica, ao invés, na *Krisis* e, por maioria de razão, em *Formale und transzendente Logik*, em que a *démarche* tem um carácter regressivo, a crítica, quer da lógica formal (nos seus pressupostos idealizantes), quer da matemática formal, quer ainda da ontologia formal nela fundada, constitui um momento obrigatório.

Voltemos, no entanto, à questão de há pouco, formulada agora de modo um pouco diferente: será legítimo identificar a determinação do momento da receptividade – enquanto desencadeadora do processo de objectivação e, por isso mesmo, ponto de partida da genealogia da lógica – com a filosofia do mundo da vida? É compreensível que uma abordagem comparativa dos textos de Husserl sobre estas duas problemáticas possa causar alguma perplexidade e que uma forte objecção pudesse vir a ser colocada à nossa tentativa de sobreposição das duas: uma objecção que partiria do reconhecimento, não de que existam dois tipos diferentes de «mundo da vida», naturalmente, mas sim de que, na sua análise, podem operar dois tipos de interesse distintos. A problemática genealógica parece ocupar-se exclusivamente com a história da constituição do objecto, desde o momento da captação dos dados hiléticos até à sua integração na estrutura categorial. Por outras palavras, a objecção que se poderia fazer partiria da constatação de que se trata, num caso, de um problema de ordem estritamente epistemológica (que seria o da genealogia) e, no outro, de um problema de ordem da filosofia da cultura (e que seria o da filosofia da *Lebenswelt* que é desenvolvida na *Krisis*).

Não obstante, e reconhecendo que os interesses podem não se sobrepor completamente, começámos por perguntar a nós próprios se algum conceito husserliano, que se encontrasse presente nas duas problemáticas, nos daria a possibilidade de proceder a uma aproximação entre elas. Julgamos tê-lo encontrado no conceito de *tipo* (e suas variações: tipificação, tipicidade, etc.). Com efeito, Husserl usa-o tanto em *Experiência e Juízo* como na *Krisis*, embora com pequenas variações quanto ao significado. Na primeira destas duas obras, ele refere-se ao objecto que, uma vez constituído numa experiência e transformado em posse latente habitual, pode ser despertado

por uma experiência presente de um objecto semelhante, ou que, no caso de o interesse temático vir a ser novamente activado, pode aparecer numa captação mais abrangente, em unidade com as captações anteriores; na segunda, ele refere-se à forma indecisa, mas aproximada, de um objecto, comportando gradações na sua perfeição, mas servindo propósitos de ordem prática. Trata-se, contudo, num e noutro caso, da forma predominante de utilizar este conceito em cada uma das duas mencionadas obras, o que não exclui que algumas ocorrências da primeira forma se possam encontrar na *Krisis*, nem que algumas ocorrências da segunda forma se possam encontrar também em *Experiência e Juízo*. O que nos propomos mostrar é que, tanto no caso da primeira forma como no da segunda, a formação do tipo só é possível se considerarmos que a experiência é, em primeiro lugar, a experiência de objectos individuais, e que só na sua base se podem vir a constituir as objectividades lógico-matemáticas e os pressupostos idealizantes de que tanto a lógica como a matemática fazem uso.

1.3. A distinção entre a problemática genealógica e a problemática da origem

No § 36 da *Krisis*, a propósito do problema de como pode o mundo-da-vida tornar-se tema de uma ciência, Husserl considera que a lógica formal é vítima de uma ingenuidade: ela não fundamenta a sua pretensão em ser uma ciência *a priori* universal para todas as ciências e supõe, ingenuamente, que a evidência das suas demonstrações a dispensa de qualquer fundamentação. A lógica, porém, diz Husserl, não se funda a si mesma de acordo com procedimentos lógicos, mas sim num *a priori* universal pré-lógico⁵. Ora, por um lado, este universal pré-lógico não é, simplesmente, o mundo da vida quotidiana; neste, encontram-se já depositadas as actividades lógicas superiores, bem como outro tipo de idealizações (conceitos matemáticos, teorias científicas, sistemas jurídicos, convicções políticas, etc.), de acordo com um processo que Husserl qualifica como de «sedimentação». Estas idealizações constituem apenas o resultado de um certo tipo de actividade intencional que as tem como correlato, da mesma forma que o mundo, relativamente ao qual tais idealidades possibilitam uma determinação mais ou menos exacta, é o correlato das vivências de sujeitos imersos na atitude natural⁶.

⁵ Husserl, *Krisis*, § 36, Hua, VI, p. 144.

⁶ Cf. EU, § 11, p. 46. Dito de outra forma, a investigação da origem das mencionadas idealidades, bem como da origem do mundo a que tais idealidades se «aplicam» (permita-se que nos exprimamos, para já, deste modo vago e impreciso) reveste a forma de uma análise

Por outro lado, o universal pré-lógico não é um mundo estranho à lógica em sentido lato. Aliás, nos estudos sobre a álgebra da lógica, dos anos 90 do século XIX, e em *Philosophie der Arithmetik*, Husserl defendia que, tal como nas operações lógicas, realizadas com o auxílio de símbolos algébricos, permanecem ainda estruturas intuitivas elementares, também na consciência natural existem ideias lógicas e matemáticas⁷. Esta relação de fundação é, como se vê, uma relação complicada, que tentaremos esclarecer ao longo deste ensaio.

Deparámos, porém, ao enunciar esta dificuldade, com a dificuldade fundamental do projecto que pretendemos levar a cabo. A nossa exposição deverá evitar dois perigos, que, no fundo, relevam de duas questões não inteiramente resolvidas, ao que pensamos, pelo próprio Husserl. Em primeiro lugar, devemos evitar estabelecer uma continuidade tal entre o plano antepredicativo do mundo da vida e o das formações lógicas e gnosiológicas de nível superior que se viesse a traduzir numa sub-repção ilegítima do plano lógico em níveis onde, supostamente, ele teria de estar ausente. Mas, em segundo lugar, deveremos evitar atribuir ao primeiro daqueles dois planos – ou seja, o antepredicativo – um nível tal de autenticidade e de espessura ontológica que transforme o segundo numa mera ilusão, ou em construção arbitrária do espírito humano.

O projecto fenomenológico de «ir às próprias coisas» implica o reconhecimento de que as coisas – que, no nosso caso, não são objectos espaciotemporais, mas sim objectividades da lógica formal –, tal como habitualmente as experimentamos, são já, muitas vezes, complexos de sentido resultantes de uma actividade intencional constituinte. Um exemplo simples ajudar-nos-á a compreender esta situação: a significação de uma proposição transformada em substantivo, que pode figurar como sujeito de um juízo – por exemplo: «o vermelho deste telhado» –, reenvia para o significado do predicado original «vermelho», que poderia ter previamente aparecido num juízo como: «este telhado é vermelho». Nada impede, obviamente, que, do ponto de vista empírico-psicológico, alguém possa ter tomado conhecimento da significação nominalizada antes da significação

intencional. O valor objectivo de certas asserções – por exemplo, a asserção «o mundo é, ou existe», ou «não posso afirmar da mesma coisa, ao mesmo tempo, duas propriedades contraditórias» – revela-se por meio de uma análise das realizações subjectivas em que elas se fundam.

⁷ Ernst Wolfgang Orth, *Edmund Husserls >Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999, p. 131.

do adjectivo que lhe corresponde e que a funda, ou seja, que, perante um telhado vermelho, lhe tenha sido fornecido o nome correspondente à sua cor, que até então desconhecia⁸. Mas, como veremos no decurso da nossa análise, o objectivo da genealogia da lógica não é apenas o de reconduzir as formações sintacticamente mais complexas, como sejam as que resultam da nominalização, às formações sintacticamente mais simples. Husserl irá conduzir o seu leitor – seja ele lógico ou matemático, trabalhando na atitude natural – pelo interior do âmbito da totalidade da problemática lógica, até emergir nele a convicção de que necessita de uma compreensão transcendental da natureza das realizações subjectivas da consciência que constituíram as objectividades (*Gegenständlichkeiten*) lógicas, incluindo a matemática formal e a ontologia formal. Poderá, alguma vez, esta convicção emergir nele? Não estamos ainda em condições de apresentar os termos da resposta de Husserl para esta questão. Precisamos, primeiro, de percorrer aquela totalidade da problemática lógica que acabámos de referir, ou seja, toda a 1.^a Secção de *Formale und transzendente Logik*. É o que iremos fazer já na próxima secção.

1.4. O conceito de lei em *Formale und transzendente Logik*

Em 1929, *Formale und transzendente Logik* propõe-se, de acordo com o anunciado no seu § 8, estabelecer as *leis essenciais* das realizações (*Leistungen*) subjectivas em que se constituem as configurações objectivas da lógica e da matemática formais⁹: ou seja, os juízos, as categorias, os esquemas de inferência, postos à disposição do lógico e do matemático como *Habitualitäten* – ou seja, habitualidades, ou conjunto de hábitos – e reconhecidos como idênticos em operações sempre diversas.

Por um lado, Husserl retoma um programa de trabalhos já anunciado em 1913 em *Ideias I* (em particular nos §§ 92 e 93), a saber, o estabelecimento de uma correlação *a priori* universal entre objectos pensados e realizações constituintes da consciência: afirmava, com efeito, nesta obra: «Que nenhum momento noético existe sem um momento noemático que especificamente lhe corresponda, tal é o teor de uma lei essencial que se verifica por toda a parte.»¹⁰ Por outro lado, Husserl direcciona esse trabalho no sentido de concluir os seus estudos lógicos iniciados na década de 90 do século XIX: tais estudos levados ao seu termo aparecem consignados na

⁸ Husserl, LU VI, § 7, Hua XIX/2, pp. 560-562.

⁹ Idem, FTL, § 8, Hua, XVII, 36 e segs.

¹⁰ Idem, *Ideen I*, Hua, III, p. 232.

expressão «lógica transcendental», com o que Husserl designa a investigação do processo de engendramento daquelas leis essenciais mais acima referidas que presidem à constituição das objectividades lógico-matemáticas.

Um tal processo é, em larga medida, inconsciente, num sentido obviamente não psicanalítico do termo. Aquela intencionalidade em acto, ou operante, não constitui o tema próprio do trabalho do lógico. Este último vive o resultado das realizações subjectivas que geraram as objectividades lógicas, mas não o próprio processo dessa realização. Esta intencionalidade deverá ser «desenterrada» (*enthüllt*) pela reflexão fenomenológica e transformada em tema de análise. No trabalho normal dos lógicos ou dos matemáticos, como afirma Husserl, são objecto de uma consideração temática, unicamente, as configurações lógicas objectivas de que fazem uso e, mesmo assim, apenas momentaneamente, ou seja, durante o processo do seu uso.

A lógica formal tradicional é chamada, em FTL, apofântica formal e dividida em três níveis: a lógica das significações, a lógica da consequência e a lógica da verdade. Ao primeiro nível corresponde uma morfologia, ou doutrina das formas, do juízo, na mesma linha da «Gramática pura lógica», da 4.^a Investigação Lógica. O estabelecimento de uma doutrina das formas não impede juízos confusos, nem garante que a passagem do confuso ao distinto equivalha à verdade do juízo; na realidade, e pensando que *apophansis* se poderá traduzir por «asserção», ela determina apenas, para o juízo, aquela correcção de ordem gramatical que possibilita que alguma coisa seja, de facto, asserida. Neste primeiro nível, estabelece-se a necessidade de uma conformidade com as regras da sintaxe, evitando o que Husserl designa por *Unsinn*. Neste contexto, parece-nos que a tradução mais apropriada de *Unsinn* será «disparate», embora, traduzindo assim, se perca a referência ao *Sinn* – «sentido» –, que é um dos componentes da palavra alemã. Trata-se de um disparate, no sentido em que podemos dizer de alguém, que repete insistentemente uma frase como «o verde é ou», que está a dizer dispartes. Exemplos deste género, que são dados pelo próprio Husserl, poderão contribuir para uma mais fácil compreensão desta problemática, mas convirá não esquecer que a morfologia pura das significações, que Husserl, no seguimento da 4.^a Investigação Lógica, aqui propõe deverá valer, em primeiro lugar, para as expressões formalizadas, quer dizer, para aquelas nas quais qualquer referência à matéria das significações está excluída¹¹. Assim, por exemplo, sendo «A e B» ou «se A, então B» expressões com sentido, uma

¹¹ Esta questão é sublinhada por Suzanne Bachelard, *La Logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957, p. 56, nota 2.

vez que os conectores de conjunção e de implicação material se encontram correctamente colocados, e isto seja o que for que A e B signifiquem, já «A não B» constitui um *Unsinn*.

Para Husserl, quer (a) as diferentes categorias de significação (sujeito, predicado, proposição, etc.), quer (b) as regras sintácticas que determinam o modo de proceder à ligação daquelas categorias, quer (c) as regras gramaticais, constituem a condição para se operar a distinção entre uma frase com sentido e o puro e simples *Unsinn*¹². Estas distinções merecem-nos dois comentários. Primeiro: nesta investigação do nível 1 da apofântica formal, Husserl parece situar-se num âmbito onde não é ainda pertinente a distinção semântica entre o sentido e a referência de uma proposição. De facto, neste nível elementar da lógica trata-se simplesmente de determinar as leis que permitem que diferentes significações, pertencentes a diferentes categorias de significação, se podem reunir para dar origem a uma significação unitária e não a um caos de significações. Na frase «o verde é ou» encontramos diversas categorias de significação que não se podem ordenar daquela maneira; só por isso dizemos que a frase é incompreensível. Segundo comentário: relativamente à diferença, no interior deste nível 1, entre os níveis que identificámos como (b) e (c), este último determina todas as novas formas sintácticas que resultam da combinação das formas elementares; assim, por exemplo «S é p» – que constitui a forma fundamental do juízo categórico – pode ser transformado, por derivação, em, por exemplo, «Sp é verdade»¹³.

O segundo nível respeita à lógica da consequência (ou da consistência). Este segundo nível determina as condições de possibilidade da verdade possível, ou seja, a compatibilidade das significações. É ele que constitui a novidade de FTL relativamente às *Logische Untersuchungen*, na medida em que, nesta última obra, a lógica formal em sentido habitual incluía uma referência, em simultâneo, ao nível puramente formal (respeito pela não-contradição) e ao nível da verdade, o qual agora constitui um terceiro nível¹⁴.

¹² Cf. Suzanne Bachelard, «Logique husserlienne et sémantique», in *Vérité et Vérification / Wahrheit und Verifikation, Akten des vierten internationalen Kongresses für Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 117-131, p. 121.

¹³ Cf. Rudolf Bernet / Iso Kern / Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 43. Seria em nosso entender possível, o que aqui, todavia, não iremos fazer, mostrar a estreita relação entre estas transformações de que Husserl fala e as regras para a introdução e eliminação de conectores, nas modernas teorias do cálculo proposicional e do cálculo de predicados.

¹⁴ Sobre as razões da ausência deste segundo nível nas *Logische Untersuchungen* pode consultar-se Suzanne Bachelard, *La Logique de Husserl*, ed. cit., p. 59. Cf., no mesmo sen-

O princípio deste segundo nível da lógica pode formular-se do seguinte modo: qualquer juízo contraditório é excluído pelo princípio que ele contradiz¹⁵. Assim, por exemplo, a expressão «A e não A», admissível de acordo com a doutrina das formas de significação, é agora excluída pelo princípio de não contradição.

A lógica da verdade (ou do valor), por fim, refere-se à determinação das condições para uma asserção ser verdadeira. O princípio que regula este terceiro nível da lógica é: se um juízo p é verdadeiro, o juízo $\sim p$ é falso. Os juízos não são simplesmente pensados como meros juízos, mas sim enquanto se encontram orientados por um esforço que tem em vista o conhecimento, como visadas próprias de um sujeito orientado por um interesse de conhecimento, que tendem para um preenchimento intuitivo¹⁶ e que são capazes de proporcionar o que Husserl chama «a posse daquilo que é visado» (*die Selbsthabe des Vermeinten*). Convirá deixar claro que a análise das condições de possibilidade da verdade de um juízo não abandona o terreno de uma investigação puramente formal. O predicado «ser verdadeiro» é atribuído aqui apenas aos juízos enquanto juízos e não à relação dos juízos com os estados de coisas, relativamente aos quais, como é óbvio, uma investigação meramente formal não tem de se ocupar¹⁷. Não parece, por isso, muito fácil distinguir este terceiro nível do segundo, nem encontrar uma razão para uma distinção que, à primeira vista, é artificial. Husserl, contudo, insiste em que eles relevam de atitudes diferentes, motivadas por interesses teóricos distintos. No nível 2, o interesse dirige-se exclusivamente ao juízo, ao passo que no nível 3 se dirige à verdade possível do juízo.

tido, George Heffernan, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1989, pp. 68-69.

¹⁵ J. N. Mohanty, *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, p. 125. Não iremos aqui fornecer uma explicação pormenorizada dos motivos que terão levado Husserl a autonomizar, como segundo nível da apofântica formal, a lógica da consequência. Mas talvez se possa deixar apontado o papel desempenhado pela axiomatização de Hilbert, em que o princípio de não-contradição desempenha um papel fundamental. Segundo Hilbert, em qualquer sistema axiomático é necessário que as exigências colocadas pelos axiomas sejam satisfeitas pelos teoremas; ou seja, se um sistema qualquer de axiomas não conduz a nenhuma teoria, porque os teoremas que deles se derivam são contraditórios, então será verdadeira a proposição que enunciar o carácter contraditório do próprio sistema. Cf. Paul Bernays, «La philosophie des mathématiques et la théorie de la démonstration de Hilbert», in *Philosophie des Mathématiques* (trad. de Hourya Benis Sinaceur), Paris, Vrin, 2003, pp. 41-82, p. 45.

¹⁶ Husserl, FTL, § 16, p. 66; cf. igualmente § 19, pp. 70-71.

¹⁷ Suzanne Bachelard, *La logique de Husserl*, p. 72.

Ora, no momento seguinte desta investigação – para nos situarmos: nos capítulos 3.º e 4.º da Segunda Secção de FTL – Husserl faz notar que esta argumentação, que visa explicitar a natureza dos princípios lógicos, utiliza já estes mesmos princípios, cuja validade está em causa. A peculiaridade desta situação poderia exprimir-se nos seguintes termos: uma teoria do juízo (a apofântica ou analítica formal) supõe já a validade do juízo enquanto configuração lógica objectiva, imprescindível no trabalho da ciência. Esta situação deriva do facto de, enquanto tal, o juízo «transcender»¹⁸ os seus usos objectivos pelo lógico ou pelo matemático e constituir aquilo a que Husserl chama uma *idealidade*. A pergunta que está subjacente aos mencionados capítulos é a seguinte: poderá alguma vez esta configuração, ou idealidade, já constituída – uma vez que é usada –, ser analisada do ponto de vista da intencionalidade que a constituiu, de modo tal que, em resultado dessa análise, ela seja dada numa *evidência adequada*? A resposta de Husserl, ao que nos parece, comportará dois tempos. Num primeiro tempo, a resposta é: não, mas, também, que não precisamos de estar alguma vez na posse dessa evidência. Se interpretámos bem, é o que nos é dito no § 73 de FTL. E a resposta é «não» porque o movimento intencional de constituição nunca está terminado (embora este movimento, convém notá-lo, seja completamente diferente do procedimento «anónimo» de utilização reiterada de uma objectividade já constituída, como acontece com o lógico na atitude natural¹⁹); mas ela é, também, «não precisamos dessa evidência», porque aquele mesmo movimento intencional está teleologicamente orientado para a constituição daquela objectividade ou configuração lógica, enquanto ideia em sentido kantiano.

Mas há, como dissemos, um segundo tempo na resposta husserliana. Neste segundo tempo, mais precisamente, nos §§ 82 e segs. de FTL, somos, então, reconduzidos a uma teoria dos objectos individuais que clarifique todo o trabalho da lógica formal que se realiza a partir deles. Este é que é o projecto genealógico propriamente dito. Será apenas levado a cabo em

¹⁸ Husserl, Hua XVII, § 73, p. 194. Cf. André de Muralt, *L’Idée de la Phénoménologie. L’Exemplarisme Husserlien. L’Exemplarisme Husserlien*, Paris, PUF, 1958, p. 208.

¹⁹ Este procedimento é descrito por Husserl do seguinte modo: «A lógica não se relaciona com as doações na mera vidência actual, mas sim com as configurações *que permanecem*, que nela chegaram a uma fundação originária, às configurações que podem ser *permanentemente reactivadas e identificadas*, como objectividades que se encontram de ora em diante disponíveis, com as quais se pode operar, captando-as e pensando-as de novo, que se podem reconfigurar categorialmente como sendo as mesmas em configurações sempre novas. (Cf. FTL, Hua XVII, § 73, pp. 192-193.)

Experiência e Juízo (ou nos textos das *Analysen zur passiven Synthesis*), acarretando, contudo, um alargamento da noção de juízo, de forma tal que este possa vir a coincidir (Husserl propõe-no expressamente no § 86 de FTL) com o conceito humeano de crença. Para vermos como despontou a necessidade deste alargamento, começaremos por percorrer, em traços muito largos, os momentos fundamentais da obra de 1929.

Tanto *Formale und transzendente Logik*, como ainda, sob uma outra forma, o «2.º logisches Buch», mencionado por Husserl na sua correspondência com Ingarden e que virá a ser, como já disse, *Experiência e Juízo*, procedem a um trabalho de fundamentação dos princípios lógicos mais gerais, a que Husserl chama, por vezes, pressupostos idealizantes da lógica formal; trata-se daquelas configurações lógicas, ou estruturas categoriais, a que o lógico e o matemático recorrem, não porque lhes sejam actualmente evidentes, mas sim porque oferecem a possibilidade permanente de serem reactivadas e identificadas como as mesmas, ou seja, na identidade do seu «ser em si» - *Ansichsein*, como Husserl diz -, que tem por base uma fundação originária - uma *Urstiftung*, como afirma em FTL - que não necessita de ser actualizada²⁰.

O método husserliano de análise de todas estas questões em FTL é complexo e, à primeira vista, um pouco desorientador. Julgamos que será oportuna uma pequena pausa, para recapitularmos, antes de prosseguir, as etapas que percorremos. Após uma investigação detalhada dos três mencionados níveis da lógica formal (no 1.º capítulo da 1.ª Secção), ficamos a saber, no 2.º capítulo, que a matemática formal é também um nível da lógica; porém, tendo a matemática conduzido o processo de formalização a um ponto que a lógica clássica não alcançara, com ela, não só aprendemos a conhecer melhor o alcance e os limites da formalização - e, com isso, reconhecemos o carácter forçosamente incompleto das análises anteriormente levadas a cabo -, mas também que havendo estruturas formais comuns às duas disciplinas, uma ciência de âmbito mais alargado, uma *mathesis universalis*, as deverá englobar. Por fim, o 4.º capítulo explica-nos que as categorias da matemática formal se aplicam aos objectos em geral, pelo que esta tem na ontologia formal o seu correlato necessário. Todavia, terminado o estudo da apofântica formal e da ontologia formal, Husserl considera que os problemas lógicos não se encontram ainda totalmente resolvidos. Não por falta de analisar ainda um qualquer nível da actividade lógica, mas sim porque ainda não se

²⁰ Husserl, FTL, § 73, Hua, XVII, pp. 192-193.

comprovou a legitimidade dos princípios lógicos por meio de uma investigação do solo experiencial (*Erfahrungsboden*) último onde eles se originam.

Podemos, agora, retomar um conjunto de questões deixadas em suspenso mais atrás²¹.

Sentirão o lógico e o matemático a necessidade de realizar esta investigação? Terá a argumentação husserliana, finalmente, feito surgir neles a convicção da pertinência de uma investigação transcendental? Ser-lhes-á ela, sequer, de alguma utilidade? Desencadeará a lógica transcendental quaisquer efeitos sobre a lógica e a matemática formais? E onde situaremos o momento de passagem obrigatória para investigações de ordem transcendental, quer dizer, de ultrapassagem da «ingenuidade» com que o lógico e o matemático se servem das leis próprias dos seus domínios respectivos? É na Segunda Secção de FTL, como dissemos, consagrada à análise das realizações subjectivas que subjazem às objectividades lógico-formais, que encontraremos a resposta a estas perguntas. Em particular, nos §§ 74 e 75 do Segundo Capítulo. Tal acontece quando, retomando as análises da Primeira Secção a propósito da apofântica formal, Husserl põe em evidência, já não a mera validade operativa das regras de inferência da pura lógica da consequência, mas sim as leis subjectivas de evidência²² que nos garantem que qualquer sujeito, orientado por um interesse de conhecimento, se encontrará sempre na efectuação das mesmas realizações subjectivas.

Assim, por exemplo, ao falar da série dos números inteiros, o matemático faz uso do processo de pensar que Husserl designa pela expressão «e assim sucessivamente»; a análise intencional tem a função de tornar explícito

²¹ Parece-nos desnecessário, tendo em atenção os nossos propósitos, fornecer uma análise do 1.º Capítulo da 2.ª Secção de FTL, §§ 55-68. Nela, Husserl defronta-se novamente com o psicologismo, mas agora num plano diferente daquele que caracterizara a polémica de 1900, nos *Prolegomena*. É que a entretanto desenvolvida teoria da redução transcendental impede já qualquer confusão entre a psique que está em causa nestas análises e a que era visada pela crítica antipsicologista anterior. Esta é, sem dúvida, uma das dificuldades de qualquer leitor de FTL. Admitimos mesmo que, para o leitor não filósofo (lógico ou matemático, por exemplo), ela se venha a revelar, sem que tal tenha sido a intenção de Husserl, uma dificuldade inultrapassável. De facto, a redução não é aqui anunciada. Percebem-se, todavia, os propósitos de Husserl, mas apenas, bem entendido, se já os aceitarmos. (É o nosso caso, mas não forçosamente o da maioria dos seus leitores.) Husserl pretende convencer o lógico e o matemático que a sua prática supõe a realização de uma redução transcendental, que está operante nas suas investigações, mesmo sem eles de tal terem consciência.

²² Um exemplo da formulação «subjectiva» de leis objectivas (no caso vertente, o princípio de não contradição) pode encontrar-se em FTL, § 75, Hua XVII, p. 197.

o pressuposto de validade de tal procedimento, mostrando de que forma ele serve de norma para a criação de uma objectividade, neste caso, a série infinita dos números inteiros. Esta objectividade constitui, na verdade, um pressuposto idealizante que é o correlato de um acto constituinte, na medida em que, *de facto*, a iteração do procedimento que constitui aquela série não pode ser prosseguida indefinidamente²³. O mesmo valerá para o princípio de não contradição. Objectivamente considerado, significa apenas que o valor de um juízo contraditório é excluído pelo valor do juízo que o contradiz. Subjectivamente, porém, ele significa que ninguém pode viver a evidência da clareza de um juízo e a sua contradição²⁴. Através do método das variações e atendendo apenas à forma sintáctica de um juízo – ou seja, independentemente da interpretação que possamos fazer das suas variáveis – verificamos a validade universal do princípio, sem que tal seja o resultado de uma impossibilidade empírico-psicológica nossa de o violarmos. O «não se poder julgar de outro modo» desempenha aqui um papel semelhante ao do «e assim sucessivamente» do exemplo anterior²⁵.

O lógico, o matemático, o homem de ciência em geral, vivem na convicção da evidência destes pressupostos idealizantes, de que constantemente fazem uso, sem nunca os tematizar, mas também sem disporem dos meios para o poder fazer. Não se trata, contudo, de pressupostos triviais, apesar de a sua formulação o poder dar a entender, pois deles depende a realização da ideia de ciência. Mas uma simples comprovação de ordem empírica, mesma acompanhada da presunção de necessidade e universalidade e comprovada pelo sucesso das suas realizações, não possui ainda o carácter *a priori* que é exigido para a validade das leis formais²⁶. O processo de constituição destas leis não deverá, em princípio, diferir do da constituição das essências. Tal como a partir da audição de um som constato que ele possui uma intensidade, uma qualidade, etc., ou seja, que ao conceito de som estão vinculados estes conceitos parciais não autónomos, e, por livre variação, que qualquer estado-de-coisas semelhante deverá conter idênticos conceitos parciais; assim também a análise de um juízo possível me permitirá descobrir os elementos que nele – seja qual for o estado-de-coisas julgado – pertencem à essência do juízo, ou às leis formais que regulam todos os juízos possíveis.

²³ *Ibidem*, p. 196; Suzanne Bachelard, *op. cit.*, p. 192.

²⁴ Cf. Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 145.

²⁵ Husserl, FTL, § 75, Hua, XVII, p. 197.

²⁶ *Idem*, EU, § 97 c, p. 455. (Utilizámos a edição da Editora Felix Meiner, referida na bibliografia final, que conserva a paginação das edições alemãs anteriores.)

2. O «Projecto Transcendental» e a genealogia da lógica em experiência e juízo

As idealidades da lógica e da matemática formais, tal como outros tipos de idealidade (essências, etc.), conservam um tipo de referência ao tempo diferente da que caracteriza os objectos reais, e que Husserl denomina *All-Zeitlichkeit*; nem atemporalidade, nem intemporalidade, mas sim omnitemporalidade. Na realidade, estas idealidades foram constituídas no tempo e no espaço, porém, valem, não para um momento em particular da série temporal, mas sim para todos eles. Compreendemos com mais facilidade as características próprias desta dimensão temporal se compararmos as idealidades lógico-matemáticas com obras como o *Fausto* de Goethe ou a *Madonna* da Capela Sistina²⁷, exemplos do que Husserl chama *Kulturgegenständlichkeiten*. Nenhuma destas duas obras constitui um género que subsumiria diversas instanciações, que seriam os vários exemplares em livro ou diversas reproduções fotográficas. A legalidade que se exprime nos princípios da lógica e da matemática formal é do tipo que EU chama «idealidade livre»²⁸, quer dizer, caracterizada por uma relação neutra perante a realidade, de tal forma que ela é independente de qualquer realização, valendo «de uma vez por todas» e «para toda a gente». Assim, podemos dizer que o princípio de não-contradição seria válido mesmo que, por absurdo, nenhum juízo efectivo o respeitasse; tal como podemos afirmar que os princípios da ontologia formal valem para a ideia de objecto em geral, independentemente das características particulares que fazem de cada objecto um objecto pertencente a uma dada região, com a sua essência material própria.

Por conseguinte, tanto o carácter fáctico mundano destas idealidades, em resultado da intenção de verdade que anima o seu emprego para objectividades do nosso mundo real, como as condições fácticas que possibilitaram a sua descoberta, a história do círculo cultural onde ela se deu, etc., por outras palavras, a sua existência espacial e temporal secundária e a sua incorporação física em sinais escritos, não devem ser confundidas com o seu valor objectivo.

Husserl exprimira já a necessidade desta investigação no § 8 de FTL²⁹, ao afirmar que a temática da lógica possui um lado subjectivo que se dirige para a investigação das formas subjectivas profundas e ocultas nas quais a razão teórica origina as suas realizações superiores. O que existe de peculiar na

²⁷ Idem, EU, § 65, pp. 319-320.

²⁸ Idem, *Ibidem*, p. 321.

²⁹ Idem, FTL, § 8, Hua, XVII, 38.

objectividade própria das configurações ideais da lógica não dispensa uma investigação da actividade subjectiva que presidiu ao seu engendramento, uma vez a psique liberta de todas as conexões psicologistas que as *Investigações Lógicas* tinham já criticado.

É em resultado da sua própria natureza que a lógica formal possui um lado objectivo e um lado subjectivo. Dotada de uma orientação normativa, na medida em que estabelece as leis que regulam as operações subjectivas do conhecimento, é também a ciência das objectividades ideais de um sujeito orientado por um interesse de conhecimento. Daí que confiar o estudo deste sujeito a uma ciência de orientação objectiva, como é a psicologia empírica, constituísse um equívoco, uma vez que esta ciência, como qualquer ciência, aliás, é já uma realização subjectiva de uma comunidade de investigadores, orientados por um método particular. Este equívoco, denunciado no livro da *Crise*, só poderia ser ultrapassado graças ao desenvolvimento de uma ciência subjectiva das realizações subjectivas, capaz de explicitar as modalidades da vida intencional que originaram estas últimas. Esta ciência é a lógica transcendental, a ciência dos fundamentos da função normativa da lógica³⁰.

Esta ciência subjectiva da subjectividade comporta, segundo Husserl, uma dimensão genealógica, que explora o processo de constituição das objectividades lógicas pela subjectividade transcendental, a partir da experiência. É o que anuncia Landgrebe, no § 13 da «Introdução» a *Experiência e Juízo*, ao defender a existência de uma estrutura universal do juízo que se manifesta em todos os níveis do trabalho lógico, não apenas no nível superior em que o objecto é considerado como o sujeito de predicados possíveis, mas também, já, no nível inferior, em que o objecto deve ser considerado apenas como o substrato de um juízo possível e o julgar está em conexão com a experiência vital. Em qualquer destes níveis, a análise fenomenológica descobrirá uma mesma actividade da intencionalidade constituinte do Eu. Estas afirmações permitem-nos uma mais rigorosa delimitação do âmbito de uma investigação transcendental relativa ao tema «origem da lógica», mas delas parece também depreender-se um esbatimento das fronteiras entre a estética e a lógica, tal como Kant as delimitara. Uma investigação sobre a «origem da lógica» deverá proceder à clarificação dos conceitos lógicos fundamentais a partir de uma experiência sensível onde o «lógico» é já operante, elevando-se ao ponto de vista das realizações subjectivas da

³⁰ Idem, *Krisis*, Hua, VI, p. 149; § 34 c). Cf. André de Muralt, *L'Idée de la Phénoménologie. L'Exemplarisme Husserlien*, ed. cit, pp. 94-96.

consciência, na qual se visa o conhecimento de estados de coisas, que devem ser captados em juízos evidentes.

2.1. Estética transcendental e lógica transcendental

Estas últimas considerações remetem-nos para a problemática da estética transcendental. As referências de Husserl ao programa que esta disciplina seria chamada a cumprir são relativamente escassas e o próprio recurso a esta designação poderá não ser alheio a uma intenção polémica; com efeito, contra a tentativa neokantiana de absorver a estética pela lógica, Husserl, mesmo correndo o risco de gerar alguma confusão entre aquilo que propõe com esta designação e o que Kant entendia por ela, pretende mostrar que as estruturas lógicas superiores apenas são compreensíveis mediante uma análise dos três seguintes factores: a associação, a estrutura horizontal da consciência e o tempo imanente. Eles possibilitam, não só que a experiência de cada um remeta para um único mundo, como também que um único mundo comum subjaza à experiência de todos.

Mas Husserl põe ainda em evidência que a nossa percepção dos objectos reais se faz já de acordo com uma generalidade típica que, por assim dizer, antecipa a síntese judicativa. Em *Experiência e Juízo* (se bem que no § 13 da «Introdução», ou seja, naquela parte, justamente, em que a responsabilidade pela redacção coube, como temos afirmado, a Landgrebe), fala-se, inclusivamente, de «juízo em sentido muito amplo», ou seja, de um juízo que não seria predicativo, no qual se realiza um trabalho de identificação que ainda não constituiu o seu substrato em objecto de um «dirigir-se para» temático, que o transformasse em suporte de determinações ou propriedades, que constituirão os predicados possíveis do nível lógico-categorial. Desta forma, nos limites inferiores da actividade cognitiva, está já operante um primeiro trabalho de constituição³¹. O facto de o olhar, por assim dizer, percorrer aquilo que é dado, tomando disso várias perspectivas que são unificadas numa consciência de identidade do objecto visto, significa que não nos encontramos já aqui num registo de pura passividade. Esta situa-se num nível ainda mais baixo, a saber, no nível da pura crença passiva no ser (que Husserl designa pelo termo *Urdoxa*), na qual o mundo é somente o mundo da «pura experiência»³² e não se transformou ainda em tema da actividade intencional. É àquela actividade cognitiva de nível inferior, embora

³¹ Sobre este assunto, cf. EU, pp. 60-62.

³² Idem, FTL, Hua XVI, pp. 256-257.

posterior a esta pura crença passiva, e que constitui por si só já uma realização subjectiva, que se poderá chamar um juízo antepredicativo.

Admitida, assim, a existência de um juízo antepredicativo, verifica-se que a sua função é dupla. Por um lado ele constitui a base a partir da qual se erigirá a actividade categorial; por outro – e este ponto, nem sempre devidamente salientado, é essencial –, ele orienta a actividade categorial presente, fornecendo-lhe o material sem a qual (tal como os conceitos sem intuição, de acordo com Kant) ela permaneceria uma actividade vazia³³. Em certas passagens de *Experiência e Juízo* Husserl levou a cabo análises pormenorizadas deste processo. Assim aconteceu, por exemplo, no § 24. Nomeadamente, na análise do fenómeno de recobrimento parcial de uma intenção, quando um certo p é visto como propriedade de um S (antes ainda do surgimento da forma categorial «S é p»), numa síntese do tema principal da atenção (a saber, o próprio S) e do tema ou dos temas secundários (um p, ou vários p's)³⁴. Para tornar claro este processo, dever-se-á distinguir:

1. O facto do carácter parcial do recobrimento referido, uma vez que «p» não constitui a totalidade de «S»;
2. A constituição de uma unidade de recobrimento³⁵, na medida em que «p» pertence a «S».

A relação entre recobrimento parcial e unidade de recobrimento constitui o lugar de origem das primeiras categorias lógicas, como, por exemplo, as de sujeito e predicado. E embora destas e de outras categorias lógicas só se possa falar com propriedade no âmbito do juízo predicativo é na síntese pré-predicativa que se origina a totalidade das formas categoriais.

³³ Dieter Lohmar, «La genèse du jugement antéprédicatif», in Jean-François Courtine (dir.), *Logique et Phénoménologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 217-238, p. 236.

³⁴ Husserl, EU, § 24 b, pp. 128-129. A distinção entre tema principal e tema secundário (ou temas secundários) corresponde, aproximadamente, à distinção estabelecida por Aron Gurvitsch entre tema e campo temático. Aproveitamos, assim, a definição destes dois conceitos que é dada pelo autor (cf. *Théorie du Champ de la Conscience*, trad. M. Butor, Paris, Desclée de Brouwer, 1957, p. 12) para o nosso propósito na actual exposição: tema é aquilo em que se concentra, num momento dado, a actividade mental, o que ocupa o foco da sua atenção, ao passo que o campo temático é constituído pelos dados presentes concomitantemente com o tema e tendo com ele uma relação intrínseca.

³⁵ Husserl utiliza a expressão *Deckungseinheit* em EU, § 24 a), p. 127.

2.2. O nível antepredicativo e o mundo da vida

A tematização do nível da experiência antepredicativa procura esclarecer a natureza das condições em que se funda a clareza e a evidência dos juízos. Suponhamos que alguém emite a asserção seguinte: «uma cor + 1 = 3»³⁶. Diremos que tal juízo não tem sentido, não porque o resultado da operação de adição não seja aquele, mas sim porque os significados de «cor», «número» e «adição» não são compatíveis. Ora, será claro todo o juízo em que, independentemente do valor de verdade, os significados que ocupam os «lugares vazios» de sujeito, predicado nominal, predicado verbal (ou cópula), etc., forem compatíveis³⁷. No plano da apofântica formal, em que nos situávamos de início, apenas podíamos dizer que àqueles «lugares vazios» teria de corresponder um substrato que as letras proposicionais, com os quais os designávamos, representariam simbolicamente. O acesso a estes substratos últimos não é da competência da lógica formal.

Suponhamos que alguém afirma: «Sp é q». A clareza deste juízo, por outras palavras, a sua verdade possível, repousa na prévia evidência da compatibilidade entre «S» e «p», ou seja, na possibilidade de o juízo «S é p» ser verdadeiro. Não nos deveremos deixar desorientar, uma vez mais, pelo carácter aparentemente trivial desta afirmação. É que entre a mera efectuação da possibilidade de reactivar a experiência de uma compatibilidade (o que nem sempre é necessário fazer, como é óbvio) e a assumpção dessa possibilidade como norma de validade vai uma distância considerável. Desta forma, a actividade que originariamente constituiu a unidade de sentido «Sp» e que, ao ser reactivada e reproduzida, garante a evidência do juízo «S é p», deverá valer não só para «Sp», mas também para o próprio «S». Reactivamos e reproduzimos, agora, a experiência do substrato que lhe corresponde. A clareza só é compreensível, em última instância, por recurso à experiência sensível, onde nos são dados, diríamos «desprovidos de sintaxe», os indivíduos que representamos simbolicamente por meio daquele «S». Como afirma FTL, objectividades categoriais como são os juízos contêm em si, na qualidade de momentos constitutivos da génese do seu sentido, um certo tipo de historicidade, por via do qual remetem para um sentido originário e para o tipo de intencionalidade noemática que lhe corresponde. Assim, por exemplo, já vimos que o predicado nominalizado «vermelho», reenvia,

³⁶ O exemplo é do próprio Husserl; cf. FTL, Hua, XVII, p. 224.

³⁷ Que clareza e verdade (ou falsidade) pertencem a níveis de questionamento lógico diferentes, segundo Husserl, é assunto a que também já nos referimos anteriormente quando mencionámos os três níveis da apofântica formal.

do ponto de vista noético, para o trabalho de nominalização e, de um ponto de vista noemático, para a cor vermelha enquanto predicado de um juízo³⁸. Este plano em que se procura uma fundamentação última do juízo caracteriza a lógica filosófica, empenhada na descoberta das fontes subjectivas das suas configurações objectivas³⁹.

A análise da percepção de uma criança – ou melhor, do modo como uma criança aprende a perceber –, a que Husserl dedica algumas páginas, comprova o que estamos dizendo⁴⁰. A aprendizagem do ver não envolve qualquer tipo de actividade categorial, nem supõe a formulação explícita de quaisquer juízos, tal como o seu campo perceptivo não comporta ainda propriamente objectos, tendo lugar no âmbito da síntese passiva. De igual forma, não encontramos ainda, aqui, lugar para distinguir entre o material de ordem sensível e a noese intencional. Justamente por não ser este o caso é que as análises genéticas levadas a cabo por Husserl não se limitam a esclarecer a génese das categorias lógicas, mas repercutem-se nas suas análises anteriores sobre a correlação noético-noemática e sobre a natureza dos actos doadores de sentido. Robert Sokolowski chamou a atenção para uma adenda, datada de 1928, ao § 88 de *Ideias I*, em que Husserl menciona explicitamente o facto de não existir uma dualidade entre as intenções e os dados hiléticos que contribuem para o processo de constituição de um sentido noemático concreto⁴¹.

Não pode também passar despercebida a semelhança (que se estende, inclusive, ao plano meramente lexical) entre o modo como é tematizada a problemática da *Lebenswelt* na *Krisis* e o modo como são conduzidas as investigações em torno da genealogia da lógica. Nos dois casos, trata-se, diz Husserl, de um regresso, um *Rückgang*⁴². O facto de tal regresso não

³⁸ Husserl, FTL, § 85, p. 215.

³⁹ Idem, EU, § 29, pp. 159-160.

⁴⁰ Idem, CM, § 38, Hua, I, p. 112.

⁴¹ Cf. Robert Sokolowski, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, ed. cit., p. 180. Cf. Hua, III, p. 478. O que acabámos de dizer permitiria estabelecer uma aproximação entre a teoria husserliana da percepção e a *Gestaltpsychologie*. Também esta última sublinhou a existência de factores internos de organização da actividade perceptiva, que remetiam para a história sedimentada do sujeito que percebe, ao contrário de Jean Piaget, que afirmava existirem factores não perceptivos que desempenhavam tal papel. Cf. Aron Gurwitsch, *Théorie du Champ de la Conscience*, ed. cit., p. 49.

⁴² Poder-se-ia objectar que, em *Experiência e Juízo*, é Landgrebe e não Husserl que o diz, tanto mais que o aparecimento do conceito de *Rückgang* tem lugar nos §§ 10 e 11 da Introdução, cuja redacção é de Landgrebe e não de Husserl. Não deixa, contudo, de ser verdade que Landgrebe baseou o seu trabalho de redacção em textos que o próprio Husserl

ser motivado, nos dois casos, exactamente pelo mesmo tipo de interesse temático, não impede que reconheçamos profundas semelhanças entre eles. Poder-se-á realizar a análise de um exemplo simples, no sentido de facilitar a compreensão dessas semelhanças. Suponhamos o juízo: «este cão é da raça rottweiler». A explicação da sua génese, tanto de um ponto de vista lógico-categorial, como do ponto de vista da sua inserção na situação concreta do mundo-da-vida, depara-se com os seguintes elementos comuns:

1. A identificação de um objecto (o cão) segundo um determinado universal, resultado do hábito contraído na percepção de indivíduos semelhantes designados por um nome comum; tal identificação remete para uma determinada situação biográfica de quem emite tal juízo, caracterizada por um *stock* disponível e partilhável de conhecimentos⁴³.
2. A tipificação do sujeito do juízo (o mesmo cão) de acordo com certas estruturas particulares de relevância; ele não é especificado como «o meu cão» (embora possa ser o meu), nem como mero exemplar da espécie canina, nem como ser vivo em geral.
3. A consciência de que o predicado que, num determinado momento, serve para identificar um sujeito (o predicado «rottweiler», no exemplo que foi dado mais acima), não é o único que lhe convém. Ou seja, que «S» não é apenas «p», mas é também (ou pode ser) «q», «r», «s», etc.

Aprofundemos um pouco esta análise, recorrendo a uma linguagem que já não é a de Husserl⁴⁴. A proposição «este cão é da raça rottweiler», logicamente analisada, significa duas coisas: 1) que um indivíduo X recebe o predicado C (ser um cão); 2) que X (que é C) ∈ R (a raça dos cães rottweiler).

lhe facultou e que o aparecimento do termo não acontece apenas na Introdução. Mais importante é determinar a que é que efectivamente se regressa. Por outro lado, que os interesses de ordem estritamente cognitiva sejam distintos dos de ordem exclusivamente prática ou valorativa, é reconhecido por Husserl no § 48 de EU (ed. cit., pp. 235-239).

⁴³ Alfred Schutz evidenciou bem a necessidade de se ter em conta um tal *stock* para explicar juízos desta natureza. O *stock* de conhecimentos disponíveis para cada indivíduo deverá ser tido em conta em qualquer análise das relações intersubjectivas que caracterizam o mundo da vida. (Cf. «Some structures of the life-world», in *Collected Papers*, III, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 116-132, pp. 124-125.)

⁴⁴ A única diferença significativa é que não faremos uso da fórmula «S é p», herdada da lógica clássica e que consideramos demasiado restritiva. Em tudo o resto, julgamos permanecer fiéis ao pensamento de Husserl.

Ora, a proposição «este cão é da raça rottweiler», enquanto simples enunciado empírico de observação – verdadeiro ou falso, o que para o caso não importa –, recebe, no mundo-da-vida, um sentido que é anterior ao que lhe virá a ser conferido pela análise lógica; ele traduz o meu conhecimento maior ou menor das raças de cães, o meu gosto por esta raça particular (ou o meu receio dela...), etc. O que está em causa nestas análises de Husserl é a verificação da existência de um termo intermédio entre a percepção e o juízo em sentido estrito, algo que está para lá da mera doação de um objecto e se constitui como uma aquisição permanente do sujeito que experimenta⁴⁵. A transformação deste sedimento, efectuada pela actividade judicativa, dará origem ao juízo.

2.3. A legalidade própria do mundo da vida

O mundo da vida caracteriza-se por possuir uma estrutura tal que, não só garante a possibilidade de uma percepção concordante dos objectos que dele fazem parte, como também garante a possibilidade de o transformar em tema de uma ciência própria. Graças a essa estrutura invariante, posso, por exemplo, identificar o mundo das minhas recordações com o mundo em que agora vivo, mesmo que ele tenha sofrido diversas transformações; ou identificar o mundo presentificado pelas recordações de uma outra pessoa com o mundo que eu próprio presentifico quando recordo a minha vida passada; ou, tendo eventualmente mudado de lugar de residência, reconhecer que o mundo em que vivo agora e aquele em que vivi outrora são apenas locais diferentes do mesmo planeta que não deixei nem poderei deixar de habitar.

Esta estrutura é o que, na *Krisis*, Husserl chamará a *tipicalidade* específica do mundo da vida. A partir dela, é possível mostrar como, na base deste mundo da vida intersubjectivo, se construíram os mundos objectivos das ciências, como formações de nível superior, em resultado de operações idealizadoras. No mundo da vida, reside ainda o facto de que o que Husserl chama, no Anexo II da *Krisis*⁴⁶, a representação experiencial de cada sujeito ser concordante com as representações experienciais dos outros sujeitos, gerando, assim, a expectativa de uma coincidência entre as respectivas representações, mesmo que apenas nos limites do que Husserl designa como uma «tipologia vaga». Da mesma forma, no âmbito do mundo da vida,

⁴⁵ Cf. Dieter Lohmar, *op. cit.*, p. 158.

⁴⁶ Husserl, *Krisis*, Hua, VI, p. 357.

o que para cada sujeito vale como existente deverá valer como existente para todos os sujeitos. Chegamos ao ponto onde a problemática destas duas obras, tendo cada uma delas arrancado de um ponto de partida diferente, se toca. O método regressivo das duas, de que falávamos quase no início, conduziu a uma mesma constatação. Esta coincidência nos resultados será a comprovação de que a legalidade própria dos princípios da lógica e da matemática formal se funda numa estrutura do mundo da vida que institui uma comunidade de entendimento possível entre todos os seres racionais.

Perspectivas da Fenomenologia a partir de Husserl e de Schutz

Alfred Schutz tentou fundar fenomenologicamente as ciências sociais na base daqueles aspectos do pensamento de Husserl que, à primeira vista, mais parecem criar alguns obstáculos a uma tal fundação. Referimo-nos, em particular, à teoria da redução fenomenológica, tal como é exposta em *Ideias I* e nas *Meditações Cartesianas*, e à problemática que, no idiolecto de Husserl, identificamos pelo termo (a meu ver pouco feliz) de «constituição»⁴⁷. É o próprio Schutz que explica a natureza desta dificuldade. Recordemos a sua argumentação⁴⁸: se, para Husserl, o fundamento de sentido de todas as ciências (por conseguinte, também, das ciências sociais) é o mundo da vida; se, por outro lado, as ciências são substrações – no sentido que Husserl atribui a este termo no livro da *Crise* – operadas no mundo da vida pela actividade teórica e realizam a sua actividade no esquecimento desse fundamento e na perda de toda a relação vital com ele; se, por fim, o próprio mundo da vida – mesmo sendo aquele em que todos vivemos na atitude natural, enquanto sujeitos empíricos ou psicológicos – tem de ser constituído como tal pela subjectividade transcendental e, por conseguinte, previamente suspenso a sua validade de ser efectivo; se é assim, poderá esta explicação da origem do mundo a partir da actividade intencional da consciência ser de alguma utilidade para o *social scientist*?

Na relação entre Alfred Schutz e Edmund Husserl, o tema que talvez mais tenha chamado a atenção dos investigadores seja a crítica do primeiro à teoria da intersubjectividade do segundo e à noção de empatia⁴⁹. Não menos importante (e decisiva para entendermos a posição de Schutz no interior do movimento fenomenológico) foi a sua apropriação da noção de tipologia e a sua aplicação *mutatis mutandis* à constituição de uma teoria fenomenológica dos actos sociais. O conceito de tipologia, como sabemos

⁴⁷ Uma definição deste difícil conceito husserliano, em *Ideias I*, pode encontrar-se no § 86, Hua III, pp. 212 e segs.

⁴⁸ Cf. Alfred Schutz, «Phenomenology and the social sciences», in *Collected Papers I*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 118-139, pp. 121-122.

⁴⁹ Idem, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl* (Cahiers de Royaumont), Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, pp. 334-381. Voltaremos, mais adiante, a este texto.

é um conceito importante da filosofia tardia de Husserl. Schutz faz dele um uso sistemático nas suas análises das relações sociais. Husserl, nas suas últimas obras, forneceu várias definições de tipo. Ora o define como sendo as características gerais e mais ou menos imprecisas de um objecto, que, após terem sido apreendidas, são transformadas em posse latente habitual, despertando apenas quando se faz a experiência de um objecto semelhante, para o qual são aperceptivamente transferidas (é a definição que encontramos, por exemplo, no § 26 de *Experiência e Juízo*); ora o define como a forma vacilante, embora aproximada, de um objecto, que comporta gradações na sua perfeição e que serve propósitos de ordem prática (é a posição defendida na *Crise das Ciências Europeias*).

Mas sendo inegável, relativamente a todos estes assuntos, a dívida de Schutz para com o pensamento tardio de Husserl, não é menos verdade que as *Ideias I* continuaram a exercer sobre ele uma profunda e duradoura influência. Porém, antes dos aspectos concretos do pensamento de Husserl de que Schutz se apropria, há aquilo a que poderíamos chamar as orientações metodológicas fundamentais, graças às quais o fenomenólogo entra na posse do seu tema próprio: a saber, a consciência e os seus actos, ou melhor, a relação entre os níveis da actividade intencional e os seus correlatos objectivos.

As orientações de carácter metodológico

A distinção que Husserl estabelece, no § 87 de *Ideias I*, entre uma orientação dirigida para o que é percebido e uma orientação dirigida para o perceber, é fundamental para Schutz⁵⁰. Esta orientação, em direcção aos modos peculiares de doação do percebido e aos níveis de sentido que assim se constituem – em função dos tipos de actividade intencional que lhes corresponde –, constitui para Schutz um dos contributos filosóficos fundamentais da fenomenologia husserliana. Só a redução, defende Husserl no mencionado texto, funda a possibilidade de uma partilha intersubjectiva do que foi percebido, de pôr à prova as suas descrições, de evidenciar as palavras vazias de sentido que nelas interferem inadvertidamente e, por fim, de extirpar os erros confrontando-os com o que é dado à intuição.

Retomando um conhecido exemplo de Husserl, Schutz propõe, num pequeno ensaio sobre os conceitos fundamentais da fenomenologia⁵¹, que

⁵⁰ Cf. Husserl, *Ideen I*, § 87, Hua III, p. 217.

⁵¹ Alfred Schutz, «Some leading concepts of phenomenology», in *Collected Papers I*, pp. 99-117, pp. 107-109.

atentemos na análise do que acontece quando percebemos uma árvore. Podemos vê-la ao longe ou à distância, voltada para o Sol ou de costas para ele, de um determinado ângulo do jardim em que ela se encontra ou do ângulo oposto, etc. Cada acto perceptivo remete para o percebido que é o seu correlato, mas também para todos os outros modos como o percebido se deu em actos anteriores e que estão implicados no acto que agora realizo. É assim que a percepção da tonalidade da cor das folhas, quando elas são vistas do lado da árvore que se encontra voltada para o Sol, implicará a sua visão pelo outro lado, se quero confirmar a tonalidade de verde que primeiro percepcionei. Em ambos os casos, o acto intencional é da mesma natureza, mas as características do percebido parecem ter-se modificado. Digo, contudo, que se trata da mesma árvore – sem que para tal seja necessário realizar um acto de identificação específico –, na medida em que realizo uma síntese de identificação entre o fenómeno agora percebido e o fenómeno captado no acto perceptivo anterior, e que pode ser agora recordado, na medida em que ambos são elementos de uma mesma corrente da consciência, à qual chamo, justamente, a minha.

Não é de imediato evidente que, deste tipo de análises, o *social scientist* possa retirar algum proveito. O terreno em que assentam as primeiras análises fenomenológicas é o da percepção de objectos espaciotemporais e o da constituição de objectos universais (como as essências) e de objectos ideais (conceitos lógico-matemáticos e ontológico-formais). Trata-se, nestes últimos dois casos, de tudo aquilo a que Husserl, sobretudo nos seus escritos tardios, chamará uma «roupagem de ideias» (*ideenkleid*) ou – particularmente no livro da *Crise* –, em linguagem a que já fizemos referência, substruções operadas na experiência primordial do mundo da vida, as quais constituem um elemento indispensável da nossa relação com ele e do nosso conhecimento dele. Esta situação explica a orientação geral imprimida a este texto. Partiremos, quase sempre, de uma teoria fenomenológica da percepção para uma teoria dos actos sociais, mostrando como os conceitos que se geraram na primeira têm na segunda uma aplicação que, por um efeito de retorno, permite enriquecer o sentido que resulta da intenção com que foram inicialmente criados⁵². As aplicações práticas de algumas das ideias de Husserl podem então aparecer com mais clareza.

⁵² Sobre o que é dito nas linhas que se seguem pode consultar-se também a obra de Aron Gurwitsch, *Théorie du Champ de la Conscience*, pp. 269 e segs. Gurwitsch refere, na p. 271, as diferenças entre o seu próprio uso do conceito de relevância e o uso que dele faz Schutz. Não nos parece que as diferenças sejam significativas tendo em conta o nosso tema, pelo que não entraremos numa discussão sobre este assunto.

Vejamos, para começar, o caso que Schutz denomina a distribuição social do conhecimento⁵³. Se admitirmos, como parece razoável, que grande parte do nosso conhecimento é socialmente derivado e não o resultado da nossa experiência directa, logo percebemos que esta derivação se realiza na base de uma operação de idealização que não é tematizada de modo explícito. Admito que a experiência dos outros de quem o meu conhecimento deriva seria também a minha se eu estivesse onde eles estão; e que o que para eles foi objecto de uma experiência real é para mim o objecto de uma experiência possível. Por outras palavras, se fosse eu e não eles o centro da experiência de que resultou o conhecimento que deles posso obter – ou seja, se a posição espaciotemporal deles tivesse sido a minha –, os acontecimentos que não estão dentro do meu âmbito (porque eu estou aqui e não ali, onde eles estão), estariam no meu âmbito e eu teria experimentado o que eles experimentaram. É claro que há aqui ainda outras complicações, pois é necessário que o meu sistema de relevâncias seja idêntico ao deles, para que possamos ver efectivamente o mesmo. O nosso conhecimento socialmente partilhado assume ingenuamente esta conformidade entre sistemas de relevância, sem interrogar o seu alcance e significado.

Vejamos então. Entender o que é um tal sistema de relevâncias implica novo regresso à teoria fenomenológica da percepção. Pensemos no seguinte exemplo. Vejo em cima de uma secretária uma folha de papel branco onde foram escritas, a tinta, algumas frases; do lado direito da folha de papel, encontra-se uma caneta; em frente à secretária, uma estante com livros. A caneta, a própria secretária, a estante e os livros que ela contém, tal como todos os hipotéticos objectos que se encontrem na sala, fazem parte do horizonte externo da folha de papel. O meu olhar pode deslizar de uns para os outros e posso concentrar à vez a minha atenção em cada um deles. Mas é óbvio que se o meu interesse residir na folha de papel, nem todos os objectos mencionados terão para mim a mesma relevância. A caneta ao lado da folha tem mais relevância do que qualquer um dos outros objectos. Suponhamos, porém, que um dos livros que se encontram na estante se encontrava do lado esquerdo da folha de papel. Neste caso, a folha, o livro e a caneta constituiriam, provavelmente, um mesmo campo temático e o livro passaria a ter a mesma relevância que a caneta, pois na folha estariam, possivelmente, as notas de leitura escritas por quem o esteve a ler. Parecem-nos

⁵³ Sobre este tema, cf. Alfred Schutz, «The well-informed citizen», in *Collected Papers II*, pp. 120-134, pp. 131 e segs.

óbvias as conclusões que daqui podemos extrair para a problemática da conformidade entre sistemas de relevância, de que falámos mais acima. Não basta que dois indivíduos estejam atentos à mesma coisa, no mesmo contexto, para que possamos falar de um conhecimento socialmente partilhado. É necessário, também, que os interesses pragmáticos dos dois, que circunscrevem um campo temático e as relações de relevância no seu interior, sejam também coincidentes.

Um outro aspecto relevante, para Schutz, nas análises husserlianas, sobretudo em *Ideias I*, é a noção do carácter perspectivístico da percepção, e da sensação, que a acompanha, de profundidade e distância. Schutz aplica também estes mesmos princípios à análise das relações sociais e da relação com o mundo dos objectos que se encontram ao nosso alcance. Neste âmbito, o equivalente à perspectiva é o interesse prático numa determinada situação, ou na possibilidade da sua alteração. Tal como a visão perspectivística significa a possibilidade de ver o objecto de mais longe ou de mais perto e, eventualmente, de me colocar a uma distância dele a que já me encontrara anteriormente, também o interesse prático é acompanhado da antecipação de uma maior proximidade ou de uma maior distância, em resultado da locomoção⁵⁴. Está já aqui em jogo uma primeira forma de idealização – que é um assunto de que voltaremos a falar – que garante aquela possibilidade em resultado da repetição de um procedimento já utilizado antes e conservado sob a forma de um *stock* de conhecimentos disponível. Por este motivo, assim como a percepção se organiza em torno do ego que percebe e implica sempre a sensação de proximidade ou de afastamento do percebido, também o mundo social se encontra centrado no agente e na sua específica situação biográfica em tudo o que diz respeito, por exemplo, ao sentimento de familiaridade ou de estranheza⁵⁵.

Críticas de Schutz à teoria da empatia em Husserl

Não entraremos numa análise detalhada das diversas críticas que Schutz dirige à teoria husserliana da intersubjectividade⁵⁶. Julgamos que se poderá dizer, em jeito de resumo, que todas elas resultam da convicção de Schutz de que é impossível fundar a constituição da intersubjectividade a partir das

⁵⁴ Idem, «On multiple realities», in *Collected Papers I*, pp. 207-259, p. 223.

⁵⁵ Idem, «The problem of rationality in the social world», in *Collected Papers II*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 64-88, p. 72.

⁵⁶ Idem, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», p. 362.

operações do Eu transcendental. A intersubjectividade não constitui um problema a resolver no interior da esfera transcendental, pois ela é, simplesmente, uma categoria ontológica fundamental do ser do homem: é ela que está na origem da capacidade de reflectir sobre si mesmo, de descobrir o Eu e de efectuar todas as *epochés*, incluindo, por conseguinte, aquela segunda *epoché* que, de acordo com as *Meditações Cartesianas*, como veremos já de seguida, deveria conduzir à descoberta da intersubjectividade transcendental.

Recapitulemos a posição de Husserl nos §§ 50-51 das *Meditações Cartesianas*, socorrendo-nos, para tal, das próprias palavras com que Schutz faz a sua apresentação⁵⁷. Após a realização de uma segunda *epoché*, que me reenvia à minha esfera primordial, desapareceram do meu horizonte todos aqueles sinais da existência de um mundo cultural intersubjectivo: livros, obras de arte, instituições políticas, constituições estaduais, etc. Desapareceram, igualmente, todos os sujeitos psicofísicos que poderia considerar semelhantes a mim. Husserl chama «natureza primordial» ao resultado desta segunda *epoché*. Mas, na corrente da minha consciência, surge ainda um corpo ao qual me encontro ligado mesmo como sujeito filosofante; surgem ainda outros corpos, semelhantes àquele a que me encontro ligado e cuja apresentação resulta num processo de emparelhamento com o meu próprio corpo. Isto significa que devo supor que todos os movimentos corporais que observo num outro corpo devem resultar de processos idênticos àqueles que posso experimentar no meu próprio corpo, ao qual o meu eu se encontra ligado. Assim, concluo, por analogia com o que experimento em mim, que não se trata apenas de meros corpos, mas sim de corpos de outros eus. Isto, todavia, tem outras implicações: vejo o outro corpo como um corpo ali (*illic*), ao passo que o meu corpo é um corpo aqui (*hic*); ou seja, o meu corpo

⁵⁷ Idem, «Phenomenology and the social sciences», in *Collected Papers I*, pp. 118-139, pp. 122 e segs. A exposição feita neste curto ensaio é bem mais acessível do que a que é feita no já mencionado «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl» e, embora não confronte todas as dificuldades suscitadas pela exposição de Husserl nas *Meditações Cartesianas*, é suficiente para os nossos propósitos actuais. No segundo destes dois ensaios, Schutz interpreta toda a argumentação de Husserl na obra que mencionámos à luz de uma afirmação, um pouco anterior, feita no § 96 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, onde Husserl fala na existência de um nível inferior pré-constituído da experiência do alheio; ora o que, de acordo com Schutz, impossibilita a plena realização de uma fundamentação transcendental da aparição do outro é o facto de a esfera transcendental reduzida necessitar de recorrer a este nível inferior pré-constituído para determinar, por exemplo, se o que aparece como comportamento de um outro, reenvia ou não para um «si mesmo» e não é apenas um componente do meu próprio ser transcendental.

é o centro em torno do qual organizo toda a minha experiência enquanto sujeito transcendental, ao passo que o corpo do outro será o centro em torno do qual ele organiza a sua própria experiência. Mais ainda. O seu corpo, que está ali para mim, está «aqui» para ele, tal como o meu, que está aqui para mim, está «ali» para ele.

Alguns autores⁵⁸ enfatizam que, nas análises husserlianas sobre este assunto, em particular nas *Meditações Cartesianas*, nos encontramos no plano da fenomenologia genética e não no da fenomenologia estática (independentemente do que Husserl possa ter dito sobre o assunto), pelo que não se trata propriamente da constituição do outro, mas sim do momento no qual o outro é reconhecido, de uma forma automática e imediata. Mas Schutz, justamente, acentua o carácter antepredicativo da experiência do outro, sublinhando que não estamos na presença de um raciocínio por analogia, no qual seriam imputadas ao outro a vida e a consciência, por um acto do pensamento reflexivo⁵⁹. O problema, para Schutz, se interpretamos correctamente a sua posição, situa-se noutro lado. É que o escolho do solipsismo, que Husserl tão decididamente quis enfrentar, oferece uma dificuldade que parece inultrapassável. Pois nada parece impedir que, em princípio, toda a subjectividade alheia àquela que realiza a redução transcendental possa ser considerada como inexistente, uma vez que dela, mesmo no modo de evidência da intropatia, tenho apenas uma apresentação (*Appresentation*) e não uma experiência originária⁶⁰. Percebe-se claramente a dificuldade de Husserl. Se tivesse a experiência originária do outro, ele não seria outro, mas apenas uma extensão de mim próprio; por outras palavras, eu e ele seríamos o mesmo⁶¹. Se a experiência de um corpo somático alheio não fosse o resultado de uma transferência aperceptiva a partir do meu próprio corpo somático, se – em poucas palavras – eu tivesse uma comprovação efectivamente directa do corpo do outro, ele não seria o corpo de um outro, mas sim o meu⁶². A questão é a de saber se esta dificuldade é resolúvel nos termos em que Husserl a quer resolver.

⁵⁸ Cf. Michael Barber, «Alfred Schutz and the Problem of Empathy», in Lester Embree and Thomas Nenon (ed.), *Husserl's Ideen*, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2013, pp. 313-326, p. 317.

⁵⁹ Alfred Schutz, «The dimensions of the social world», in *Collected Papers II*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 21-63, p. 24; trata-se do que, na nota 11, chamámos «o nível inferior pré-constituído».

⁶⁰ Idem, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl*, p. 335.

⁶¹ Husserl, CM, § 50, Hua I, p. 139.

⁶² Idem, *Ibidem*, p. 140.

Embora Schutz, nas suas análises, se reivindique da fenomenologia enquanto filosofia transcendental e, em particular, de *Ideias I* e da sua teoria da redução fenomenológica, tal não o impede, como estamos a ver, de se afastar da perspectiva transcendental relativamente à teoria da intersubjectividade, tal como ela é apresentada na 5.^a Meditação Cartesiana. Nesta, Husserl não faz qualquer apelo ao nível inferior pré-constituído da experiência do alheio e facilmente se entende porquê. As análises da 5.^a Meditação Cartesiana efectuam-se já no âmbito da redução transcendental. A tese de Schutz, como vemos, é que esta não poderá ser completa e que aquele nível inferior interfere sempre com o nível superior, onde se processam as análises fenomenológicas constitutivas.

Em relação a estas últimas, há várias ideias a registar. Schutz começa por criticar a transferência do conceito de «organismo animado» de mim para o outro, na base da existência de diferenças fundamentais entre os dois. Se considerarmos a esfera vital, as diferenças entre homem e mulher, ou mesmo entre a criança e o adulto, impedem aquela transferência; para que a transferência se possa efectuar será necessário recorrer à noção de um tipo normal «médio» de comportamento humano, que mais parece pressuposto pela segunda *epoché* do que constituído por ela. Da mesma forma, experimento originariamente os movimentos cinestésicos do meu corpo orgânico, mas não os do corpo orgânico do outro. Também a experiência visual dos dois corpos é diferente: nunca poderei observar toda a extensão da superfície do meu, ao passo que o posso fazer relativamente ao corpo orgânico do outro⁶³. Em razão de todas estas dificuldades, a filosofia de Schutz consiste, fundamentalmente, numa fenomenologia constitutiva da atitude natural e numa análise eidética da experiência intersubjectiva no âmbito da atitude natural. Serão estas dimensões do seu pensamento que tentaremos expor nas linhas que se seguem.

○ surgimento do outro na atitude natural

Na vida de todos os dias, partilho experiências com os outros, levo a cabo motivos pragmáticos ao agir em conjunto com os outros, por conseguinte, aceito como já estabelecidas toda uma série de construções teóricas sobre a natureza do outro, sem tematizar os níveis de sentido que tais construções envolvem. Ao invés, do ponto de vista das ciências sociais, o processo de

⁶³ Alfred Schutz, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl*, p. 335, p. 345.

constituição do outro traduz-se num constructo teórico, cujas características são seleccionadas em função dos critérios de relevância próprios da ciência. (Voltaremos a este ponto no final.)

Uma análise filosófica dos estratos de sentido nos quais se baseia a compreensão da conduta dos outros implica a descrição dos diversos tipos de experiência nos quais a consciência de outras pessoas se torna acessível. Tal experiência constitui o fundamento daqueles constructos graças aos quais interpretamos os seus motivos e as suas acções⁶⁴. Embora seja altamente improvável, como Schutz reconhece, que na experiência quotidiana alguém dirija a sua atenção para os estratos de sentido em que se baseia a compreensão das condutas alheias, aquela experiência, dada simplesmente por adquirida na vida quotidiana, oferece ao filósofo um vasto campo de análises fenomenológicas. Os diversos modos como fazemos a experiência do outro encontram-se sempre pré-delineados de uma forma típica, possuem um «estilo» a partir do qual nos orientamos e que gera em nós o sentimento de confiança que possibilita – em condições de normalidade – o entendimento e a comunicação recíproca⁶⁵. Podemos, então, distinguir, segundo Schutz, vários níveis nesta experiência:

1. O nível da experiência imediata, constituído por todos aqueles que partilham comigo a mesma porção de espaço e de tempo.
2. Um segundo nível composto por todos aqueles que já foram objecto de experiência directa no passado e que, permanecendo meus contemporâneos, poderão vir a sê-lo de novo no futuro.
3. Finalmente, um terceiro nível composto por aqueles que nunca poderão partilhar o mesmo mundo que eu, como sejam todos os que me precederam e morreram antes de eu nascer, ou que só nascerão depois de eu morrer.

Aspectos da orientação para o outro

Quando efectuamos uma análise da vida social, temos de manter sempre claramente separadas a atitude do observador desinteressado – o *social scientist* – e a atitude do participante que se encontra imerso no mundo da

⁶⁴ Alfred Schutz, «The dimensions of the social world», in *Collected Papers II*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976, pp. 20-63, p. 21.

⁶⁵ Cf. Alwin Diemer, *Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Heim, 1957, p. 294.

vida e que se considera a si mesmo como o centro desse mundo. Neste último caso, a orientação para o outro assume, como foi dito anteriormente, a forma de uma experiência antepredicativa e não de um raciocínio por analogia. Captamos a presença de outro homem na actualidade de uma pessoa particular, que está presente aqui e agora⁶⁶. Trata-se do que Schutz chama uma atitude voltada para o tu (*Du-einstellung*⁶⁷), uma pura experiência do outro que não implica o reconhecimento das suas características particulares, as quais podem ser captadas em graus diferentes de concretude e de especificação. Esta experiência do outro pode ser unilateral ou pode ser recíproca. Quando, por exemplo, duas pessoas observam o voo de um pássaro, descrevendo da mesma forma o mesmo animal e o seu comportamento, podemos dizer que na corrente de consciência de ambas há uma correspondência entre as fases do respectivo fluxo⁶⁸.

Há aqui, contudo, alguns problemas cuja resolução nem sempre é fácil. Suponhamos que o sujeito A e o sujeito B observam o mesmo acontecimento, mas que cada um deles o interpreta com o auxílio de esquemas próprios de interpretação. Neste caso, poder-se-á dizer que têm uma experiência comum dos mesmos objectos? A situação a que poderíamos chamar normal, mas relativamente à qual podemos imaginar variados desvios, terá as seguintes características: A e B entendem-se sobre o nível de realidade em que se encontram e sobre o que nela acontece, na medida em que têm uma confiança recíproca nos respectivos testemunhos; por outras palavras, ambos admitem a possibilidade de o outro atribuir realidade àquilo a que cada um também atribui realidade⁶⁹. (Um caso limite de desentendimento é o que nos apresenta o *Quijote* de Cervantes: onde Sancho vê moinhos de vento, Dom Quixote vê gigantes – ou seja, um e o outro têm diante de si noemas distintos –, porque os esquemas interpretativos de ambos são irreconciliáveis.)

Mas deixemos este caso difícil e regressemos ao nosso exemplo anterior da observação do voo de um pássaro. Estamos diante de uma relação com a forma do nós (*We-relation*) que tem uma grande semelhança com a multiplicidade que caracteriza a minha corrente da consciência. Mas há aqui duas

⁶⁶ Alfred Schutz, «The dimensions of the social world», p. 24.

⁶⁷ O tradutor inglês (cf. «Alfred Schutz and the Problem of Empathy», p. 62) optou pelo em nosso entender menos exacto *Thou-orientation*.

⁶⁸ Alfred Schutz, «The dimensions of the social world», p. 25.

⁶⁹ Idem, «Dom Quixote and the problem of reality», in *Collected Papers II*, pp. 134-158, p. 155.

diferenças importantes: a minha corrente de consciência é puramente interior, é pura duração, ao passo que neste tipo de relação há uma comunidade temporal; há também, neste caso, uma comunidade de espaço, entre mim e o outro que faz a mesma experiência que eu⁷⁰.

A comunidade temporal e espacial, porém, não é ainda suficiente para que possamos falar de uma relação social. Para além da presença do outro, existe relação social quando conheço o modo da sua orientação em relação a mim⁷¹. Conheço este aspecto específico observando as manifestações concretas das suas experiências subjectivas.

Numa relação concreta com a forma do nós, estou muito mais atento ao outro do que estou atento a mim, embora esta atenção comporte normalmente diferenças de grau, em função do tipo de relação que estiver em causa. Há um conjunto de «sintomas» (gestos, expressão facial, tom de voz) a que estou atento no outro e que não reparo em mim. É evidente que sei mais acerca de mim do que sei acerca dele – por exemplo, conheço o meu passado –, mas tudo isso constitui um conhecimento reflexivo e não uma experiência directa. O único conhecimento directo é o que estou a ter do outro⁷². Para esta experiência do outro, transporto sempre os sedimentos das minhas experiências anteriores (o meu *stock* particular de conhecimentos), bem como um conjunto de tipificações próprias do contexto social (o *stock* de conhecimentos socialmente sancionado). Nesta experiência do outro posso, então, independentemente das diferenças no grau da atenção, anteriormente referidas, distinguir vários níveis de sentido:

1. Trata-se da experiência de um ser humano.
2. Trata-se da experiência de um actor cujas atitudes se encontram tipificadas.
3. Trata-se da experiência deste homem em particular.
4. Trata-se da experiência de um homem particular num contexto espacial e temporal preciso⁷³.

Em caso de dúvida, é sempre possível verificar a correcção dos esquemas graças aos quais interpretamos as atitudes ou as palavras dos outros apontando para os objectos a que se referem. Interpretação (por mim) e

⁷⁰ Idem, «The dimensions of the social world», p. 26.

⁷¹ Idem, *Ibidem*, p. 27.

⁷² Idem, *Ibidem*, p. 29.

⁷³ Idem, *Ibidem*, p. 30.

expressão (do outro) podem correlacionar-se graças a este processo⁷⁴. Não se trata de adicionar dois mundos, mas sim de viver num mundo intersubjectivo comum. No meu *stock* de conhecimentos para interpretar as condutas alheias, diz Schutz, disponho de:

1. Uma tipificação de motivos «porque...». Quer dizer, interpreto certas acções do outro porque ele está a reagir a certas circunstâncias.
2. Uma tipificação de motivos «em vista de...» (*in order to*). Interpreto as acções do outro em função de objectivos que ele quer alcançar⁷⁵.

Isto significa que há uma antecipação da conduta futura do outro, que pode ser confirmada ou frustrada. Schutz transporta, uma vez mais, para a análise da acção a mesma estrutura que Husserl estabeleceu para a análise da percepção. No mundo da vida, a percepção segue sempre determinadas linhas de identificação do objecto percebido, que futuras visadas podem confirmar ou não. Essas linhas de identificação significam que o objecto começou a ser identificado de acordo com uma determinada tipologia, que se constituiu como resultado de sedimentações de experiências anteriores.

Este processo de tipificação dos motivos, com a distinção feita mais acima entre motivos «porque...» e motivos «em vista de...», pertence à experiência do outro no âmbito do mundo da vida. Isto quer dizer que o problema da *racionalidade da sua acção*, no sentido em que Schutz define este tópico⁷⁶, não se coloca ainda. Na nossa vida diária, agimos muito raramente em termos exclusivamente racionais, pelo menos num certo sentido desta palavra: se considerarmos que «racional» é equivalente a «lógico», então, na vida diária não agimos normalmente de forma lógica. O conceito de acção racional é introduzido pelo *social scientist*, com o objectivo de compreender os motivos subjacentes a todos os tipos de acção; estes, contudo, limitam-se a postular, de forma pré-reflexiva, uma realidade que se encontra organizada de tal modo que contém todos os apetrechos necessários, bem como relações intersubjectivas sistematizadas de forma tal que a vida diária constitui apenas uma questão de rotina. O *social scientist*, nesta base, constrói um tipo

⁷⁴ Idem, *Ibidem*, p. 31.

⁷⁵ Idem, *Ibidem*, p. 32.

⁷⁶ Idem, «The problema of rationality in the social world», pp. 69-70. Na sua definição de comportamento racional, Schutz socorre-se da definição que é apresentada por Talcott Parsons (cf. *Ibidem*, p. 64.)

padrão de agente social, cuja consciência, por assim dizer, contém apenas os elementos relevantes para realizar a acção que é tomada como tema de estudo. Este tipo padrão possuirá também motivos «em vista de» e motivos «porque», mas o *social scientist* assumirá a sua invariância, em ordem a poder proceder ao seu estudo⁷⁷.

Uma acção deliberada, planeada e conduzindo a resultados previsíveis, implica uma clareza na delimitação dos conceitos de que a vida diária não necessita nem é capaz. Pelo contrário, diz Schutz, são as franjas que se ligam ao núcleo do conceito, na relação que mantêm com os interesses do sujeito, que determinam o modo quotidiano de pensar. Por isso, Husserl definia os conceitos lógicos como idealizações a partir da experiência do mundo da vida; porém, a grande maioria das proposições com que traduzimos a nossa experiência têm um carácter ocasional, no sentido que Husserl conferia a esta expressão na 1.^a Investigação Lógica, ou seja, são compreensíveis apenas por relação com a situação do falante e com o lugar que ocupam no fluxo da sua consciência⁷⁸. Por este motivo, clareza e distinção, no sentido que estas duas palavras podem ter em lógica formal, não pertencem ao estilo típico da relação quotidiana com o mundo da vida, sem que isso signifique, como Schutz sublinha, que esta relação seja desprovida de racionalidade. Basta que, para tal, interpretemos os termos clareza e distinção num sentido restrito e modificado, ou seja, no único sentido que é adequado aos interesses práticos da vida quotidiana⁷⁹.

O que acabámos de dizer não significa, porém, que na experiência do mundo da vida não se encontrem já em acção certo tipo de idealizações, embora diferentes daquelas de que se servem o lógico ou o matemático. Schutz chama a atenção para um tipo de idealização que Husserl, no § 74 de *Lógica Formal e Lógica Transcendental*, designava por «posso fazê-lo novamente»⁸⁰. No caso do lógico ou do matemático, que dela se servem, significa a consciência de que um certo resultado só poderá ser obtido de uma dada maneira e que qualquer lógico ou matemático que queira obter

⁷⁷ Idem, «Common-sense and scientific interpretation», p. 40.

⁷⁸ Idem, *Ibidem*, p. 76.

⁷⁹ Idem, *Ibidem*, p. 79.

⁸⁰ A expressão alemã é «*das kann man immer wieder*»; cf. FTL, § 74, Hua XVII, p. 196. (Todo o capítulo III da 2.^a Parte desta obra, §§ 73-81, contém importantes reflexões para o nosso tema. Convém, no entanto, ter alguma prudência quando se faz esta comparação. As objectividades da lógica e da matemática são formações permanentes fundadas primordialmente numa evidência actual, o que não acontece no caso das idealizações que se formam no mundo da vida.)

o mesmo resultado deverá observar os mesmos procedimentos. Quando se trata de uma acção que se desenrola no mundo da vida, tal idealização significa que, em circunstâncias caracterizadas por uma tipologia idêntica, agindo de uma forma semelhante àquela como anteriormente agi, obterei um estado de coisas que poderei colocar no interior do mesmo tipo a que pertencia aquele que obtive anteriormente.

Este sentido modificado de racionalidade revela a sua pertinência na compreensão de certos fenómenos sociais precisos, como, por exemplo, o da escolha entre várias possibilidades de agir perante uma dada situação. Schutz socorrer-se-á aqui do conceito de «ensaio da acção futura», de John Dewey. De facto, não é tanto a racionalidade do conhecimento mobilizado para decidir que permitirá classificar como racional ou não uma decisão – tanto mais que nem todos os elementos que fazem parte da decisão poderão ser clara e distintamente concebidos –, quanto a capacidade para distinguir, entre todos os meios postos ao alcance, aqueles que são apropriados para obter a finalidade pretendida. Na realidade, todos nós corremos riscos, que têm expressão nas nossas esperanças e nos nossos receios; estes mais não são do que os corolários subjectivos da incerteza básica que afecta todos os nossos projectos⁸¹.

Mundo circundante (*Umwelt*) e *Mitwelt*

Veremos agora o caso em que alguém observa a conduta de outra pessoa que não sabe que está a ser observada. Uma vez que partilham ambos um mundo comum, há a forte probabilidade de o observador interpretar correctamente a conduta do observado. Mas enquanto se mantiver na posição de observador, não tem a possibilidade de confirmar a sua interpretação⁸². Há uma estrutura interpretativa que é aproximadamente a mesma, quer se trate de uma relação com a forma do nós quer se trate de uma relação social em sentido mais amplo, e que podemos resumir nos três tópicos seguintes:

1. Recorremos ao nosso *stock* de conhecimentos sobre acções sociais.
2. Recorremos, em seguida, ao *stock* de conhecimentos sobre este tipo de acção em particular.

⁸¹ Alfred Schutz, «Common-sense and the scientific interpretation of human action», p. 33.

⁸² Idem, «The dimensions of the social world», p. 34.

3. Por fim, recorreremos ao nosso *stock* de conhecimentos sobre as pessoas envolvidas nessa acção⁸³.

Relativamente aos sujeitos envolvidos na acção que está a ser observada, o observador tem uma vantagem: observa as experiências de todos os envolvidos. A desvantagem é que, enquanto mero observador, não pode garantir que o que para si são critérios de relevância o sejam também para quem está envolvido na acção.

Note-se que é quase impossível a um observador não participante estabelecer uma distinção entre motivos «em vista de» e motivos «porque». Pelo facto de ser apenas observador e não, também, participante, o seu sistema de relevâncias é diferente do dos participantes na acção. O observador está condenado a observar aqueles fragmentos de acção que são acessíveis à sua observação e a só poder compreendê-los recorrendo ao saber de que dispõe sobre os motivos de participantes em acções tipicamente idênticas⁸⁴.

Os exemplos acabados de apresentar reportam-se àquela situação em que diversos sujeitos pertencem ao que Schutz chama o mesmo *Umwelt*, ou seja, um mundo caracterizado pela experiência directa e mais ou menos íntima do outro. A nossa análise deverá agora alargar-se ao *Mitwelt*. Trata-se de um mundo caracterizado por graus variados de familiaridade e de estranheza, em que nem tudo se encontra imediatamente ao meu alcance e em que o acesso ao que está fora do meu alcance é mediado pelos outros, ou é apenas potencial; por outras palavras, em que eu acederia directamente a elas se estivesse *ali*, onde o outro está, e não *aqui* onde efectivamente me encontro⁸⁵.

Encontraremos mais um desses usos do conceito de tipologia, por Schutz, no modo como procede à determinação da noção de pertença a um mesmo *Mitwelt*. Esta noção adquire a sua pertinência naqueles casos em que a relação com a forma do nós, ou seja, o face a face, se desvanece. Este desvanecimento, porém, não é um fenómeno abrupto, e entre o puro face a face e a relação com os que são apenas nossos contemporâneos podemos imaginar uma grande quantidade de fases de transição⁸⁶. Estas fases

⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 36.

⁸⁴ Idem, «Common-sense and scientific interpretation of human action», in *Collected Papers I*, pp. 3-47, p. 26.

⁸⁵ Idem, «Phenomenology and the Social Sciences», pp. 134-135.

⁸⁶ Idem, «The dimensions of the social world», pp. 37 e segs. O tradutor e editor dos *Collected Papers I*, Maurice Natanson, traduz *Mitwelt* por contemporaneidade. Embora não tivéssemos retido esta tradução, aproveitamos a palavra e outras da mesma família sempre que tal nos pareceu oportuno.

passam normalmente despercebidas. Parece que nada se alterou com a passagem do face a face à mera contemporaneidade; como diz Schutz, podemos continuar a amar o outro que desapareceu da nossa vista, ou continuar a odiá-lo. Todavia, algo de muito importante se alterou. Fora do face a face, o que podemos chamar a *nossa experiência*, ou seja, o facto das experiências de ambos se poderem fundir numa corrente de consciência comum, não tem mais lugar⁸⁷. É certo que o outro que foi constituído como alguém que eu amo pode manter esse traço de pessoa amada mesmo que não esteja na minha presença, mas a minha experiência dele sofreu, com esta nova circunstância, uma transformação: sei que o seu aqui e o seu agora são contemporâneos dos meus, todavia, não participo directamente deles⁸⁸.

○ «tipo ideal»

Até ao momento, a noção de tipo, de que fizemos uso, valeu como forma de interpretar a experiência natural no mundo da vida; por outras palavras, não se tratava de uma noção criada pelo *social scientist*, mas sim de uma criação espontânea de sujeitos implicados numa relação com outros sujeitos, no interior de um mundo comum. O fenomenólogo descreve apenas as formas variadas como tal noção se constitui e quais os contornos que vai adquirindo. Estes contornos, como salienta Husserl no livro da *Crise*, são sempre mais ou menos vagos ou imprecisos⁸⁹, ao contrário de um *eidós*.

Schutz estabelece um contraste entre estes tipos e os «tipos ideais» na acepção de Max Weber⁹⁰. Há entre eles, como veremos, semelhanças e contrastes. A vagueza e a imprecisão dos primeiros distingue-os dos segundos, mas não é aqui que encontramos o mais interessante para percebermos a relação e a diferença entre os dois. Socorramo-nos de um exemplo retirado de outro contexto: a percepção da fachada de uma casa. Em certas condições, nada garante que seja efectivamente a fachada de uma casa que estou a perceber e não, apenas, um simples cenário, como no *décor* de certos filmes. A partir do momento em que determino o percebido como fachada de uma casa, a minha percepção – ou, mais precisamente, o noema

⁸⁷ Idem, *Ibidem*, p. 38.

⁸⁸ Idem, *Ibidem*.

⁸⁹ Sobre as características desta tipologia, que apontámos, cf. Husserl, *Krisis*, Anexo II, Hua VI, p. 357.

⁹⁰ Alfred Schutz, «The problem of rationality in the social world», pp. 81 e segs.

perceptivo, quer dizer, o percebido e o sentido que o anima e identifica como tal – é acompanhada de um conjunto de expectativas. Suponho que à parte da frente que agora vejo corresponde uma parte traseira, que o interior que não percepciono se compõe de salas, quartos, escadas, portas, etc. Espero percepcionar tudo isso se puder entrar dentro da casa, ou se me for possível efectuar um movimento de 180 graus em seu redor para observar a parte de trás que me é agora invisível. Ou, então, pode acontecer que alguém já tenha feito tudo isso e o relato do que percepcionou concorde com a minha expectativa. Não é difícil perceber por que motivo as coisas se passam assim. A situação que acabou de ser descrita não é significativamente diferente daquela que caracteriza certas relações sociais, tal como Max Weber as descreve em *Wirtschaft und Gesellschaft*, numa passagem que Schutz retoma em *Die Sinnhafte Aufbau der sozialen Welt*⁹¹. Diz Weber que certas acções se caracterizam pela probabilidade da repetição de certas ocorrências comportamentais, correspondentes ao seu sentido subjectivo. Assim, por exemplo, quando reencontro um amigo, ao fim de algum tempo de separação, é normal que tenha para com ele (e que espere da parte dele para comigo) certos comportamentos tipificados que correspondem ao sentido que atribuo à palavra amizade. Da mesma forma, diante da fachada de uma casa, é normal que considere possíveis certos comportamentos tipificados, como, por exemplo, entrando pela porta da rua poder atravessar o *hall* de entrada, que me conduzirá ao elevador ou às escadas, e outros comportamentos do mesmo tipo.

As duas situações que acabámos de descrever levam-nos a formular a observação seguinte: cada acto intencional é constituído por um horizonte de «antecipação típica», que o antecede. Aquilo que foi, uma vez, dado na intuição transforma-se, de seguida, numa aquisição mais ou menos duradoura⁹². A tipificação da figura de um cão, por exemplo, permite associar todos os cães enquanto entes do mesmo tipo, criando uma certa expectativa – que espera confirmação – relativamente a experiências futuras. Cada experiência viva aponta sempre para além de si mesma⁹³. Será este o destino de todos

⁹¹ Citamos esta obra a partir do excerto incluído nos *Collected Papers II*, intitulado «The dimensions of the social world». O texto de Weber é citado na p. 39 da referida edição.

⁹² Husserl, EU, § 24, p. 133; Husserl emprega a expressão *bleibender Besitz*. Sobre este assunto, cf. Dieter Lohmar, *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1998, p. 235.

⁹³ Husserl, EU, § 26, p. 140.

os objectos com que depararmos no interior do horizonte do mundo. Mesmo o desconhecido é conhecido de acordo com o seu tipo, pois fizemos já a experiência de coisas análogas: para cada caso novo podemos apontar uma transposição, por analogia, do sentido objectivo, que permite uma antecipação do sentido do que se apresenta pela primeira vez, como tratando-se de um objecto análogo. Cada nova percepção reenvia, deste modo, à intencionalidade que se encontra na génese do sentido do percebido. Há aqui a expectativa de uma apreensão contínua de uma coincidência, do permanente recobrimento de uma percepção por outra, de acordo com um processo que tinha já sido posto em evidência por Husserl na 6.^a Investigação Lógica – embora apenas no âmbito de uma fenomenologia estática –, ou seja, encontramos-nos na presença de um acto de identificação que não é ainda a consciência de identidade, embora para ela prepare⁹⁴.

Ora bem, os dois tipos de comportamentos que descrevemos – a percepção de uma casa e uma relação social como a amizade – apenas são possíveis porque quem os realiza é um sujeito que habita um mundo espacial e temporal, onde entra em relação com outros sujeitos. Num tal mundo, não só é possível o engano (o que julgava ser a fachada de uma casa é apenas um *décor* de cinema), como a decepção (a amizade que julgava ter permanecido durante o tempo de afastamento afinal não existe mais, e os comportamentos esperados da parte do outro afinal não acontecem).

Ora, tal como o *eidos* de uma casa não envolve nenhuma das anomalias que caracterizam uma percepção efectiva, também o tipo ideal, enquanto constructo do *social scientist*, não possui nenhuma das anomalias que se verificam nos tipos construídos pelos sujeitos que agem no âmbito do mundo da vida. Na verdade, trata-se de um esquema conceptual abstracto, mas tal não significa que seja desprovido de utilidade. Estes esquemas conceptuais abstractos são constructos de outros constructos, que foram gerados na experiência quotidiana do mundo da vida. Deverá, então, ser possível conciliar a interpretação subjectiva dos segundos com as exigências de validação objectiva dos primeiros, puras criações do *social scientist*. Os segundos relevam de um interesse prático, ao passo que estes relevam primeiro de um interesse cognitivo, ou seja, não têm, ao invés daqueles, a sua origem

⁹⁴ Cf. Dieter Lohmar, «La genèse du jugement antéprédicatif», in Jean-François Courtine (dir.), *Logique et Phénoménologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 217-238, p. 232. O autor remete para o § 47 da 6.^a Investigação Lógica (Hua XIX/2, pp. 676 e segs.), chamando a atenção para a importância destes actos de síntese não categorial que antecipam algumas das teses da fenomenologia genética.

na particular situação biográfica do observador. A sua construção parte do princípio de que os elementos subjectivos que subjazem à acção humana são irrelevantes ou negligenciáveis para o estudo de um dado problema científico; mas que, todavia, a sua validade implica que a interpretação subjectiva é sempre possível e que, em última instância, será sempre possível reverter à actividade de sujeitos reais no interior do mundo social⁹⁵.

⁹⁵ Alfred Schutz, «Common-sense and scientific interpretation», p. 35.

Husserl e a História. Sobre o «*im zickzack vor- und zurückgehen*»

I. A crítica do historicismo no *Logos-Aufsatz*

No artigo programático escrito, em 1911, para o n.º 1 da revista *Logos*, intitulado *A Filosofia como Ciência de Rigor*, Husserl julga com severidade os efeitos da filosofia romântica em geral, e da filosofia de Hegel em particular, caracterizando-as como um «*enfraquecimento* ou *falsificação* do impulso para a constituição de uma ciência filosófica rigorosa⁹⁶.» Cerca de 25 anos mais tarde, num dos muitos Apêndices que o editor do volume VI da *Husserliana* acrescentou ao texto do livro da *Crise*, Husserl reivindicava ainda a fidelidade ao ideal de ciência, e escrevia: «Sou um filósofo do meu tempo, do meu presente, no sentido em que trabalho e, nessa medida, ensino para nós todos em comunidade [...], sobre o solo da ciência universalmente válida deste tempo – no qual cresci interiormente pela educação e pela aprendizagem [...].»⁹⁷ É, então, em nome de uma certa ideia de ciência, aquela que constitui a *communis opinio* da sua época, e da responsabilidade do pensar que se guia pelo ideal de ciência, que Husserl recusa o naturalismo, o historicismo e a concepção da história que é inerente a este último.

Para o historicismo, enquanto fruto tardio daquela filosofia romântica, não pode haver uma filosofia científica, porque o mundo e a vida não são separáveis do pensamento que os pensa, e cada pensador encarna, somente, uma das múltiplas possibilidades históricas do viver e do pensar⁹⁸. Em

⁹⁶ Edmund Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV, pp. 6-7.

⁹⁷ Idem, *Krisis*, Apêndice XXV, Hua VI, pp. 491 e segs., p. 492. Seria inútil, todavia (pelo menos assim o pensamos), querer determinar a que ciência ao certo Husserl se refere. Estamos em querer que visa, em primeiro lugar, o *ideal* de ciência, que as ciências efectivamente existentes – as que se regem pelo ideal de cientificidade que foi estabelecido pelos tempos modernos – herdaram e sobre cujo solo trabalham. O facto de terem reduzido esse ideal a uma «generalidade fluida e indeterminada» (cf. CM, § 3, Hua I, p. 49), entrega à fenomenologia transcendental a tarefa de o reactivar.

⁹⁸ Na realidade, tais possibilidades históricas são, para Dilthey, apenas três, embora se apresentem em configurações epocais diferenciadas: o naturalismo, o idealismo da liberdade e o idealismo objectivo. Acerca da necessidade de, a partir de uma perspectiva historicista, constituir tais tipologias, veja-se Odo Marquard, «Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts», in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp

consonância com esta ideia, Dilthey, numa carta a Husserl, de 29.06.1911, afirma que não são apenas os fracassos historicamente comprovados da filosofia em adquirir forma científica que obrigam a concluir que ela jamais o virá a conseguir, mas sim a relação geral entre as tarefas de uma filosofia científica e os meios humanos para as resolver⁹⁹. Ora o historicismo, para Husserl, significa uma submissão ao domínio dos factos, ao plano das razões históricas que originam, apenas, resultados históricos, a partir dos quais não poderemos fundamentar ideias nem decidir sobre questões de valor¹⁰⁰. Pois, de factos, só podem resultar factos.

Nesta perspectiva, o historicismo é inimigo da ciência. O seu perigo não é menor do que o do psicologismo naturalista, e conduz a análogas complicações cépticas. Se este último arruína a pretensão de verdade das proposições lógico-matemáticas (e das proposições científicas em geral), ao fazer depender o seu valor dos processos psíquicos reais que acompanham a sua formulação, já o historicismo acarreta a transformação de cada filosofia em mera realização cultural, motivada por circunstâncias históricas particulares e condenada a desaparecer no curso da evolução posterior da humanidade¹⁰¹. A isto, como se sabe, Husserl contrapõe duas teses: em primeiro lugar, a da existência de valores «em si», que o seriam ainda que nenhuma humanidade histórica os realizasse; em segundo lugar, a da distinção entre o plano dos valores e o das realizações culturais, que se relacionam platonicamente, como diz o *Logos-Aufsatz*, como uma ideia e a forma turva da sua manifestação¹⁰².

Verlag, 1992, pp. 107-121.

⁹⁹ Edmund Husserl, *Briefwechsel*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Band VI, pp. 43-47.

¹⁰⁰ Sobre a distinção entre factos e essências, cf. *Ideen I*, «Einleitung», Hua III, p. 6: «[...] aqui, *fundarse-á a fenomenologia pura ou transcendental, não como uma ciência de factos, mas sim como uma ciência de essências* (como uma ciência “eidética”), como uma ciência que quer estabelecer exclusivamente a “conhecimentos essenciais” e não, em absoluto, factos.»

¹⁰¹ Husserl, *Philosophie als strenge Wissenschaft*, Hua XXV, p. 43.

¹⁰² Idem, *Ibidem*, p. 44: «A história, as ciências empíricas do espírito, nada podem decidir por si mesmas, nem num sentido positivo nem num sentido negativo, sobre se se deve distinguir entre a religião como figura cultural e a religião como ideia, isto é, a religião autêntica, ou entre a arte como figura cultural e a arte autêntica, ou entre o direito histórico e o direito autêntico, ou entre a filosofia histórica e a filosofia autêntica; ou se entre eles, falando à maneira platónica, não existirá a relação da ideia com a forma turva da sua manifestação.»

Dilthey, como sabemos, não se reconhecerá na visão que, do historicismo, Husserl apresenta em 1911, afirmando, inclusivamente, que é a própria realidade histórica, enquanto realização imperfeita das essências, que constrange a uma busca do sentido e das significações, capazes de ultrapassar o relativismo. Se, por um lado, a vida nos impele a reflectir sobre tudo aquilo que nela se dá, e se, por outro, a reflexão nos conduz à dúvida e ao cepticismo, é ainda a própria vida, defende Dilthey, que, opondo-se a ele, constrange o pensamento a alcançar um saber válido. Ou seja, num outro plano e motivado por outros interesses, o tema próprio do historicismo de Dilthey não nos parece opor-se radicalmente à análise intencional, tal como Husserl a pratica nas *Investigações Lógicas* e em *Ideias I*. Trata-se, para ambos os autores, de fixar identidades, permanências de sentido, que permitam constituir um dado objecto como sendo esse mesmo objecto e não outro. Veja-se, por exemplo, o texto seguinte, em que Dilthey parece reivindicar, não apenas os objectivos, mas, inclusivamente, a orientação metodológica da fenomenologia:

«É trabalho constante do pensamento captar as relações existentes na consciência, dentro e em cada uma destas realidades da vida, e ascender do singular, contingente e accidental, que chegou, assim, a uma consciência clara e distinta, à conexão necessária e universal nele contida. [...] e a filosofia não é mais do que a energia máxima deste tornar consciente, como consciência acima de toda a consciência e saber acima de todo o saber.»¹⁰³

Contudo, para Husserl, historicismo e hegelianismo não se identificam, pura e simplesmente; o primeiro, de acordo com o *Logos-Aufsatz*, é o segundo mal compreendido, ou seja, é o reconhecimento de que cada época tem a sua legitimidade própria, separado da concepção especulativa da história, que dá àquele reconhecimento um sentido não-relativista. Por isso, Hegel, que não perdera a crença na possibilidade de uma filosofia absoluta, define o presente como realização da história. Ora, quando, ao contrário de Hegel,

¹⁰³ Cf. Wilhelm Dilthey, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, Band VII, Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft / Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958, p. 7. Sobre a relação entre Husserl e Dilthey, pode consultar-se Jesús Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia*, Madrid, Universidad Nacional de Educación a Distancia, 2003, pp. 103-11.

Husserl define o presente como crise¹⁰⁴, tal resulta ainda de uma concepção da história determinada, já em 1911, não menos do que a de Hegel, embora de forma diferente, por considerações de ordem teleológica. Se crise existe, é porque a história e, em particular, a história europeia, não é uma mera história de factos, mas sim história que vive e progride na tensão motivada pela realização de uma finalidade. Ou, noutros termos, na linguagem das *Investigações Lógicas*, por uma intenção em busca de preenchimento.

É no contexto de tais considerações que se nos torna compreensível a crítica husserliana ao historicismo que é esboçada no *Logos-Aufsatz*, entendido, não tanto como uma determinada prática de investigação do passado (como chegou a acontecer no quadro da escola histórica alemã do século XIX), como, antes, uma forma de pensar para a qual, uma vez que tudo o que parece fixo é apenas um momento na corrente da evolução, não é possível estabelecer unidades de valor objectivo.

2. O sentido teleológico da História, em Husserl

Tentemos reflectir sobre os problemas colocados por uma concepção teleológica da história, a partir daquela que é, possivelmente, a sua dificuldade mais imediata: que resposta tem uma tal concepção para a pergunta, que não pode deixar de colocar a si mesmo todo aquele que investiga o passado, sobre o sentido do que realmente aconteceu. A tal pergunta, poderíamos, ainda, acrescentar uma outra, que o historiador não necessita obrigatoriamente de fazer, mas que o filósofo, interrogando-se sobre o sentido do que aconteceu, pode colocar: será que o acontecido autoriza a que se fale de *uma* história e da humanidade como seu sujeito? Esta última dificuldade fora já evidenciada por Kant, que, no ensaio intitulado *Ideias para uma História Universal numa Perspectiva Cosmopolita*, a formula nos seguintes termos:

«Uma vez que os homens, nos seus esforços, não se comportam de modo instintivo, como os animais, nem, todavia, como cidadãos racionais do mundo, de acordo com um plano acordado, parece não ser possível [...] uma história deles de acordo com um plano.»¹⁰⁵

¹⁰⁴ Sobre esta contraposição, cf. Paul Janssen, *Geschichte und Lebenswelt*, pp. 119 e segs.

¹⁰⁵ Kant, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in Weltbürgerlicher Absicht*, in *Werke* (hrsg. Von Wilhelm Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band VI, p. 34 (A 388).

Numa primeira abordagem, lendo este texto no horizonte do que poderíamos chamar uma concepção «estrutural» ou «estática» da fenomenologia¹⁰⁶, ou seja, da fenomenologia como investigação transcendental sobre a correlação entre os domínios de objectividade e a consciência de evidência, diríamos que ele aponta, simplesmente, para toda a problemática de constituição do «objecto» história; de constituição, portanto, de uma ontologia regional, que teria também o seu lugar no seio dessa proto-região que é a consciência, após a efectuação do movimento da redução. Mas Kant coloca ainda aqui, mesmo se não o resolve, um problema de outra ordem, a saber, o da existência de elementos que, sendo explicáveis, até certo ponto, a partir de circunstâncias dadas anteriormente, não são, porém, totalmente passíveis de uma dedução a partir delas. Na linguagem da fenomenologia, o problema formular-se-á do seguinte modo: a história, se possui um *eidós* (e deverá possuí-lo, se é ainda uma região), não poderá ter um *eidós* à maneira do das diversas regiões do mundo, uma vez que os agentes históricos agem segundo normas e valores, ora no quadro de uma tradição ora recusando-a e instituindo normas e valores de outro género¹⁰⁷.

O aprofundamento de uma concepção do tempo histórico como a que se deixa adivinhar no texto de Kant, o reconhecimento do surgimento do novo e do diferente, e que dá ao tempo um carácter não-linear – a linearidade mais não é do que a projecção, no tempo, do que é próprio do espaço –, um tal aprofundamento, dizíamos, poderia ter constituído a contribuição própria da fenomenologia para o problema da história. O conhecido esquema do § 10 das *Lições sobre a Consciência do Tempo* quebra o privilégio da concepção linear do tempo, enriquecendo-a, como diz Paul Ricoeur, em profundidade. A inadequação de uma simples concepção linear para a compreensão do tempo histórico era conhecida já pelos gregos, apesar de, relativamente à história, a sua sensibilidade ser bem diferente da nossa. (Basta pensar, por exemplo, no famoso mito das idades do mundo, no *Político* de Platão.) Além disso, a ideia de que os acontecimentos históricos

¹⁰⁶ Cf. Jacques Derrida, «“Genèse et structure” et la phénoménologie», in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 229-251, esp. pp. 248-249.

¹⁰⁷ Não iremos aqui abordar todas as implicações deste problema. É tão problemático dizer-se que a história é uma região como dizer-se que o mundo é uma região, ou, apenas, que o mundo da vida é uma região. A constituição de ontologias materiais destas regiões levanta problemas complicados, pois estabelecer o *eidós* de cada uma delas implica a utilização do método das variações eidéticas. Terá ele, nestas hipotéticas regiões, possibilidade de ser aplicado? Falaremos adiante do procedimento *im Zickzack*, que nos parece ser uma tentativa de resposta a esta dificuldade.

fundamentais não se explicam a partir de circunstâncias dadas, que não se seguem delas de acordo com a ordem linear do tempo físico, como um efeito se segue à sua causa – o que não quer dizer, bem entendido, que tais acontecimentos poderiam ter sucedido se aquelas circunstâncias não se tivessem verificado –, parece decorrer da concepção husserliana da humanidade grega: com ela, irrompeu uma nova humanidade, fiel (nas palavras da Conferência de Viena de 1935) ao espírito de «livre crítica e livre normatividade», ou seja, não mais disposta a viver apenas segunda a tradição e, por isso mesmo, projectada no infinito como ideia¹⁰⁸. Nenhuma espécie de causalidade explica satisfatoriamente que um tal tipo de humanidade possa ter irrompido. O ser concreto do mundo, enquanto mundo histórico, possui uma modalidade temporal que torna inadequada a aplicação de uma concepção de tempo como a que é válida para os fenómenos da natureza.

Husserl, em 1919, na conferência *Natur und Geist*¹⁰⁹, recorre ao conceito de *motivação* como sendo o mais adequado para a compreensão dos fenómenos históricos. O conceito será reelaborado nos §§ 54 a 61 de *Ideias II*¹¹⁰, cuja redacção definitiva (pelo menos se a quisermos fazer corresponder à data em que o texto foi dactilografado) é um pouco posterior, devendo situar-se pelos anos de 1924-25. Husserl distingue aí, na relação do Eu com o seu *Umwelt*, uma relação de carácter intencional e outra de carácter real ou causal; a segunda deixa de ter lugar quando o objecto desaparece, ao passo que a primeira subsiste. A relação intencional com um objecto inexistente é, quanto a nós, aquela que caracteriza a humanidade histórica, nos momentos em que se decide a assumir o seu próprio futuro. Tal relação pode ser vista como uma modalidade da atitude do «como se» (consciência de «irrealidade», ou quase posicional), a que Husserl se refere – no âmbito da problemática constitutiva de objectos intencionais em geral – no § 25 das *Meditações Cartesianas*¹¹¹.

¹⁰⁸ Husserl, *Die Krisis der europäischen Menschentums und die Philosophie*, in *Krisis*, Hua VI, pp. 323 e 336; cf., igualmente, *Krisis*, Apêndice XXV, Hua VI, p. 521.

¹⁰⁹ Idem, Hua XXV, pp. 316-324, p. 321.

¹¹⁰ Idem, *Ideen II*, Hua IV, p. 215 e segs. Cf. a definição de motivação, na p. 216.

¹¹¹ Idem, CM, § 25, Hua I, p. 94: «Deste último lado [i. e., da imaginação] surge um conceito novo e universal de *possibilidade*, onde se reiteram, de forma modificada, no aspecto da simples “concebibilidade” (na atitude do figurar “como se”), todos os modos de ser, a começar pela simples certeza de ser. [...] Assim, estabelece-se uma oposição correlativa entre os modos de consciência de *posicionalidade* e os modos de consciência de “*quase-posicionalidade*” [...].»

É claro que, do ponto de vista de quem estuda os fenómenos históricos, a motivação terá de ser, como diz Husserl, *ruckwärts gerichtet*, ou seja, «dirigida para trás», para os acontecimentos passados que se pretende explicar; mas, do ponto de vista dos agentes históricos, ela é, antes de mais, *vorwärts gerichtet*, é uma motivação activa «dirigida para diante» e o seu princípio é o do desenvolvimento. Diz, a este propósito, a referida conferência de 1919:

«[...] a essência fundamental da subjectividade é apenas ser e só poder ser na forma do desenvolvimento, cada nova situação e cada novo acto motiva, necessariamente, uma transformação do sujeito: a contrapartida do átomo imóvel é a mónada viva, que se desenvolve incessantemente.»¹¹²

Husserl, porém, não se satisfaz, apenas, com uma explicação desta natureza. Para que o surgimento da humanidade grega – para retomarmos o nosso exemplo de há pouco – não seja um acontecimento entre outros, mas sim uma verdadeira *Urstiftung* (fundação originária) da nossa história europeia; quer dizer, para que, com tal acontecimento, um tipo particular de humanidade não se tenha visto, somente, enredado numa história particular (*in eine Geschichte vertrickt*, para utilizarmos uma expressão retirada ao título de uma obra de Wilhelm Schapp¹¹³); por outras palavras, para que a humanidade grega e o que foi por ela fundado tenha podido determinar o sentido da nossa história e o esteja ainda determinando; é necessário proceder à compreensão do seu sentido interno, para lá do seu carácter factual. Tal será a tarefa reservada à compreensão teleológica da história.

O nosso objectivo principal não é, obviamente, estabelecer um confronto entre Husserl e Hegel, a propósito desta questão (aliás, já realizado, entre outros por Paul Janssen em *Geschichte und Lebenswelt*), mas sim averiguar se o tipo de temporalidade que subjaz à teleologia, tal como Husserl a entende, se pode conciliar com aquela outra concepção do tempo histórico

¹¹² Idem, «Natur und Geist», Hua XXV, p. 322.

¹¹³ Wilhelm Schapp, *In Geschichte Vertrickt*, trad. franc., *Empêtrés dans des Histoires*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992. A posição de Schapp – um antigo membro do círculo fenomenológico de Göttingen – é que, justamente, apenas há histórias particulares, com os seus horizontes de «antes» e de «depois». Não seria possível, por este motivo, uma eidética da história, que apenas seria realizável se as proposições históricas (sejam as da história como ciência, sejam as de qualquer narrativa de ficção) pudessem ter o mesmo tipo de universalidade que as proposições matemáticas. (Cf. *Empêtrés dans des Histoires*, pp. 199 e segs.)

a que há pouco aludimos. Hegel, como sabemos, criou, para resolver um problema semelhante, o conceito de «astúcia da razão», de que em vão procuraríamos equivalente na concepção fenomenológica do tempo histórico. Hegel explica que um único *Weltgeist* se mantém idêntico a si mesmo através das suas múltiplas particularizações – a saber, cada *Volksgeist* –, de forma que os interesses egoístas dos povos e dos agentes históricos são anexados por si enquanto meios da sua própria realização¹¹⁴. Aqui, a teleologia é solidária da afirmação de que a lógica do agir escapa às intenções conscientes dos agentes, que não agiram em vão na perspectiva do tempo histórico, mesmo quando, ou sobretudo quando, viram a sua particularidade sacrificada a favor dos interesses universais da razão¹¹⁵.

Vejam os que nos diz um pequeno excerto, retirado do livro da *Crise*. É irrelevante, para o nosso propósito, que este texto se refira a um problema particular desta obra, a saber, o da relação entre a crise contemporânea das ciências europeias (o texto, recordemo-lo, foi escrito em 1936) e o momento fundador da concepção moderna do mundo, levado a cabo por Galileu, no plano das ciências físico-matemáticas, e por Descartes, no plano da filosofia. O que aqui nos interessa são os aspectos metodológicos postos em relevo.

Encontramo-nos [...] numa espécie de *círculo*. A compreensão do começo só se pode obter completamente a partir da ciência dada na sua configuração actual, num olhar retrospectivo sobre o seu desenvolvimento. Mas sem uma compreensão dos *começos*, este desenvolvimento, como *desenvolvimento do sentido*, permanece mudo. Não nos resta senão o seguinte: devemos proceder em «zigzague», para trás e para diante: num jogo recíproco, um [movimento] deve ajudar o outro. Uma relativa clarificação num dos lados traz esclarecimento para o outro, o qual, pelo seu lado, ilumina retrospectivamente o primeiro. Assim, ao jeito de consideração e de crítica históricas, que, partindo de Galileu (e, logo de seguida, de Descartes) tem de acompanhar o decurso do tempo, somos obrigados a fazer frequentemente *saltos históricos*, que não são, por conseguinte, divagações, mas sim necessidades. Necessidades quando nós, como foi dito, tomamos sobre nós aquela tarefa de auto-reflexão, que surgiu da situação de «desmoronamento» do nosso tempo, com o seu «desmoronamento» da própria «ciência»¹¹⁶.

¹¹⁴ Cf. G. W. Fr. Hegel, *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in *Vorlesungen*, Band 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996, em particular pp. 59 e segs.

¹¹⁵ Paul Ricoeur, *Temps et Récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, vol. 3.º, pp. 355-356.

¹¹⁶ Husserl, *Krisis*, § 9, I, Hua VI, p. 59.

Será então o procedimento em ziguezague que substituirá a filosofia especulativa da história, conservando desta, contudo, o sentido teleológico, já não enquanto conceito metafísico, mas sim como conceito que se revela de forma concreta na história, que é passível de ser lido no fenómeno histórico, no qual a sua estrutura se manifesta originariamente¹¹⁷. Este procedimento, contudo, assenta em alguns pressupostos que tentaremos aqui explicitar e que afastam o método husserliano de qualquer relação com o círculo hermenêutico, ou círculo da compreensão, tal como Dilthey, por exemplo, o praticou, apesar de pontos de contacto interessantes e que agora não iremos explorar. [Mas que se podem detectar, por exemplo, a partir da leitura do § 56 f) de *Ideias II*, intitulado «Consciência natural e motivação»¹¹⁸.] O primeiro destes pressupostos é que qualquer momento fundador (o momento do que Husserl chama a *Urstiftung*, no livro da *Crise*) é afectado por uma falta de clareza intrínseca, relativamente ao alcance do seu gesto inaugural. Não se trata de uma afirmação trivial, mas sim de algo que poderíamos classificar como estruturante da concepção husserliana da história. É assim que, em coerência com esta tese, Husserl afirma, por exemplo, que a novidade radical que consistiu na descoberta da subjectividade, por Descartes¹¹⁹, foi acompanhada do desconhecimento do sentido do *ego cogito*, enquanto campo imanente de experiências fenomenológicas, e da sua compreensão a partir da noção tradicional, não criticada, de *res* ou substância. O segundo pressuposto é que tal falta de clareza afecta também, e sobremaneira, os que se reclamam da herança do momento fundador¹²⁰, de modo que a história se transforma num largo movimento de esquecimento e de decadência, até que o gesto inaugural seja, de novo, numa *Nachstiftung* – uma fundação posterior –, restituído à sua grandiosidade. A história caracteriza-se por permanentes modificações ou deslocações de sentido – *Sinnverschiebungen* como diz o § 9 da *Krisis* –, que aqueles que se encontram sob o fascínio de um qualquer momento fundador, ou que vivem ingenuamente sob o pressuposto da validade da sua herança, não conseguem

¹¹⁷ Alexandre F. Morujão, «A reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 399-435, p. 421.

¹¹⁸ Husserl, *Ideen II*, § 56 f, Hua IV, pp. 229-231.

¹¹⁹ Idem, *Krisis*, § 16, Hua VI, pp. 74-76.

¹²⁰ Sobre a posteridade de Descartes, cf., por exemplo, «Teleologie in der Philosophiegeschichte», Hua XXIX, p. 400: «[...] nada foi feito com o tratamento da eguidade por Descartes e pela modernidade que dele saiu, e a ciência – seja qual for a esfera da humanidade – é uma tarefa, e uma tarefa não preenchida, por falta de clareza e por equívoco, pela ciência resultante.»

captar. É assim que, prossegue Husserl, as ciências físico-matemáticas e os efeitos de ordem técnica que delas resultam se tornaram tão evidentes que já não entendemos mais o que a matemática significa, ou o que são as ciências da natureza. É este, quanto a nós, o sentido profundo do ziguezague husserliano: só uma consideração atenta do presente permite esclarecer o sentido do passado que o possibilita.

Husserl reconhece que as suas investigações históricas são históricas num sentido pouco habitual, embora possam abrir para a história habitual dimensões de profundidade a que ela não está habituada. À primeira vista, parece que nos encontramos diante de uma espécie de história romanceada ou ficcionada, inesperada num pensador que jamais abandonou o ideal de cientificidade e de rigor filosóficos, mas, contudo, essencial para que ele próprio pudesse situar o seu empreendimento científico, simultaneamente, perante o passado e perante a crise do presente. Há uma interessante discussão deste assunto num ensaio de Rudolf Boehm sobre a filosofia da história em Husserl, inserido numa recolha de estudos sobre Husserl intitulada *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*¹²¹. Boehm defende que a construção teleológica da história, levada a cabo por Husserl, não é, nem verdadeira, nem falsa. É uma pura descrição do modo como a história pode aparecer à consciência, levada a cabo sem a preocupação de correspondência com o mundo histórico verdadeiro – aliás, segundo o autor, impossível de restituir –, da qual Husserl necessitava para poder realizar o seu empreendimento de fundação de uma filosofia fenomenológica. Boehm coloca este empreendimento husserliano sob o signo da crítica de Nietzsche ao «mundo verdadeiro», em *O Crepúsculo dos Ídolos*, mas a referência a Nietzsche parece-nos desnecessária. Já no *Logos-Aufsatz*, onde, no entanto, distinguira tão claramente a filosofia ideológica (presa às necessidades de uma época) e a filosofia científica (cujas proposições são verdadeiras *sub specie aeternitatis*), Husserl reconhece a necessidade de promover, por meios não científicos, a ideia de ciência.

Mas, então, uma vez que uma promoção da ciência por meios não científicos é possível e necessária, não se poderia perguntar a Husserl se a decisão pela ciência não teria, igualmente, um carácter não científico? Ou, por outras palavras, se não será esta opção tão legítima – tão racional ou tão irracional, conforme os pontos de vista – quanto a sua contrária? Pensamos

¹²¹ Rudolf Boehm, «Husserl und Nietzsche», in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968, pp. 217-236, pp. 222 e segs.

que a resposta de Husserl seria negativa, e que a justificaria recorrendo, uma vez mais, à teleologia da Europa e da razão ocidental¹²².

3. Tradição e inovação. Limites da concepção husserliana de história

Se a história pode ser pensada teleologicamente, o modo de ser do que acontece releva uma *estrutura temporal imanente*. O sentido do acontecimento exprime-se na síntese entre o que ele é, o que ele foi e o que ele virá a ser. É quase inevitável recordarmo-nos, a este propósito, da célebre definição que dele dá Aristóteles, no Livro III da *Física*¹²³: *kai tôte phamen gegonénai chronon, hotan tou protérou kai hystérou en te kinései, aísthesin lábomen* («dizemos que o tempo passou quando temos a sensação do anterior e do posterior no movimento»). Voltaremos mais adiante a esta questão, pelas óbvias relações entre esta definição e a definição aristotélica do movimento, de que iremos ter necessidade no final deste ensaio. Husserl di-lo claramente, no § 15 do livro da *Crise*, de que transcrevemos o seguinte excerto:

Trata-se, para nós, de tornar compreensível a *teleologia* no devir histórico da filosofia, em particular na moderna, e, juntamente com isso, tornar para nós claro o que nós próprios somos, como seus suportes, como aqueles que contribuem para a sua realização, na nossa deliberação pessoal. Procuramos captar a *unidade* que domina em todas as fixações de objectivos, na oposição e na colaboração que acompanham as suas transformações, e, por fim – numa crítica permanente, que tem sempre diante dos olhos, apenas, a conexão histórica total como algo de pessoal –, observar a tarefa histórica que podemos reconhecer como a única que nos é pessoalmente própria. Uma observação feita, não a partir de fora, do facto, como se o devir histórico, no qual nós próprios devíamos, fosse uma mera sucessão causal externa, mas sim a partir *de dentro*. [...]

Abramos aqui um curto parêntesis, antes de concluir a leitura deste excerto. Este enraizamento do tempo e do movimento na nossa própria natureza, que Husserl aqui exprime, parece-nos corresponder ao que há de mais

¹²² Paul Janssen, *op. cit.*, p. 121.

¹²³ Aristóteles, *Física*, III, 201 a 9.

profundo na concepção aristotélica sobre este assunto. O «de dentro» está em itálico no original. Encerramos o parêntesis e concluímos a leitura.

«[...] Nós, que não temos apenas uma herança espiritual, mas que não somos outra coisa, de princípio ao fim, senão algo que deveio histórico-espiritualmente, temos apenas uma tarefa verdadeira e própria. Não a ganhamos pela crítica de qualquer sistema presente ou transmitido do passado, de uma “visão do mundo” científica ou pré-científica (por fim, até de uma chinesa), mas apenas a partir de uma compreensão crítica da totalidade da história: da *nossa* história.»¹²⁴

Encontram-se, neste texto, quase todos os elementos que, segundo Husserl, caracterizam a história transcendental do eu, ou seja, a gênese egológica, na qual se realiza o fenómeno de pertença a uma tradição. Por um lado, a série regular de experiências que constitui a unidade pessoal de um comportamento, em que todas as funções activas de síntese se submetem à forma constante e universal da temporalidade, que se constitui a si mesma numa gênese contínua, passiva e universal¹²⁵. (Podemos encontrar este processo abreviadamente explicitado nos §§ 38 e 39 das *Meditações Cartesianas*.) Por outro lado, a compreensão comunitária recíproca – tanto no plano sincrónico como diacrónico –, que institui uma concordância comportamental de carácter suprapessoal¹²⁶, que Husserl designa pela expressão *eine verbundene Habitualität*, ou seja, um conjunto de hábitos ligados entre si¹²⁷. Esta elucidação dos problemas relativos à constituição da intersubjectividade é fundamental para a compreensão da gênese do mundo histórico. Não há história sem o que Husserl chama a «penetração irreal», ou «penetração intencional»¹²⁸, do outro na esfera primordial do ego. Falta apenas aqui a descrição do processo, levada a cabo pormenorizadamente em *A Origem da Geometria*, de transformação da evidência originária em fluxo permanente, de degenerescência da evidência viva num *soebengewesensein* – em algo que acabou justamente de ser¹²⁹ –, na passividade de uma retenção que exigirá

¹²⁴ Husserl, *Krisis*, § 15, Hua VI, pp. 71-72.

¹²⁵ Alexandre F. Morujão, art. cit., *loc. cit.*, p. 408.

¹²⁶ Cf. Karl-Heinz Lembeck, *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1988, pp. 155-156, bem como todos os textos de Husserl para os quais o autor remete nestas páginas.

¹²⁷ Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XV, p. 479.

¹²⁸ Idem, CM, Hua I, § 56.

¹²⁹ Idem, «A Origem da Geometria», *Krisis*, Anexo III, Hua VI, p. 370.

a *Wiedererinnerung*. Ora, justamente porque o que deixou de ser jamais se transformará num nada, poderá ser sempre despertado. A relação com as análises da consciência íntima do tempo, em particular as análises da continuidade de um som no fenómeno do seu progressivo afastamento e obscurecimento¹³⁰, é demasiado evidente para que seja necessário insistirmos aqui nela.

Mas é, justamente, este conceito de *Wiedererinnerung* que nos parece problemático se aplicado ao decurso do tempo histórico. É certo que Husserl parece apenas visar a reiteração de uma idealidade (por exemplo, a geometria euclidiana), pela articulação de uma actividade de engendramento (*Erzeugung*) com a evidência originária. Mas a história efectiva não é a da reiteração de idealidades. Em Husserl, tudo como que se passa ao contrário: é a passividade das retenções que interrompe uma continuidade que a *Wiedererinnerung* tem por função restabelecer¹³¹, envolvendo o presente e a origem numa mesma idealidade intemporal. Ou, talvez mais exactamente, a *Wiedererinnerung* quebra a continuidade da tradição – e do esquecimento da *Urstiftung* que a caracteriza –, restabelecendo uma outra continuidade, aquela, justamente, que, para lá das diferenças epocais, subsiste como razão desperta para as suas tarefas infinitas.

Este é o nervo da questão. Será que a geometria não-euclidiana, por exemplo, reitera a de Euclides, mesmo admitindo que a possibilidade de uma geometria para um espaço a n dimensões estava, de certa forma, contida no discutido Axioma das Paralelas dos *Elementos de Geometria*? Não será, antes, necessário, não recordar iterativamente o momento de fundação do espaço euclidiano, plano e tridimensional, mas sim inventar um espaço a mais de três dimensões para que as discussões sobre tal Axioma originem uma nova geometria? Husserl soube reconhecer a descontinuidade das fases de presença, na passividade da retenção. Com isso, levou ao seu termo, na análise do tempo, o método fenomenológico que consiste em desconectar o fluxo imanente da consciência, do curso objectivo do mundo e do tempo físico que o rege. O carácter sucessivo, contínuo, múltiplo, do primeiro, pode, assim, ser analisado sem a interferência do segundo e da crença que o acompanha. Se aplicarmos o conceito de *Wiedererinnerung* à compreensão do tempo histórico, teremos de admitir que o seu significado só poderá ser: algo persiste modificando-se. Ora, o conceito de motivação, que anteriormente referimos, não apontará para um outro tipo de compreensão do

¹³⁰ Idem, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins*, Hua X, p. 26.

¹³¹ Karl-Heinz Lembeck, *op. cit.*, p. 165.

tempo histórico, para lá do recurso à teleologia e à *Wiedererinnerung*? Husserl escreveu, em *Ideias II*: «A pergunta do historiador é: que é que os membros da socialidade, na sua vida comunitária, representaram, pensaram, valorizaram, quiseram, etc. Como é que estes homens se “determinaram” uns aos outros e se deixaram determinar pelo mundo de coisas que os circundava, como é que, pelo seu lado, agindo em retorno, o configuraram, etc.»¹³² Agimos em retorno sobre o que nos circunda, configurando-o, e temos, então, a sensação de que o tempo passou. Aristóteles escrevia no Livro IV da *Física*¹³³: *he tou dynámei ontos entelécheia he toiouton, kinésis éstin*; o movimento é a enteléquia da coisa que existe em potência, enquanto existe em potência. O verdadeiro tempo histórico tem, então, esta natureza: algo se modifica.

¹³² Hua, IV, p. 229.

¹³³ Aristóteles, *Física*, IV, 219 a 22.

A Fenomenologia da Experiência Jurídica em Adolf Reinach

O objectivo deste ensaio é fazer uma apresentação da obra de Adolf Reinach *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts* (Os Fundamentos a priori do Direito Civil), publicada em 1913 no 1.º volume dos *Jahrbücher für Phänomenologie und phänomenologische Forschung*, a cujo comité redactorial o próprio Reinach pertencia. Pensamos que esta obra só será totalmente inteligível a partir de uma compreensão da doutrina husserliana dos actos intencionais, exposta nas *Investigações Lógicas*, em particular na 5.ª Investigação, mas, também, a partir de algumas pequenas, mas significativas, alterações que Reinach nela introduziu. Será isto que tentaremos demonstrar à medida que for expondo algumas das ideias fundamentais dos *Grundlage*.

Começaremos por mencionar uma das teses principais de Husserl sobre a natureza dos actos intencionais, que é a de que eles podem estar dirigidos para uma objectividade, no sentido lato do termo, independentemente de se saber se ela é real ou ideal, possível ou impossível, etc. Dever-se-á entender por objectividade todo o correlato de um acto, podendo ela, enquanto tal, não existir sob a forma particular de objecto actualmente dado e transcendente a esse acto. Como exemplos de um correlato sem esta última forma particular poderíamos mencionar os habitantes de Marte, o deus Júpiter ou um círculo quadrado. Que um objecto seja visado, afirma-se no § 11 da 5.ª Investigação Lógica, significa apenas que certas vivências estão presentes, seja com intenção representativa, judicativa, optativa, ou outra¹³⁴. Na mesma ordem de ideias, afirmava-se, no § 14 da 1.ª Investigação, que o conteúdo de um acto pode ser entendido em três acepções diferentes; na acepção de sentido visado por esse acto, na de preenchimento do sentido visado, e, por fim, na de objecto¹³⁵; por este motivo, na unidade de recobrimento entre a primeira e a segunda acepções, que possibilita o preenchimento do sentido visado, o objecto pode não estar presente e não ser percebido. Falar-se de uma unidade de recobrimento significa apenas que estamos

¹³⁴ Husserl, LU V, § 11, Hua XIX/1, pp. 385-386.

¹³⁵ Idem, LU I, § 14, Hua XIX/1, p. 56. O facto de, para Husserl, estas distinções serem fenomenologicamente importantes tem a ver com a necessidade de eliminar a confusão que, habitualmente, se estabelece quando se afirma que num acto alguma coisa é expressa.

diante de uma significação idêntica, que se pode captar correctamente sem que, para tal, haja necessidade de uma percepção. Ora, a possibilidade de o objecto não estar presente, ou seja, a ausência do que constitui, para Husserl, a terceira acepção do conteúdo de um acto, é privilegiada por Reinach: não no sentido de Reinach dizer que é mais frequente a ausência do que a presença do objecto, pois, na realidade, nunca se refere à questão nestes termos, mas sim no sentido de levar a cabo as suas análises como se esta terceira dimensão não fosse pertinente. É o que transparece da sua teoria dos estados de coisas. O estado de coisas (*Sachverhalt*) produzido por uma frase não tem de ser uma objectividade efectivamente existente, sem que, ao ser esse o caso, tal implique que tenhamos de o fazer corresponder ao conteúdo psíquico da representação. Toda a sua teoria da natureza das configurações jurídicas se apoia nesta concepção particular do que sejam os estados de coisas. Há, em Reinach, uma crítica do representacionismo, desenvolvida, antes ainda dos *Grundlage*, em 1911, num ensaio intitulado «Teoria do Juízo Negativo», ao qual voltarei um pouco mais adiante. De acordo com Reinach, os estados de coisas (*Sachverhalte*), expressos nos juízos, são uma espécie de entidades às quais apenas em alguns casos deveremos fazer corresponder objectos individuais e acontecimentos do mundo real. Os estados de coisas seriam assim, apenas, os correlatos intencionais de um certo tipo de actos, não sendo necessário atribuir-lhes qualquer existência autónoma relativamente a eles. O que Reinach quer dizer é que juízos como, por exemplo, «esta rosa é vermelha», não seriam substancialmente diferentes de juízos do género «esta rosa não é azul», embora, neste último caso, a propriedade expressa pelo predicado não tenha uma existência autónoma, mas seja apenas pensada ou visada. Este último estado de coisas, por conseguinte, não teria de ser distinguido do primeiro, mesmo não possuindo a mesma existência autónoma daquele¹³⁶. Se interpreto correctamente as ideias de Reinach, encontraremos aqui um primeiro afastamento relativamente a Husserl, embora de certa forma legitimado, no texto das *Investigações Lógicas*, pelo modo como o próprio Husserl define a terceira acepção de conteúdo de um acto. Se um estado de coisas negativo subsiste, independentemente de uma operação judicativa que negue que um certo predicado «p» pertença

¹³⁶ Cf., em sentido contrário, a opinião de Roman Ingarden, in *Der Streit um die Existenz der Welt*, Band II/1, § 53, Tübingen, Max Niemeyer, 1965, pp. 292 e segs., esp. pp. 306-307. Dissemos acima que Reinach efectua as suas análises como se a terceira acepção de conteúdo de um acto não fosse pertinente; todavia, na sua crítica a Reinach, Ingarden (*op. cit.*, pp. 300-301) regista duas passagens da «Teoria do Juízo Negativo» em que tal não acontece.

a um sujeito «S» — por exemplo, que o predicado «azul» pertença ao sujeito «rosa» —, então será possível admitir que as «configurações jurídicas», de que falarei na próxima secção, e as vinculações que resultam da sua existência, igualmente subsistam independentemente do seu reconhecimento pelo direito positivo, ou das normas que este prescreve para a sua regulamentação.

As configurações jurídicas

As «configurações jurídicas»¹³⁷, como, por exemplo, as reivindicações, as pretensões, as obrigações, a propriedade, etc., não são, por conseguinte, actos psicológicos, possuindo, diz Reinach, o mesmo tipo de existência que as casas, as árvores e os números¹³⁸: ou seja, o seu ser é independente do nosso reconhecimento. Todavia, ao invés das casas e das árvores, tais configurações não podem ser captadas no mundo exterior com actos de percepção sensível, pois não são objectos singulares com predicados cambiantes, como as casas que podem ser brancas, ou as árvores que podem estar em flor¹³⁹. São entidades dotadas de uma temporalidade específica — diferente da dos actos em que se constituíram, mas também da omnitemporalidade das idealidades lógicas e matemáticas —, independentes de quem as concebe (são transcendententes, no sentido fenomenológico do termo), formadas por relações de essência semelhantes às que encontramos nos números ou nas figuras geométricas. Só na medida em que devem ser consignadas pelo direito positivo (o qual, no entanto, as encontra por assim dizer já feitas, não as cria, assim como a ciência histórica não cria os factos históricos¹⁴⁰), só nesta medida — dizia — é que elas podem depender, por exemplo, das representações morais de uma época, ou das suas necessidades económicas. No § 1 da Introdução aos *Grundlage*, apresenta-se o exemplo da relação entre um credor e um devedor em que, segundo as normas jurídicas vigentes — Reinach refere-se ao Código Civil Alemão, nos princípios do século xx —, as dívidas podem ser transferidas a terceiros pelo credor sem a anuência do devedor¹⁴¹. Trata-se de uma proposição do direito positivo germânico da época, mas que poderá perder o seu valor em épocas diferentes. Tal proposição não possui verdade ou falsidade intrínsecas e foram necessidades económicas

¹³⁷ Traduziremos deste modo, de agora em diante, a expressão alemã *rechtliche Gebilde*.

¹³⁸ Adolf Reinach, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, § 1, in *Sämtliche Werke* (de agora em diante: SW), Band 1, München, Philosophia Verlag, 1989, p. 143.

¹³⁹ SW, pp. 143-144.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 143.

¹⁴¹ *Ibidem*, p. 141.

específicas que conduziram à sua instituição. Isto não quer dizer, contudo, que disposições desta natureza sejam a aplicação consciente, a uma situação histórica determinada, de leis essenciais. Estas leis, dirá Reinach, produzem os seus efeitos à maneira das leis da lógica, que conduzem os pensamentos dos homens sem entrarem na sua consciência e sem necessidade de serem formuladas¹⁴².

É, assim, a partir de uma análise da promessa que, do § 2 dos *Grundlage* em diante, Reinach vai tentar clarificar esta problemática, inspirando-se, manifestamente, para explicitar o que entende por «leis essenciais», na noção de *a priori* material, que Husserl desenvolveu, em 1901, nas *Investigações Lógicas*. A aplicação desta noção fenomenológica a uma explicação da natureza da promessa implicará, para Reinach, admitir que a relação entre quem contrai uma obrigação e aquele perante quem ela foi contraída possa ser da mesma índole que a relação entre, por exemplo, uma cor e uma superfície, para utilizar um dos exemplos mais conhecidos de Husserl na 3.^a Investigação Lógica¹⁴³. É exactamente este mesmo tipo de vínculo essencial que Reinach, no § 5 dos *Grundlage*, afirma também existir na relação de propriedade, a qual estabelece que o possuidor de uma coisa tem o direito absoluto de se comportar perante ela do modo que entender. (O facto de haver outro tipo de obrigações jurídicas, ou mesmo deveres de carácter moral, que impedem o proprietário de exercer o seu direito, nada tem a ver com a essência da relação assim estabelecida, da qual decorrem direitos absolutos¹⁴⁴.) Ora, apesar de todas estas relações possuírem um carácter temporal específico que as distinguem dos objectos espaciais — e não será de mais insistir na semelhança que, sob este aspecto, os *Grundlage* estabelecem entre elas e as entidades lógicas e matemáticas —, Reinach menciona o problema da sua criação ou destruição, o que, obviamente, as distingue destas últimas entidades. Julgo que convém ter em atenção o seguinte: a criação e a destruição referem-se apenas aos produtos dos actos sociais que estabelecem relações do género da promessa e lhes conferem a forma de uma lei positiva, não aos princípios *a priori* que regulam a produção desses actos¹⁴⁵. Assim, se a

¹⁴² *Ibidem*, p. 262.

¹⁴³ Cf. Ronan de Calan, «Introduction» à trad. franc. de Adolf Reinach, *Les Fondements A Priori du Droit Civile*, Paris, Vrin, 2004, p. 10.

¹⁴⁴ SW, p. 194.

¹⁴⁵ Stanley L. Paulson, «Demystifying Reinach's legal theory», in Kevin Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1996, pp. 133-154, pp. 145-146.

pretensão a ver uma promessa realizada cessa naturalmente quando quem prometeu cumpriu a promessa, ela já não cessa quando a vivência da promessa, seja por quem prometeu seja por quem foi o seu destinatário, não é uma vivência actual. (Por exemplo, durante o sono¹⁴⁶.)

Promessas ou ordens exprimem-se em frases não-declarativas, ou seja, elas não são frases «constativas» no sentido que John Austin, na sua teoria dos *Speechacts*, atribuía a este termo: elas não dizem o que acontece, embora, como veremos, elas façam com que aconteça. A doutrina dos estados-de-coisas de Reinach, desenvolvida, como dissemos anteriormente, no ensaio «Teoria do Juízo Negativo», parece ter por objectivo libertar o mero visar de qualquer relação com a representação, quebrando assim o privilégio concedido por Husserl aos actos objectivantes, ou seja, a todas aquelas vivências intencionais que, dado o seu carácter representacional, servem um interesse de conhecimento. É assim que, com uma promessa ou com uma ordem, há qualquer coisa que é visada, mas não é ainda representado um estado de coisas, sem que isto signifique que tais actos possuam alguma «deficiência» por comparação com os actos objectivantes. Situamos aqui o segundo afastamento de Reinach em relação a Husserl.

Este ponto merece que nos detenhamos nele mais um pouco, pois acontece que Husserl, no § 68 da 6.^a Investigação Lógica, levanta, embora para a refutar de seguida, a hipótese, ao que parece formulada pela primeira vez por Sigwart, mas já talvez por Bolzano também, de mesmo as frases não assertivas (por exemplo, optativas, desiderativas, ou outras) conterem uma asserção. Assim, por exemplo, quem exprime um desejo, ao mesmo tempo, implicitamente, assevera que deseja; se quanto ao desejo em si mesmo não fará sentido perguntar pela verdade ou falsidade, faz sentido perguntar-se pela veracidade da sua expressão; ou seja, como é sempre possível a alguém escolher, para o exprimir, palavras que não convêm, ou ter um discurso deliberadamente decepcionador, diremos, neste caso, que não está a falar verdade. Ora, parece-me que Reinach encara de forma diferente de Husserl a natureza das frases não assertivas, sem admitir aquela solução de Sigwart. O ponto central parece-me a mim residir no seguinte: quem promete faz mais do que manifestar a intenção de prometer, tal como quem ordena faz mais do que manifestar a intenção de ordenar. O que interessa a Reinach não é apenas constatar a ausência de um estado de coisas objectivo anterior aos actos não objectivantes, que é o terreno em que se situam as análises de Husserl; quanto a este ponto, não parece haver discordância entre os

¹⁴⁶ SW, p. 148.

dois autores. O interesse de Reinach consiste, pelo contrário, em saber que novo estado de coisas é criado por certo tipo de actos como aqueles a que chamamos promessa ou ordem.

O raciocínio de Reinach pode reconstituir-se da seguinte maneira¹⁴⁷. Quando pensamos numa promessa (o indivíduo A promete qualquer coisa ao indivíduo B), pensamos que entre o facto de alguém prometer e a expectativa de se ver a promessa cumprida se estabelece uma relação que não é accidental, mas sim de essência. Uma promessa não seria tal se um determinado tipo de relação entre dois indivíduos A e B não viesse a ser estabelecido: ou seja, se não se produzisse um efeito específico distinto, por exemplo, de uma ordem ou de uma pergunta. Essa relação de essência supõe, pelo menos, três condições: 1) que num determinado momento do tempo alguém tenha iniciado uma frase por «eu prometo que...»; 2) que existe uma cessação da promessa quando quem prometeu cumpre o que prometeu; 3) que existe igualmente cessação quando aquele a quem foi prometido renuncia à promessa. Mas, como diz Reinach: «Quando uma promessa é enunciada — e eu acrescentaria: pelo simples facto de ter sido enunciada —, qualquer coisa de novo surge no mundo.»¹⁴⁸

Para Husserl, uma vivência intencional não se limita a visar, mas, nos casos normais, além de estar na expectativa de um preenchimento da visada, está também na expectativa de que um objecto, ou um estado de coisas, lhe corresponda. Por isso é que Husserl afirmava, na 1.^a Investigação Lógica, que o objecto pertence também ao conteúdo do acto. Provavelmente, haverá aqui alguma dependência relativamente a Brentano e à sua noção de representação e, em particular, à tese deste último segundo a qual todos os actos não representativos (desiderativos, volitivos, etc.) se fundam numa representação prévia¹⁴⁹. Ora este suposto «caso normal» não é tal para Reinach, que retém da tese de Husserl, simplesmente, que o juízo visa um estado de coisas objectivo, que é independente da consciência judicativa e do acto psíquico de julgar. É aqui que situo o 3.^o afastamento de Reinach em relação a Husserl: os estados de coisas são pensáveis antes de serem representáveis, ou seja, antes de existirem. Não posso pensar uma cor sem uma extensão, como vimos; assim, não posso também pensar uma promessa ou uma ordem sem a vinculação (*Verbindlichkeit*) que elas estabelecem.

¹⁴⁷ SW, pp. 148-149.

¹⁴⁸ Como veremos mais adiante, é na base desta tese que Reinach criticará a teoria da promessa em David Hume.

¹⁴⁹ Ronan de Calan, *Ibidem*, p. 28.

Aqui, há que registar o carácter pouco exacto, em nosso entender, da leitura da 5.^a Investigação Lógica feita pelo tradutor francês dos *Grundlagen*. Referindo-se à génese da teoria dos «estados de coisas» em Reinach, Ronan de Calan, na «Introdução» à sua tradução¹⁵⁰, começa por dizer que tal teoria prolonga um modelo de análise intencional, inaugurado por Husserl, que neutraliza a questão da existência efectiva do objecto. Uma referência é feita ao § 11 da 5.^a Investigação¹⁵¹, ao qual nos referimos já, onde Husserl simplesmente diz que a peculiaridade das vivências intencionais é referirem-se, de vários modos, a objectos representados. Tal não nos parece significar uma «neutralização» do objecto, mas sim, ao invés, afirmar que quando certas vivências estão presentes um objecto é visado por elas, devendo a palavra «objecto» ser entendida em sentido muito lato: uma mesa, um conceito matemático, ou o deus Júpiter são objectos de pleno direito. Mas o mais contestável na tese de Calan, o que me parece introduzir uma distorção no pensamento de Husserl graças ao recurso a uma citação truncada, é o referido tradutor dizer que Husserl inaugura um modelo de referência objectiva sem objecto¹⁵². Em vez de afirmar que há um modelo de referência sem objecto, porque ele pode ser visado sem existir, o que Husserl diz, se o estamos a interpretar correctamente, é que uma vivência pode estar na consciência — o que só pode querer dizer que nem todas estão nela deste modo — sem que o objecto exista. É o caso do deus Júpiter que referimos há pouco, exemplo que é dado pelo próprio Husserl um pouco mais adiante relativamente à passagem que estamos a comentar. Ou seja, não nos parece que se possa falar de um modelo de referência sem objecto, mas sim um modelo que tanto se pode aplicar aos casos em que a referência existe como não, ou seja, a casos em que o objecto é apenas presumido. Se não há lugar, como Husserl defende¹⁵³, para estabelecer uma distinção entre vivermos o objecto, por um lado, e, por outro, a vivência intencional que a ele se dirige, então, quando a vivência está presente, está consumada a relação intencional. Por isso, no modelo proposto, cabem, uma vez mais de acordo com os exemplos de Husserl, Júpiter, Bismarck, a Torre de Babel ou a Catedral de Colónia¹⁵⁴.

¹⁵⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 26-27.

¹⁵¹ Husserl, LU V, § 11, Hua, XIX/1, pp. 385-386.

¹⁵² Idem, *Ibidem*, p. 386.

¹⁵³ Idem, *Ibidem*.

¹⁵⁴ Idem, *Ibidem*, p. 387. É claro que, de acordo com o representacionismo de Brentano, Bismarck e a Torre de Babel não poderiam caber no mesmo modelo. Resultou daqui a curiosa teoria de Meinong, segundo a qual objectos como a Torre de Babel teriam

Por fim, e este é um outro aspecto igualmente importante, a teoria *a priori* do direito de Reinach aproveita a distinção feita por Husserl, no § 14 dos *Prolegómenos*, entre uma ciência teorética e uma ciência normativa. A primeira diz o que é e a segunda diz o que deve ser, independentemente de poder ser ou de nunca vir a ser. A primeira exprime-se num juízo do tipo «A é B»; a segunda numa frase desiderativa do tipo «A deve ser B». Há casos em que tais frases não se dirigem a ninguém, como no caso «um soldado deve ser corajoso» (com o pressuposto seguinte: «um soldado que não é corajoso não é um bom soldado»). Em relação a este ponto, Reinach afasta-se claramente do positivismo jurídico. Os princípios *a priori* do direito, para Reinach, não têm um carácter normativo, quer dizer, não dizem respeito a um dever-ser; pelo contrário, na sua qualidade de proposições teoréticas, exprimem relações de essência, das quais, obviamente — mas apenas posteriormente —, podem resultar proposições normativas¹⁵⁵. O papel das disposições jurídicas positivas, pelo contrário, é pôr estados de coisas de dever-ser, para modificar estados de coisas de ser; e é também o de criar direitos e obrigações e, ao mesmo tempo, velar pela sua prevalência. Nos casos como os da promessa ou da ordem, que já referimos, elas garantem ainda a protecção jurídica de certas pretensões, ou o direito de reclamação em caso de ausência de satisfação¹⁵⁶.

Crítica do positivismo jurídico: a vinculação

Há quem atribua à teoria pura do direito o objectivo de estabelecer as formas básicas, ou das categorias, da lei, no interior da esfera jurídica normativa¹⁵⁷. Mas Reinach segue, em nossa opinião, um outro caminho, inspirando-se em afirmações de Husserl nas *Investigações Lógicas*. Trata-se, para ele, em primeiro lugar, de estabelecer relações de essência de carácter

uma existência simplesmente mental. Bertrand Russell mostrou em tempos como uma tal teoria põe em causa o significado normal da palavra «existência», arriscando-se, por isso, a introduzir as maiores confusões em filosofia. (Cf. «On Denoting», in *Logic and Language*, London and New York, Routledge, 1992, pp. 39-56, esp. p. 45.) Este é, porém, um assunto que extravasa o âmbito deste ensaio.

¹⁵⁵ Cf., sobre o positivismo jurídico e a importância das proposições normativas, Ana Paula Loureiro de Sousa, «Cossio, Kelsen e a Fenomenologia. Uma abordagem da experiência jurídica», in *Phainomenon*, 20/21 (2010), 213-225, p. 216.

¹⁵⁶ SW, p. 254.

¹⁵⁷ Para a discussão deste assunto, com referência aos autores mais pertinentes, cf. Stanley L. Paulson, *art. cit.*, p. 137.

jurídico — relações que estabelecem uma vinculação entre um sujeito A e um sujeito B —, ou seja, de intuir ou tornar presentes essas relações mediante uma análise dos actos intencionais em que elas se dão. Vejamos um exemplo que Reinach nos dá na Introdução aos *Grundlagen* e que nos parece desfazer este equívoco.

Se um indivíduo A pretende entrar na posse de alguma coisa que está na posse de outro indivíduo B e se B está disposto a renunciar de imediato a ela, a troca pode fazer-se de imediato¹⁵⁸. Porém, se a renúncia, da parte de B, não puder ser feita de imediato (ou se só puder ser feita se forem cumpridas certas condições), surge a necessidade de um contrato; este estipulará em que condições A pode entrar na posse da referida coisa, bem como as condições que, uma vez satisfeitas, conduzem à necessária renúncia por parte de B. Um contrato estabelece uma vinculação que, na opinião de Reinach, o direito positivo se recusa a admitir que pudesse existir antes de ele ser celebrado. Na perspectiva do direito positivo, nenhuma relação de vinculação entre A e B poderá existir antes de o direito a estabelecer. Da mesma forma, se pensarmos na relação de vinculação entre quem promete e aquele a quem a promessa é dirigida, a pretensão a vê-la realizada, segundo a teoria *a priori* do direito, desaparece uma vez satisfeita; nada impede, porém, que o direito positivo prescreva que uma pretensão apenas desaparece quando a sua satisfação é confirmada por um tribunal¹⁵⁹. Por outras palavras, parece que, para cada relação *a priori* estabelecida pela teoria *a priori* do direito, será possível encontrar no direito positivo estipulações que a contradigam.

A tese que Reinach contrapõe é relativamente simples: sem a existência de uma vinculação *a priori*, qualquer vínculo de natureza jurídica permaneceria por fundamentar. A forma da vinculação apareceria como condicionada historicamente pelos conteúdos materiais que ela regula, podendo, inclusivamente, estar ausente em épocas históricas em que a matéria que enforma não tem existência. No caso da promessa, que é objecto de uma análise detalhada no § 2 dos *Grundlagen*, a forma da vinculação é, inclusive, independente de um sentimento intencional evidente de que a promessa tem de ser cumprida¹⁶⁰. Para Reinach, a vinculação, que resulta do acto social de prometer, é um componente real da vivência da promessa e, por isso, desse acto decorre um outro acto de que resultará o seu cumprimento. Mas este último acto representa apenas o fechamento do círculo aberto pelo

¹⁵⁸ SW, pp. 142-143.

¹⁵⁹ SW, p. 239.

¹⁶⁰ SW, p. 150.

próprio acto de prometer; *a priori*, é apenas possível afirmar a necessidade desse acto, não que ele se venha efectivamente a realizar e que o círculo se feche¹⁶¹. Por este motivo, a promessa, entendida como uma relação entre uma asserção que se inicia por «eu prometo que...» e um acto que a realiza, não perde o seu valor pelo facto de ter passado o tempo ou a ocasião estipulados para o seu cumprimento. É por este motivo, aliás, que faz algum sentido continuar a acusar alguém de uma promessa não cumprida. O sentimento de ter contraído um dever moral não é sequer relevante; obrigação jurídica e dever moral são coisas distintas e mesmo que se diga que alguém tem o dever moral de cumprir uma obrigação que contraiu, tal manifesta apenas uma relação de dependência entre uma obrigação e o dever moral. Devo, certamente, cumprir aquilo a que me obriguei, mas isso apenas prova que o dever se funda na obrigação, não que eles sejam a mesma coisa.

A vinculação, ao estabelecer uma relação entre uma obrigação e uma pretensão, exige o que Reinach chama um «portador», ou um «suporte»; respectivamente, um sujeito A, portador de uma obrigação, que fica vinculado pela promessa que fez, e um sujeito B, portador da pretensão, que pode reivindicar o seu cumprimento. A referência a um portador é comum a todas as vivências e não apenas às configurações jurídicas, mas nem todos os sujeitos de vivências podem ser portadores de pretensões. É o caso dos animais, por exemplo. Portadores de pretensões são, diz Reinach, exclusivamente as pessoas¹⁶². O facto de uma promessa ter sido feita cria, por si só, segundo Reinach, um estado de coisas que não existia anteriormente. Neste estado de coisas, verifica-se uma relação necessária entre o que foi prometido e a pretensão, por parte de quem recebeu a promessa, de exigir o seu cumprimento¹⁶³. Note-se que, se só quem recebeu a promessa está qualificado para formular a pretensão de que ela se cumpra, uma promessa não tem de se dirigir apenas a um único indivíduo; uma promessa pode dirigir-se a vários indivíduos em simultâneo sem que, por este facto, se tenham realizado vários actos sociais. Em qualquer caso, valerá sempre esta lei essencial:

¹⁶¹ Stanley L. Paulsen, *art. cit.*, p. 147.

¹⁶² SW, p. 151.

¹⁶³ Uma questão interessante é a de saber se alguém se poderá ou não retractar após ter efectuado uma promessa. Reinach é de opinião que não. Um acto de promessa é tão pouco susceptível de retractação quanto o próprio acto de retractação. Neste caso, o portador da obrigação e o portador da pretensão, ou seja, o destinatário da promessa, encontram-se em situações diferentes. Enquanto este último pode efectuar um acto de renúncia que é imediatamente eficaz — a promessa cessa quando o beneficiário a ela renuncia —, o acto de renúncia pelo portador da obrigação é destituído de qualquer eficácia. Cf. SW, p. 174.

aquele ou aqueles a quem a promessa se não dirige não podem retirar dela qualquer pretensão¹⁶⁴.

Na ocorrência, estamos na presença de um direito relativo, tal como podemos chamar relativo ao dever de cumprir uma promessa, ou ao de obedecer a uma ordem, no caso de ela ter emanado de alguém qualificado. «Relativo», porém, não é um adjectivo que desqualifique a natureza deste direito, mas sim, apenas, um traço do seu carácter específico, devido ao facto de instituir uma obrigação para com uma parte contrária (*Gegnerschaft*), contrariamente aos direitos absolutos, que instituem obrigações para consigo mesmo. Todavia, esta relação é de tipo diferente daquela que acontece entre dois fenómenos físicos, o que não impede Reinach de dizer que pertence à essência da promessa originar necessariamente uma pretensão de cumprimento. A comparação que estabelece tem de ser analisada com cuidado. A relação essencial que liga a promessa à pretensão do seu cumprimento é da mesma ordem que a que liga o número 3 ao número 2 na série dos números¹⁶⁵: por essência, 3 é maior do que 2.

Poder-se-ia ainda perguntar o que é que separa a posição de Reinach do jusnaturalismo, para o qual parece existir uma idêntica docilidade da matéria perante uma forma jurídica intemporal e exterior à história¹⁶⁶. Reinach entende a noção de forma de um modo totalmente diverso, cuja origem se encontra na «doutrina do todo e das partes» na 3.^a Investigação Lógica de Husserl. Entre a promessa e a reivindicação de que ela seja cumprida existe a mesma relação ontológico-formal que Husserl detectara entre uma totalidade e os seus momentos dependentes, relação que é indiferente à matéria que constitui essa totalidade e às características específicas de cada um dos seus momentos. A essência da promessa contém uma vinculação que obriga quem prometeu a cumpri-la — e, por conseguinte, a atender à reivindicação que ela o seja —, tal como existe uma vinculação entre a essência de uma superfície e a essência de uma cor.

É neste sentido que a doutrina de Reinach tem um carácter *a priori*. Suponhamos o caso de uma transferência de propriedade. Reinach não diz que se trata de um acto jurídico pelo facto de existirem certas normas que estipulam certos comportamentos que, uma vez cumpridos, permitem dizer que essa transferência tem valor jurídico. A norma jurídica consiste na

¹⁶⁴ SW, p. 172.

¹⁶⁵ SW, p. 155.

¹⁶⁶ Sobre o sentido em que empregamos aqui os conceitos de matéria e de forma, cf. Gustav Radbruch, *Rechtsphilosophie*, trad. port. de Luís Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1937, 2.^a ed., pp. 221 e segs.

descrição de certos comportamentos e na estipulação de que quem satisfizer as condições descritas está envolvido numa relação de carácter jurídico¹⁶⁷. A relação entre quem promete e aquele a quem a promessa é dirigida e a aceita é uma relação *a priori* desta natureza: o acto de prometer instaura uma reciprocidade entre duas pessoas, pelo menos, de tal forma que tem o mesmo significado dizer-se que alguém se obrigou a fazer determinada coisa X, ou que alguém tem o direito de reclamar dessa mesma pessoa, a acção X. Há aqui uma estrutura legal que tem um fundamento *a priori* e que, segundo Reinach, o direito positivo não cria, antes, pelo contrário, utiliza¹⁶⁸.

A teoria dos actos sociais de Reinach

Um dos aspectos mais interessantes dos *Grundlagen* é o facto de Reinach defender que as configurações jurídicas são produzidas por actos sociais, ou seja, por um tipo de actos intencionais em que o Eu se revela activo, ou dotado de espontaneidade¹⁶⁹. Por contraste, poder-se-ia dizer que quando o sentimento de amor ou de ódio nos invade o Eu não é inteiramente activo, embora tanto o amor como o ódio sejam dotados de uma intencionalidade particular. Note-se que nem todos os actos que desencadeiam efeitos públicos devem ser qualificados como actos sociais. Uma decisão é um acto inteiramente privado, pode ser tomada sem ser sequer anunciada, e, no entanto, os seus efeitos podem não afectar apenas aquele que a tomou¹⁷⁰.

Como todos os actos sociais públicos e não privados, a promessa implica o que Reinach chama uma *Vernehmungsbedürftigkeit*, uma necessidade de ser percebida. Recordemos aqui a definição de acto social nos *Grundlagen*: «Actos espontâneos que necessitam de ser percebidos [...]»¹⁷¹. Isto, provavelmente, significa que não apenas se dirigem a alguém, como, além disso, a intenção tem de ser reconhecida por aqueles a quem se dirigem. Há aqui um pequeno problema de tradução, cuja importância não se deverá talvez desprezar. Reinach não diz *Wahrnehmungsbedürftigkeit*, mas sim *Vernehmungsbedürftigkeit*. À primeira vista, as diferenças entre os dois termos não parecem ser importantes, podendo ambos significar uma idêntica necessidade de ser percebido, pelo que as traduções francesa e italiana dos *Grundlage*,

¹⁶⁷ Cf. Stanley L. Paulson, *art. cit.*, p. 143.

¹⁶⁸ SW, p. 143.

¹⁶⁹ SW, p. 158.

¹⁷⁰ *Ibidem*, pp. 158-159.

¹⁷¹ SW, p. 159.

e nós seguimo-las em relação a este assunto, optam por traduzir *Vernehmung* por «perceber». Todavia, quando reparamos que o substantivo alemão *Vernehmung*, no contexto da linguagem jurídica, pode ter o significado de «declaração solene», percebemos que há algo mais nas razões da sua escolha por Reinach.

[Entre parêntesis, chamamos a atenção para o facto de existir uma ideia muito semelhante em Husserl no segundo volume das *Ideias*, embora Husserl não tenha a intenção de fundamentar a *priori* o direito. Husserl afirma¹⁷², no § 51, que uma forma das pessoas agirem umas sobre as outras é interagirem num agir (*Tun*) espiritual, de tal forma que realizam actos com a intenção de serem entendidas por outras pessoas e, ao provocarem a captação compreensiva de tais actos por elas, determinam nelas, em resposta, certos modos de comportamento pessoal. Constatamos também aqui, por conseguinte, uma *Vernehmungsbefähigung*.]

A contraprova da necessidade desta *Vernehmungsbefähigung* estará no facto, que Reinach também refere, de que podemos renunciar factualmente a comunicar um acto de natureza social – por exemplo, dar uma ordem – quando sabemos que somos entendidos por outros meios, um olhar, por exemplo, ou um gesto. Mas aqui a renúncia é meramente factual e o gesto é uma espécie de palavra que não chegou a ser dita ou não pôde ser dita. Esta necessidade de serem percebidos radica na natureza dos actos sociais, mas também na nossa própria natureza, enquanto sujeitos que os realizam. De facto, para nós, o acesso à vida psíquica dos outros homens apenas se pode fazer, pelo menos nas situações normais, mediante o acesso às suas expressões físicas. Assim, por exemplo, não diremos que dois actos perceptivos, realizados por duas pessoas diferentes, dirigidos a um mesmo objecto, sejam actos sociais, nem mesmo quando os dois olhares se encontram e notam que estão a ver o mesmo. Uma simples convergência dos olhares não constitui por si só um acto social¹⁷³. A expressão verbal da promessa parece ser, assim, uma condição do carácter vinculante da promessa¹⁷⁴. Por outras palavras, quem promete não pode, sem contradição, agir em sentido contrário ao

¹⁷² *Ideias II*, § 51, Hua IV, p. 192.

¹⁷³ Sobre este último assunto, cf. René Toulemon, *L'Essence de la Société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962, p. 100.

¹⁷⁴ De acordo com Armin Burkhardt, in «Verpflichtung und Verbindlichkeit. Ethische Aspekte in der Rechtsphilosophie Adolf Reinachs», in Kevin Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1897, pp. 155-174, p. 159, não haveria, nos *Grundlagen*, outra justificação para a *Verbindlichkeit* senão esta.

que se comprometeu fazer, na altura e nas circunstâncias previstas. (Como é óbvio, o agir, que fecha o círculo da promessa, tanto se pode seguir de imediato ao acto de prometer, como ser diferido até ao momento em que estão presentes as condições inicialmente estipuladas para que a promessa seja cumprida.) Compreendemos ainda o que significa esta necessidade de ser percebido se compararmos a promessa ou a ordem com as *disposições jurídicas*, a que Reinach chama *Bestimmungen*. O objectivo destas disposições é o de regular normativamente uma dada situação, pelo que instauram o efeito que pretendem simplesmente como consequência do facto de terem sido promulgadas; ao invés, no caso de uma promessa, promete-se a alguém, tal como, no caso de uma ordem de comando, se ordena a alguém.

Em todos os actos sociais, a execução e a sua manifestação têm um carácter voluntário ou espontâneo¹⁷⁵. Contudo, nem todos os actos voluntários ou espontâneos são obrigatoriamente sociais, mesmo quando se dirigem a terceiros. Mas também nem todos os actos que se dirigem a um outro necessitam de ser percebidos por ele; é o caso do perdão, diz Reinach. A pessoa a quem perdoo não necessita de saber que foi perdoada por mim para que o perdão seja efectivo. Neste caso, porém, não falaremos de um acto social. O que Reinach parece querer dizer é que a realização de um acto de perdão não envolve necessariamente a necessidade de proferir uma asserção do género «eu perdoote». Poderíamos ainda ver o caso particular da oração. Não há motivos para lhe negarmos o carácter de um acto social, pelo menos para aqueles que acreditam que Deus existe. E, todavia, faltam, ou podem faltar-lhe, aquelas características da visibilidade que a atribuímos aos actos sociais: uma oração pode ser silenciosa, ou seja, não acompanhada por gestos, nem por um simples mover dos lábios. Simplesmente, a definição anterior de acto vale apenas para os actos realizados entre sujeitos humanos. Quando tal não acontece — ou seja, quando admitimos a possibilidade de uma comunicação que seja de ordem meramente espiritual — faltam aos actos aquelas características que apenas valem para os casos em que as nossas vivências não podem ser captadas directamente¹⁷⁶.

Em certos actos sociais, a acção tem lugar inteiramente no interior do agente; é o caso, por exemplo, de uma tomada de decisão. Já o acto da promessa encontra-se sempre dirigido a outras pessoas¹⁷⁷. Na medida em que um acto como a promessa implica o seu reconhecimento por parte de outro

¹⁷⁵ SW, p. 159.

¹⁷⁶ SW, p. 161.

¹⁷⁷ Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, The Hague / Boston / London, Martinus Nijhoff, 1982, p. 197.

a quem algo é prometido, a linguagem surge como um dos elementos constituintes do acto social em causa¹⁷⁸. O que obviamente significa que quando me dirijo a mim mesmo dizendo «prometo a mim mesmo que...» não estou, de facto, a prometer. Pela característica que foi apontada em último lugar, a promessa parece assemelhar-se ao comando. Registemos, porém, algumas diferenças significativas. Enquanto o comando implica uma acção resultante de quem recebe a ordem, a promessa implica uma acção resultante de quem a faz; enquanto uma ordem, para ser efectiva como acto social, implica, da parte de quem ordena, uma qualificação específica para o fazer e uma disponibilidade para aceitar ordem da parte daquele, ou daqueles, a quem ela se dirige, já no caso da promessa o simples facto de ela ter sido feita resulta uma obrigação e uma pretensão¹⁷⁹. Uma semelhança, contudo, parece ser possível estabelecer entre estes dois actos. Tal como o acto social inaugurado pelo acto de prometer só termina quando a promessa é efectivamente cumprida, também o acto de comandar só tem o seu termo quando a ordem é efectivamente executada. Para nos servirmos de uma imagem do próprio Reinach, diremos que, tanto a ordem, como a promessa, instauram um círculo, mas que ele se fecha de maneira diferente num e no outro caso. No caso da ordem, ele fecha-se quando ela é executada por aquele a quem se dirige, ao passo que no caso da promessa fecha-se quando aquele que prometeu cumpre a promessa feita¹⁸⁰.

Uma ontologia realista do direito

Uma certa relação tem carácter jurídico quando podemos exigir dos outros uma conduta determinada, ou quando os outros no-la podem exigir. Mas, para que isso seja possível, considera-se, regra geral, que é necessária a existência de um conjunto de normas. Assim, por exemplo, se compro alguma coisa, o vendedor pode exigir-me um pagamento em dinheiro, mas se pedir a um amigo uma certa quantia emprestada não posso exigir que ele

¹⁷⁸ Cf. Ronan de Calan, *op. cit.*, p. 29.

¹⁷⁹ SW, p. 172.

¹⁸⁰ De uma forma geral, podemos dizer que cada tipo de acto social abre um círculo que se fecha apenas quando tem lugar o comportamento específico que ele visa desencadear. Desta situação deverá distinguir-se uma outra, que tem com ela alguma relação, que acontece quando um acto social desencadeia, não um comportamento tendente a fechar o círculo aberto por ele, mas sim um novo acto social de tipo diferente. É assim, por exemplo, no caso da pergunta, que é um acto social que desencadeia uma resposta. Sobre o assunto, cf. SW, p. 162.

ma empreste. Ora, como nem todas as normas têm um carácter jurídico, parece que só o poderão adquirir quando existem uma autoridade que as impõe e tribunais que as fazem respeitar¹⁸¹. É a tese do *reduccionismo normativo*, segundo a qual uma proposição tem carácter jurídico quando pode ser transformada numa proposição normativa, servindo essa transformação de prova do efectivo carácter jurídico da primeira proposição¹⁸². Assim, por exemplo, uma proposição que me obriga a pagar um empréstimo no prazo e nas condições estipuladas pode ser transformada na proposição – dirigida, desta vez, a uma autoridade policial ou judicial – que diz que quem não pagar um empréstimo nessas condições está sujeito a sofrer uma punição. A doutrina de Reinach parece semelhante a esta, tanto mais que os comportamentos que acabámos de descrever parecem poder subsumir-se na categoria geral das obrigações correlativas, de que nos fala o § 2 dos *Grundlage*¹⁸³. O que dissemos sobre a sua teoria dos actos sociais permitir-nos-á ver que não é bem assim.

Regressemos à nossa análise da promessa. Quando o indivíduo A promete qualquer coisa ao indivíduo B, este tem o direito de exigir àquele que cumpra a promessa. Mas o seguimento da definição que apresentámos parece remeter esta exigência para o campo do direito positivo, uma vez que a norma que é usada deverá ser imposta por uma autoridade («os factores que instituem o direito», como lhes chama Reinach, que critica esta tese¹⁸⁴) e são os tribunais que a fazem respeitar. Não há aqui a possibilidade de estabelecer uma relação *a priori*. Cinjamos, todavia, mais de perto a dificuldade. É que o direito tem sempre um carácter impositivo e constrangedor que parece dificultar o estabelecimento de uma doutrina *a priori*. Seria assim difícil colocá-lo, como é a pretensão de Reinach, do lado da lógica, enquanto esta é – seguindo a tese de Husserl nos *Prolegómenos* – uma ciência teórica, onde se exprimem relações entre essências, e não apenas uma ciência normativa. Reinach não exclui que a ciência jurídica seja composta por normas; simplesmente, defende que tais normas devem estar sujeitas a um princípio de avaliação que não é senão uma relação conceptual, ou seja, uma relação entre essências. O facto de certas disposições do direito positivo poderem contradizer as relações entre essências que caracterizam a doutrina *a priori* não significa que desmintam a validade desta, pois é somente esta que pode tornar aquelas disposições possíveis e compreensíveis.

¹⁸¹ Cf. Angel Latorre, *Introdução ao Direito*, Coimbra, Almedina, 1978, pp. 15-18.

¹⁸² Stanley L. Paulson, *art. cit.*, p. 140.

¹⁸³ SW, p. 149.

¹⁸⁴ Cf. SW, p. 142.

Reinach defende ainda — contra o positivismo jurídico — que é tão absurdo pensar que as entidades jurídicas são criadas pelo direito positivo como seria absurdo pensar que os acontecimentos históricos são criados pela ciência histórica. Mas se é absurdo pensar que a ciência histórica instaura os acontecimentos históricos, não parece tão absurdo admitir pelo menos a hipótese de a ciência jurídica instaurar os conceitos jurídicos. Todavia, deixar-se-ia por explicar, a ser assim, por que motivo a estrutura jurídica das normas fundamentais do direito pode ser idêntica em sistemas jurídicos positivos muito diferentes¹⁸⁵. Por conseguinte, do que Reinach está a falar, com a sua doutrina *a priori*, é da juridicidade de certos actos, ou que está envolvida em certos actos — por conseguinte, de entidades cuja existência é independente do facto de serem pensadas ou não — e não das disposições jurídicas normativas. Tal como é dito no início da Introdução aos *Grundlage*: se o positivismo jurídico estivesse certo, as proposições jurídicas normativas não seriam idênticas às proposições da aritmética, tais como $2 \times 2 = 4$, ou, em geral, às proposições das ciências; os factores instituintes do direito teriam sido conduzidos a estabelecê-las em função de circunstâncias acidentais, tais como, por exemplo, as necessidades económicas de uma determinada época¹⁸⁶.

Crítica a David Hume

A tese de Hume, que Reinach vai sujeitar a uma análise pormenorizada¹⁸⁷, é que a vontade não pode criar sentimentos; por conseguinte, a vontade de prometer não pode estar na origem do sentimento de me sentir obrigado por uma promessa. Como poderiam as simples palavras «eu prometo» estar na origem de um constrangimento, ou seja, de uma vontade obrigada? Para Hume, digo que contraio uma obrigação apenas porque o sentimento que acompanha a ideia de uma acção não realizada se tornou desagradável para mim: é a isso que se pode chamar sentir-se obrigado a realizá-la. Ora, tal como a vontade não gera sentimentos, também um sentimento não pode gerar outro sentimento: assim, o sentimento que me leva a prometer alguma coisa não pode, por si só, estar na origem de um segundo

¹⁸⁵ Stanley L. Paulson, *art. cit.*, p. 145.

¹⁸⁶ SW, p. 141. Referimos, mais atrás, o exemplo apresentado por Reinach: de acordo com uma proposição do direito alemão vigente, os créditos podem ser transferidos a terceiros pelo credor, sem prévio conhecimento por parte do devedor.

¹⁸⁷ SW, pp. 175-179.

sentimento, que seria o de uma obrigação¹⁸⁸. Reinach argumenta, contra Hume, em três pontos:

1. Primeiro, começando por dizer que uma obrigação nasce quando há uma modificação nos acontecimentos do mundo, que faz existir uma coisa que cria essa obrigação. Deste ponto de vista, Hume só tem razão na medida em que defende que um sentimento não pode nascer de outro sentimento, mas que apenas um acontecimento pode estar na origem de outro sentimento¹⁸⁹.
2. Segundo, dizendo que há, na realidade, com o acto de prometer, um acontecimento novo, uma modificação na existência objectiva do mundo. Se se quisesse afirmar que tal resultou apenas da vontade, seria um absurdo. A vontade é incapaz de, por si só, criar novos estados de coisas. Mas com o facto de eu ter prometido, quer dizer, com a promessa produziu-se qualquer coisa de novo, ou seja, um estado de coisas, de que uma obrigação decorre¹⁹⁰.
3. Terceiro, acusando Hume de ver apenas o sentido do dever e não ver a relação *a priori* que a promessa estabelece entre quem promete e aquele a quem a promessa é feita¹⁹¹. Por esta razão, Hume nem sequer fala da reivindicação de ver a promessa cumprida, que é levantada por aquele a quem foi prometido.

Neste sentido, poderíamos ainda acrescentar, a relação *a priori* em causa tem um carácter sintético, na medida em que se trata de uma conexão entre

¹⁸⁸ Hume, *Tratado da Natureza Humana*, 3, II, V.

¹⁸⁹ SW, p. 178.

¹⁹⁰ Servindo-nos da terminologia de John Austin, em *How to do Things with Words*, poderíamos dizer que o acto de prometer tem um carácter performativo, ou seja, faz acontecer qualquer coisa, e que, além disso, tem um carácter perlocutório, pois desencadeia em quem o ouve uma reacção, que, neste caso, consiste na expectativa de ver a promessa realizada, e legítima, da parte daquele a quem ela foi dirigida, a reivindicação do seu cumprimento. (A posição de Reinach, muito próxima da de Austin, afasta-se, neste ponto, decisivamente da de Aristóteles e é bastante superior a ela. Aristóteles também defendeu que uma promessa, ou um pedido, são substancialmente diferentes de uma asserção, mas não foi muito além do reconhecimento de que num caso ou no outro não nos encontramos perante proposições que tenham a forma do *legein ti kata tinous*.)

¹⁹¹ SW, p. 179. Sobre o *a priori* ontológico e não epistemológico em Reinach, cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, p. 195. Uma relação pode ser dita *a priori* quando resulta de uma conexão entre essências e pode ser intuída enquanto tal independentemente da indução empírica.

essências (a da promessa e a da reivindicação daquele a quem algo é prometido), na relação que mantêm umas com as outras. É uma relação entre ideias (no sentido humeano de *relation of ideas*), a qual não tem apenas o carácter analítico que Kant lhe atribuiu, interpretando parcialmente a posição de Hume sobre este assunto expressa no *Inquiry*. A crítica que Reinach dirige a Hume nos *Grundlagen* não nos deve fazer esquecer a sua valorização da problemática humeana da *relation of ideas*. Barry Smith mostrou-o em tempos num ensaio esclarecedor. Que tal relação não tenha apenas um carácter analítico, o único que Kant reteve, vê-se facilmente pelos exemplos que Hume fornece. Que as tonalidades do vermelho e do alaranjado são parecidas é uma relação entre ideias que tem carácter sintético, uma vez que o «ser parecido» não se encontra incluído – se quisermos conservar a terminologia kantiana – no conceito de nenhuma daquelas duas cores. A vinculação entre o acto de prometer e a exigência da promessa ser cumprida tem o mesmo carácter.

A moralidade da promessa: a *Verbindlichkeit* revisitada

Nos *Grundlagen*, criticando a teoria utilitarista de Wilhelm Schuppe, Reinach aborda ainda a questão da vinculação que resulta das promessas imorais¹⁹². Se eu prometo, por exemplo, matar alguém, deverei fazê-lo? Reinach não adopta uma solução que parece aqui possível, ou seja, negar que se trata de uma promessa. A argumentação contra esta dificuldade poderia ter a seguinte forma: não se deve confundir aquilo que é uma promessa com o facto de outra coisa diferente ser expressa com a linguagem da promessa. Assim, dir-se-ia que se trata de uma ameaça e que não tem o mesmo tipo de vinculação da promessa. Mas Reinach prefere seguir uma outra via. Diz que, do ponto de vista da natureza do acto em causa (ou seja, prometer), não há razão para distinguir entre uma promessa moral e uma promessa imoral. O que Reinach parece querer dizer é que entre a promessa e o seu cumprimento existe apenas uma relação externa baseada na essência de ambos, de modo que considerações de carácter moral não podem afectar essa relação.

É interessante verificar que se, por um lado, Reinach afasta a vinculação resultante do acto de prometer de qualquer intromissão de natureza moral, para considerar apenas a sua essência, por outro, Schuppe, negando a existência de uma vinculação no sentido que Reinach confere ao termo, introduz considerações de natureza moral na sua análise. O não cumprimento da

¹⁹² SW, pp. 184 e segs.

promessa, segundo Schuppe, significaria, em primeiro lugar, um dano causado à legítima expectativa de terceiros, que o direito positivo deve acautelar, impedindo — nos casos em que quem prometeu não quer cumprir o que prometeu — os efeitos negativos de uma flutuação da vontade. (Schuppe não considera, como é óbvio, o caso em que de uma flutuação da vontade não resultam quaisquer efeitos negativos¹⁹³.) Assim, deverei, pelo menos em certas circunstâncias, cumprir as promessas feitas para não cair sob a alçada da lei.

Ora, para Reinhold, é o facto de a relação entre a promessa e o seu cumprimento ser de carácter externo (e, por conseguinte, sintética) que permite que uma promessa possa ser julgada do ponto de vista moral. A ser assim, contudo, o que Reinach defende acerca da natureza da *Verbindlichkeit* talvez necessite de um complemento. Vimos atrás que esta parecia resultar do simples facto de A ter prometido a B realizar a acção X; a expressão pública de uma promessa compromete quem prometeu e ata a sua vontade de forma que o beneficiário da promessa tem o direito de reivindicar o seu cumprimento. Vemos agora uma outra ideia. A vinculação parece adquirir um carácter moral, no sentido em que se poderá dizer que é moralmente superior o cumprimento da promessa ao seu não cumprimento. Da mesma forma, o carácter eventualmente imoral de uma promessa justifica a intervenção do direito positivo; embora ele não possa interferir na relação essencial que também subsiste neste caso — ou seja, não podendo estar na origem do carácter *a priori* da vinculação, também não a pode dissolver —, pode, contudo, impedir o cumprimento de promessas das quais possa resultar, por exemplo, dolo para alguém¹⁹⁴. A distinção que há aqui a fazer é entre o plano jurídico e o plano moral, pois embora o segundo seja superior ao primeiro, é totalmente, não obstante, independente dele. Assim, uma frase como: «não tenho apenas o direito, mas também o dever», significa apenas que um mesmo comportamento pode ser relacionado com dois pontos de vista diferentes: por um lado — no caso do direito — estou diante de uma acção que me é permitida, por outro — no caso da moralidade —, diante de uma acção que me é exigida¹⁹⁵.

¹⁹³ SW, p. 185. A argumentação de Reinach tem o seguinte teor: o conceito de flutuação da vontade e o conceito de efeito negativo, ou dano, são completamente independentes, pelo que é possível pensar uma coisa sem a outra. Além disso, de um dano considerável não nasce uma vinculação mais forte do que no caso de um dano ligeiro.

¹⁹⁴ Sobre a possibilidade de intervenção do direito positivo, cf. Herbert Spiegelberg, *op. cit.*, p. 199.

¹⁹⁵ SW, p. 190.

DISSIDÊNCIAS

Os Fenomenólogos e a Grande Guerra

O título «Os Fenomenólogos e a Grande Guerra» exige algumas explicações, para evitar mal-entendidos. Em primeiro lugar, trata-se de fenomenólogos e não de fenomenologia. Isto significa que não pretendemos afirmar que a fenomenologia produziu uma teoria mais ou menos unificada ou coerente da guerra em geral e da Primeira Grande Guerra em particular. Muitos fenomenólogos têm, todavia, uma teoria da cultura na qual a reflexão sobre o significado da guerra adquire um lugar de certo relevo. Mesmo assim, convém clarificar de que fenomenologia falamos. Husserl, Scheler, Heidegger, Landgrebe, Eugen Fink, Ortega (para ficar quase só nos alemães) têm uma teoria da cultura, cada uma com traços de suficiente originalidade para não podermos dizer que estamos na presença de uma única teoria, ou de simples formulações diferentes de uma única teoria. Sendo assim, será a partir de Max Scheler que faremos um conjunto de reflexões sobre a guerra, comparando algumas posições suas com as de Husserl e, embora menos desenvolvidamente, com as de Martin Heidegger. De Scheler, reteremos, sobretudo, aquela que é, provavelmente, a obra mais extensa que um fenomenólogo dedicou à Grande Guerra, e que se intitula *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, publicada em 1915.

O título apresenta com clareza as duas partes em que a obra se divide – separadas por aquele *und* –, bem como o conteúdo respectivo. Como é óbvio, não poderemos aqui analisar em pormenor o conteúdo de cada uma delas. Apresentaremos o seu conteúdo genérico e, ainda assim, expô-lo-emos de uma forma algo distanciada. Cremos que algumas opiniões de Scheler sobre a guerra são equívocas ou até perigosas¹⁹⁶; cremos ainda que, aplicando parcialmente o método fenomenológico (e, em certa medida mesmo, não nos incomoda reconhecê-lo, enriquecendo-o com contribuições valiosas), há algo da fenomenologia de Husserl que lhe escapará sempre. Não foi certamente um acaso que Scheler tenha permanecido fenomenólogo apenas durante alguns anos.

Scheler ocupa, até pela relativa brevidade da sua relação com a fenomenologia, uma posição particular no interior do movimento fenomenológico. Integrou, desde 1913, o corpo redactorial da revista fundada por Husserl

¹⁹⁶ Ortega escreve um ensaio devastador sobre esta obra de Scheler, «El genio de la guerra y la guerra alemana», in OC II, pp. 323-235.

nesse mesmo ano, o *Jahrbuch für Phänomenologie und phänomenologische Philosophie*, sendo aqui que publica, em 1916 e 1917, a sua obra principal, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthethik*. Mas o seu afastamento do movimento fenomenológico – segundo a orientação que Husserl lhe imprimira – é progressivo, não podendo já, nos seus últimos anos de vida (morre em 1928, com apenas 54 anos), ser considerado um fenomenólogo *stricto sensu*. A orientação que Husserl imprime à fenomenologia, em particular a partir da publicação de *Ideias I*, com a sua teoria da redução transcendental, é recusada por Scheler, de uma forma muito semelhante à dos primeiros discípulos de Husserl, do chamado «círculo de Göttingen». Manteve, contudo, ao longo da sua vida, uma grande proximidade intelectual com Martin Heidegger, de quem aliás era amigo. Acrescente-se ainda que a obra de Scheler atrás mencionada, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, não é a sua última palavra sobre a guerra, mas não cuidaremos de saber, neste ensaio, em que medida corrigiu ou não, posteriormente, as posições que defendeu em 1915.

Problemas sobre a natureza do método

Apesar dos aspectos muito contestáveis que a reflexão scheleriana sobre a guerra em geral e sobre a Primeira Grande Guerra em particular nos parece conter, defenderemos que, nas suas análises, Scheler se apoia numa das teses fundamentais da fenomenologia de Husserl, o chamado *a priori universal de correlação*, que interpreta e desenvolve, ao mesmo tempo que o priva de alguns aspectos essenciais. Não entraremos aqui em pormenores desnecessários sobre o que se entende por correlação noético-noemática, de que vários pormenores técnicos Scheler, por certo, recusaria. Diremos apenas, em traços naturalmente esquemáticos, que aquele *a priori* significa que, de um ponto de vista fenomenológico, quaisquer unidades de sentido ou de valor só são entendíveis se as remetermos para o que, na terminologia das *Investigações Lógicas* de Husserl, se chama a qualidade dos actos intencionais onde se geram. Uma análise da guerra que não tenha carácter intencional não será uma análise fenomenológica.

Mas este procedimento – ou seja, a análise intencional – é posto em prática na obra de Scheler de uma forma particular e, em parte, inovadora. Em 1913, ao publicar o 1.º volume das *Ideias*, Husserl pensa o *a priori* de correlação apenas no âmbito de uma análise estática das relações da consciência com os seus diversos objectos; o terreno de eleição das análises husserlianas, nesta fase, é constituído pela consciência perceptiva e pelos

actos intencionais de nível superior, constitutivos das objectividades lógico-matemáticas, ou prático-axiológicas. Scheler, ao invés, parece atribuir desde logo a tal *a priori* um enraizamento de tipo histórico-cultural, antecipando, em boa medida, certas dimensões das análises fenomenológicas genéticas que Husserl realizará a partir dos inícios dos anos 20 do século passado. Scheler defende, na obra de 1915, que a guerra tem sempre uma raiz vital, pois é sempre o resultado de uma decisão a favor ou contra uma certa «forma de existência». Scheler vai, assim, pôr em prática, para compreender a génese de qualquer guerra e as suas diferentes modalidades, algo de muito parecido com a forma que revestirá, em Husserl, o referido *a priori* de correlação no âmbito da sua filosofia tardia mundo da vida¹⁹⁷. Filosoficamente, é a natureza daquela raiz vital que importa apurar, não as causas imediatas ou longínquas da guerra, nem o modo como ela deve ser conduzida, ou os meios que devem ser empregues para vencer, ou seja, aquilo que em qualquer guerra é o aspecto mais ou menos contingente e dependente das circunstâncias históricas concretas. Isto obrigara Scheler a submeter a uma dura prova o método fenomenológico, tal como Husserl o apresenta em 1913. Uma guerra – como, aliás, qualquer outro acontecimento histórico – é, por natureza, irrepetível; ora, o método fenomenológico visa captar, pela análise de um único exemplar ou de alguns exemplares, a essência genérica (o «universal», dir-se-ia noutra linguagem) de que os exemplos escolhidos constituem uma mera variedade individual. Husserl chamava a este procedimento «variação eidética», ou «intuição das essências». Este método das variações, como afirma Husserl em 1923, num pequeno ensaio escrito para a revista japonesa *Kaizo*, estabelece que qualquer fenómeno empírico pode ser tratado do mesmo modo que faz o matemático relativamente a todos os corpos empíricos, ou a qualquer grandeza espacial e temporal, de tal forma que as «efectividades» da experiência valem como exemplo arbitrário de uma lei ou de um princípio geral, que nelas se singulariza¹⁹⁸.

Estas afirmações são, contudo, ainda, declarações genéricas. Só uma análise dos textos nos permitirá ver de que modo Scheler efectivamente procede. Mas, antes de realizar essa análise, uma observação que de modo algum tem um carácter secundário. O método das variações, tal como Scheler o maneja, experimenta a sua validade numa análise histórico-cultural do mundo da vida que tem uma base muito mais ampla do que aquela que alguma vez

¹⁹⁷ Cf. Ludwig Landgrebe, «Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl», in Paul Good (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, Francke Verlag, 1975, pp. 79-90, p. 81.

¹⁹⁸ Husserl, «Renovação. Seu problema e método», in *Hua XXVII*, p. 14.

encontraremos nos textos de Husserl sobre o assunto, ou mesmo de Heidegger, apesar da conhecida preocupação deste pelas dimensões históricas da existência. A análise da experiência do mundo da vida em culturas não europeias não constitui, em Scheler, uma mera curiosidade antropológica¹⁹⁹, mas sim um elemento fundamental da sua argumentação; só ela legitima a tese de que a guerra, sendo mundial, é acima de tudo europeia e, mais do que europeia, é uma guerra alemã. É preciso que se compreenda bem a ideia de Scheler: a guerra não é, para ele, apenas uma guerra do Império Alemão em prol da sua própria afirmação, mas antes a guerra de uma nação, que é a Alemanha, que, pela sua própria existência, representa a permanência dos valores espirituais. Nessa medida, ela é uma guerra contra o espírito inglês, ou, o que para Scheler nestes anos é o mesmo, o espírito do capitalismo²⁰⁰. (Que uma certa retórica anticapitalista tenha sido, mais tarde, aproveitada pelos nacional-socialistas é um dos traços inquietantes das ideias de Scheler. Mas é um traço comum a vários sectores da intelectualidade alemã, como se pode ver num sociólogo como Werner Sombart, cuja influência sobre Scheler, nestes anos, é muito evidente. Isto não significa, obviamente, que Scheler não tenha posto a descoberto traços característicos fundamentais das sociedades mercantis, numa análise que se estende muito para lá dos aspectos estritamente económicos; o modo como caracteriza o tipo humano que emerge com a sociedade mercantil, bem como a ética específica dele, constituem elementos descritivos ainda hoje válidos. Aliás, elementos da mesma ordem poder-se-iam encontrar em obras de filosofia alemã quase contemporâneas e de autores muito diferentes, como, por exemplo, em *Ser e Tempo* de Martin Heidegger, ou *História e Consciência de Classe*, do filósofo marxista Georg Lukács.)

A aplicação do método

O *pathos* husserliano é de uma índole bem diferente do de Scheler, apesar de ser possível estabelecer uma aproximação entre o pensamento dos dois autores sobre os temas da cultura e mesmo da guerra. Ludwig Landgrebe, antigo discípulo de Husserl, tentou fazê-lo já perto do final da vida. Mas, para Husserl, a guerra deve ser entendida, antes de mais, como um sintoma da crise europeia, da falta de verdade que marcou a sua trajectória

¹⁹⁹ Ludwig Landgrebe, *Ibidem*, pp. 82-83.

²⁰⁰ Cf. a oportuna observação de Ortega, *loc. cit.*, p. 330: «Preferible hubiera sido que [...] no hubiese mesclado com el análisis de la idea genérica de la guerra imprecisos, ligeros, inoportunos esquemas donde se pretende resumir la historia de los pueblos.»

histórica, apesar da grandeza das suas realizações científicas e tecnológicas. Esta falta de verdade caracteriza todas as nações europeias, que são apenas formas particulares de realização de um projecto comum. Em relação a isto, não nos parece que Husserl estivesse disposto a admitir que a Alemanha constituiria uma excepção. O que é urgente, para a ultrapassagem da crise, é a constituição de uma ciência racional do indivíduo e da comunidade, apoiada em métodos seguros e capaz de obter resultados firmes. Exige-se, diz Husserl, pensamentos sóbrios e racionalmente evidentes, assim como uma vontade clara de reformar²⁰¹. Sublinhamos aqui a referência ao pensamento e à vontade, uma vez que em Scheler não irão jogar, como veremos mais adiante, o mesmo papel que em Husserl.

Ainda relativamente àquela base ampla de análise que Scheler procura, poderíamos também mencionar, além das culturas extra-europeias, as referências ao mundo animal e às suas diferenças relativamente ao mundo humano. É um dos temas permanentes de Scheler e uma das bases da sua antropologia filosófica. Os animais também não se guerreiam entre si, uma vez que cada espécie animal não possui a consciência reflexiva necessária para afirmar o direito à existência. Como Scheler irá acentuar no final da vida, embora a ideia *in nuce* se encontre já no seu pensamento desde esta altura, os animais são incapazes de realizar actos de natureza espiritual e, por isso mesmo, de reconhecer a sua própria animalidade. Esta distinção entre a guerra e todas as demais formas, animais ou até mesmo humanas, de agressividade torna-se possível, também, através de uma aplicação do método husserliano das variações eidéticas. Para Husserl, tal como para Scheler, deveria ser possível, graças ao método das variações estabelecer a ideia geral de um ser anímico-corporal, a saber, o homem, bem como de todos os actos que o caracterizam enquanto tal, e, por contraste, a ideia correlativa de simples animal.

Da mesma forma, os motivos meramente económicos, ou ligados à conservação da vida individual, ou de um grupo ou classe, motivos em si mesmo desprovidos de teor espiritual, não podem ser considerados as verdadeiras causas de uma guerra, embora possam originar conflitos de outra natureza, muitas vezes (mas erradamente) identificados com uma guerra. Vejamos a seguinte passagem, muito significativa da posição de Scheler:

«O sentido e o gosto em confirmar o seu poder, durante algum tempo, no mundo circundante, e em circunstâncias cambiantes, mesmo

²⁰¹ Husserl, «Renovação. Seu problema e método», Hua XXVII, pp. 4-5.

sob o perigo do fracasso, e, assim, formar e configurar esse mundo, são, nos seres vivos e, também, no homem, mais originários e mais fortes do que o impulso para “conservar a sua existência”, ou para aumentar o seu sentimento actual de felicidade.»²⁰²

A guerra aparece, assim, como uma espécie de prova, pela qual uma nação demonstra a si mesma e às outras nações a sua vitalidade interna e a saúde do seu corpo orgânico. Se nos servimos aqui desta linguagem vitalista é porque Scheler nos convida a fazê-lo e porque, apesar de todas as precauções, pensa a vida dos povos e das culturas como se estes fossem um organismo complexo que nasce, cresce e morre. Scheler não anda muito longe de antecipar as ideias de Oswald Spengler sobre uma biologia das nações²⁰³ (o que Husserl sempre recusou) e de ver na paz a todo o custo, garantida por manobras diplomáticas mais ou menos hábeis, destinadas a permitir as trocas comerciais, uma forma de decadência moral e espiritual²⁰⁴. Há, por isso, em todas as guerras, uma dimensão aparentemente irracional, quer dizer, algo que aponta para uma dimensão supostamente mais funda do que todos os cálculos subjectivos destinados a evitá-la. O pensamento racional é, quase sempre, remetido por Scheler para um plano meramente calculante, quase que se diria contabilístico, uma vez que a diplomacia que quer evitar a guerra mais não é do que um prolongamento dos interesses comerciais das nações. Este caminho conduzirá directamente a Martin Heidegger (em todo o caso, mais cuidadoso do que Scheler em algumas das suas formulações), mas afasta decisivamente de Husserl, para quem a crise da Europa não é a crise do pensamento racional, mas apenas a consequência de um racionalismo mal conduzido.

²⁰² Max Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutcher Krieg*, Leipzig, Verlag der Weissen Bücher, 1917², p. 14: «Sinn und Lust, an der Umwelt probeweise und auf das wogende Ohngefähr, auch auf die Gefahr des Misslingens hin, seine Macht zu betätigen und sie darin zu formen und zu gestalten, sind im Lebewesen und auch im Menschen ursprünglicher und stärker als der Drang, sein “Dasein zu erhalten” oder seine zuständliche Glücksgefühle zu steigern.»

²⁰³ Ortega, *loc. cit.*, pp. 229-230, põe também em evidência o biologismo que está subjacente às análises de Scheler.

²⁰⁴ Scheler, *Ibidem*, p. 30.

O espírito da guerra

O carácter ideológico de muitas afirmações de Scheler – quer dizer, o que nelas é, antes de mais, movido por uma tentativa de legitimação (talvez não inteiramente consciente) da política efectiva do Império Alemão nos anos da guerra – poderia facilmente demonstrar-se por meio de uma comparação com o testemunho de outros personagens da época. Lendo Scheler, mas também uma parte muito significativa do que foi escrito por filósofos, cientistas e artistas (entre eles, os subscritores do famoso manifesto intitulado *An der Kulturwelt*, largamente difundido pela imprensa alemã nas primeiras semanas do conflito), quase nada ficamos a saber sobre os interesses alemães na constituição de um império colonial, a rivalidade comercial que opunha a Alemanha à Inglaterra, os receios ingleses num crescimento excessivo do poder naval alemão, ou as manobras diplomáticas dos dois campos para garantir um sistema de alianças que permitisse a vitória em caso de conflito armado. Houve até quem, num sentido completamente oposto à argumentação de Scheler sobre as virtudes da guerra, se manifestasse a favor de uma solução pacífica para o conflito germano-britânico, lamentando apenas a falta de habilidade da diplomacia alemã no período que antecedeu o começo da guerra e a mediocridade de muitos dos seus responsáveis²⁰⁵. Da leitura das memórias publicadas pelo *Kronprinz* no exílio, depois da abdicação do Imperador Guilherme II, que não são obviamente um documento neutro, retiro até esta afirmação interessante: «A humanidade progride na via da civilização por meio da emulação pacífica entre os povos.» Por contraste, veja-se o que Scheler diz sobre quem pensar que os motivos económicos, em particular os de natureza comercial, são a principal causa da guerra:

«[Tal pessoa] também não reparará, para resumir, que tem de residir na base da guerra entre ingleses e alemães um necessário conflito de poder que cresceu a partir da essência e do desenvolvimento histórico dos dois povos, que nenhum [rei] Eduardo, nem nenhum [primeiro-ministro] Grey poderia ter voluntariamente concebido, nenhum [chanceler] Tirpitz teria podido evitar, e relativamente à qual a nossa diplomacia é tão inocente como uma criança de berço.»²⁰⁶

Por outro lado, esta guerra entre ingleses e alemães não é apenas mais uma guerra, pois, na verdade – diz Scheler –, ela é a primeira guerra

²⁰⁵ Cf. as *Mémoires du Kronprinz*, trad. franc., Paris, Payot, 1922, pp. 75-78.

²⁰⁶ Scheler, *Der Genius des Krieges und der Deutsche Krieg*, p. 113.

verdadeiramente mundial. Porém, tal não se deve ao facto de o teatro das operações se encontrar em várias partes do mundo, geograficamente afastadas. Ela é mundial, diz Scheler, pelo facto de, pela primeira vez, com ela se lançarem as bases de uma unificação espiritual da humanidade, permitindo que as diversas formas de saber – o saber pré-teorético característico das civilizações do Oriente, o saber dirigido para o integral desenvolvimento da pessoa e o saber que visa o domínio técnico e científico sobre a natureza –, desenvolvidas em separado por sectores diferentes da humanidade e em épocas diferentes, se venham finalmente a encontrar. É por este motivo que a Grande Guerra abriu, segundo Scheler, uma nova época na história da humanidade, contrariando as tendências para o «nivelamento» que marcaram a história da civilização europeia²⁰⁷.

Aqui há questões várias e Scheler, infelizmente, nem sempre alcança aquela sistematicidade que daria maior clareza às suas ideias. Por exemplo, não nos parece claro como é que a ideia da superioridade do espírito alemão se possa harmonizar com a ideia de unificação da humanidade na base de uma renovação espiritual; ou como pode Scheler defender a especificidade da cultura europeia, em bloco, relativamente às culturas orientais e asiáticas, se na própria Europa é possível detectar orientações espirituais tão divergentes como a alemã e a inglesa (o problema ficaria solucionado dizendo que há um espírito anglo-americano tão estranho à tradição cultural europeia, como, por exemplo, acontece com o espírito russo; e Scheler não parece muito afastado desta tese); nem é igualmente claro como é que tal superioridade do espírito alemão se conjuga com a defesa do papel da Igreja Católica como verdadeira representante dos laços espirituais supranacionais que, mesmo abalados pela guerra, dela poderão sair reforçados²⁰⁸.

Quanto ao primeiro ponto – relativo a uma eventual superioridade do espírito alemão –, fica-se sem saber ao certo em que é que ela consiste. As referências ao heroísmo (oposto ao espírito de comércio), ao desinteresse (por oposição à procura do lucro fácil), ao espírito de sacrifício (por contraste com a segurança burguesa), são demasiado vagas e mais apropriadas para caracterizar as acções individuais – ou, quando muito, as de pequenos grupos ou organizações – do que as de nações e povos inteiros, em que tais qualidades se encontram naturalmente repartidas por muitos e ausentes em

²⁰⁷ Idem, *Philosophische Weltanschauung*, GW 9, Bern und München, Francke Verlag, 1976, pp. 73-182, p. 152.

²⁰⁸ Cf. a carta a Max Müth, de 6 de Setembro de 1915, in Alois Dempf, «Schelers System christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung», in Paul Good (hrsg.), *op. cit.*, pp. 39-56, pp. 46-47.

tantos outros. Seria errado dizer-se que Scheler não tem a consciência disto e é preciso reconhecer-lhe o esforço no sentido de despsicologizar todas estas noções: tentar pensar, não o que levou alguém a praticar, por exemplo, um acto heróico, mas sim qual é a essência do heroísmo. Não deixa, contudo, de ser problemática a sua utilização para caracterizar um *Gesamterlebnis* (uma «experiência vital total»), que seria o da Alemanha²⁰⁹, ou de qualquer outro país. Que um *Gesamterlebnis* possa adquirir realidade social e histórica não é uma ideia que se deva pôr totalmente de lado, e a expressão de tal *Gesamterlebnis* é, normalmente, constituída pelos fenómenos da cultura. Mas Scheler não procede a uma génese de qualquer tipo de *Gesamterlebnis*, nem sequer parece dispor dos meios que lhe permitiriam fazê-lo, por ausência de uma análise intencional rigorosa, o que o torna vítima de um biologismo e de um vitalismo algo ingénuos. Claro que algumas afirmações de Scheler, retiradas do seu contexto e interpretadas à luz da nossa experiência actual sobre o uso que foi feito, no século XX, do biologismo e do vitalismo, adquiririam um sentido que não poderiam ter para o seu autor. Não obstante, cremos que só uma análise intencional poderia mostrar como, na base da expressão exteriorizante de um acto criador original, certas realizações individuais podem ser experimentadas por quem quer que esteja disposto a efectuar um acto de recompreensão do seu sentido, tornando-se assim aquele acto original, no quadro da continuidade histórica, num centro de irradiação para as gerações futuras²¹⁰. Scheler é apenas peremptório na sua afirmação: «Há uma experiência vital total» (*Es gibt ein Gesamterlebnis*), sem outro tipo de explicações²¹¹. Vejamos uma passagem significativa (que não deixa de conter algumas afirmações penetrantes e verdadeiras):

«Na medida em que redescobrimos esta forma de uma verdadeira comunidade espiritual, tal como uma estrela esquecida, e nela vimos a “Alemanha” como que com os olhos, encontramos alguma coisa que é tão independente do objecto ocasionalmente descoberto, esta guerra que começou em 1914, do lugar e tempo da descoberta, das consequências e origem da guerra, da vitória e da derrota, como a estrela é independente do telescópio por meio do qual foi vista pela primeira vez.»²¹²

²⁰⁹ Idem, «Der Krieg als Gesamterlebnis», in *GW 4*, Bern und München, Francke Verlag, 1982, pp. 267-282, p. 272.

²¹⁰ Husserl, «Renovação como problema ético-individual», in *Hua XXVII*, pp. 21-22.

²¹¹ Scheler, «Der Krieg als Gesamterlebnis», p. 273.

²¹² Idem, *Ibidem*: «Indem wir diese Form eines Wahren Gemeinschaftsgeistes gleich

Mas se há alguma coisa que parece caracterizar os povos europeus nas vésperas da Grande Guerra (um aspecto que a guerra não fará mais do que acentuar, em parte devido às suas próprias necessidades) é aquele fenómeno que Max Weber caracteriza como a emergência da sociedade de massas, com a sua tendência para a burocratização de todos os aspectos da vida social. Trata-se do triunfo do que Weber irá chamar a *Zweckrationalität*, ou seja, a racionalidade na escolha dos meios para a obtenção de certos fins, de que a Alemanha não está isenta, ou melhor, para a qual ela, segundo Weber, parece particularmente bem preparada pelo carácter disciplinado e metódico do seu povo e das suas instituições²¹³. Considerações deste tipo, de que em Scheler quase não encontramos vestígio, eram frequentes na sociologia alemã por alturas da Grande Guerra e prolongaram-se para lá dela. Entre alguns dos nomes que, depois, caíram num relativo esquecimento poder-se-ia mencionar o de Johannes Plenge, professor de sociologia na Universidade de Münster, que, entre o que denominava as «ideias de 1914», colocava o projecto de uma racionalização completa da vida social²¹⁴. Ao analisar estas questões, Scheler conhece apenas os valores medianos que a moral comercial dos ingleses procura difundir por todo o lado, e que são, como diz, os únicos universalizáveis, pois não dão lugar à existência particular das nações e aos actos de heroísmo desinteressado pelos quais elas se conservam. E não deixa de ser incomodativo ver um filósofo elevar supostamente ao plano do conceito aquilo que mais não é do que o resultado, normal e compreensível, da propaganda de guerra. Não podemos deixar de perguntar o que será, ao certo, a «moral comercial». Se se entende por tal a seriedade nos negócios, não se vê como isso seja especificamente inglês, nem, por maioria de razão, por que motivo, não possa ser um valor estimável. Há aqui um certo tom de «elegância distinta» – no sentido em que Kant fala, no título de um conhecido opúsculo, em *vornehmlich* – que o próprio Kant lamentava, no seu tempo, que se começasse a difundir em filosofia e que, no fundo, consiste

einem vergessenen Sterne wiederentdeckt und in ihr “Deutschland” wie mit Augen gesehen haben, haben wir etwas gefunden, was von dem Zufälligen Entdeckungsgegenstand, diesem Kriege vom 1914-x, was von Ort und Zeit der Entdeckung, von Folge und Herkunft des Krieges, Sieg und Niederlage so unabhängig ist, wie der Stern von Fernohr, durch den er zuerst beobachtet wurde.»

²¹³ Max Weber, *Parlament und Regierung im neugeordneten Deutschland*, in *Gesammelte Werke*, p. 10304 (cf. Weber, GPS, p. 306).

²¹⁴ Cf. Hans Joas, «Die Sozialwissenschaften und die erste Weltkrieg», in Wolfgang J. Mommsen (hrsg.), *Kultur und Krise*, München, Oldenburg, 1996, pp. 17-29, p. 19.

em desqualificar as posições dos adversários na base de uma pretensa superioridade moral que faz as vezes de argumento.

Também não nos parece totalmente defensável a distinção que Scheler estabelece entre capitalismo e industrialismo, sendo o primeiro, em sua opinião, aquela forma de industrialismo que se caracteriza por um impulso ilimitado de destruição do povo e da terra²¹⁵. Esta distinção encontra-se em diversos autores alemães da época e ecoa ainda na questão heideggeriana da relação entre a técnica moderna e a essência do homem, questão que, segundo Martin Heidegger, como é sabido, o regime nazi fora chamado a resolver. (Veja-se, por exemplo, na obra intitulada *Introdução à Metafísica*, a referência que aí é feita à «grandeza interna» – trata-se de uma expressão do autor – do movimento nacional-socialista.)

Quanto ao segundo dos dois pontos acima mencionados – ou seja, o papel do catolicismo e da Igreja –, não deixa de ser verdade que Scheler, que se encontrava na altura ligado ao catolicismo, que mais tarde vem a abandonar, vê na Igreja Católica a força espiritual que poderá emergir triunfante da guerra, e que a Inglaterra protestante, com a sua noção de equilíbrio entre as nações, lhe parece incarnar o indiferentismo em matéria espiritual, ou ser mesmo a representante de uma ordem diabólica. Como diz em *Der Genius des Krieges*, criticando Herbert Spencer, a teoria do equilíbrio entre as nações é totalmente indiferente ao facto de o mundo se poder encontrar ou não nas mãos do diabo²¹⁶. Um povo como o alemão, pelo contrário, que soube conservar o sentido espiritual total da sua maneira de existir própria, constitui, nas palavras de Scheler, que se apoiou aqui no Evangelho de João, a presença da eternidade no tempo²¹⁷. Mas Scheler pensa, sobretudo, numa futura Alemanha católica, que se tenha sabido libertar do «veneno protestante e calvinista» que lhe corre nas veias, quase tão perigoso como a moral comercial dos ingleses²¹⁸. (Toda esta retórica encontrará a sua expressão quase apocalíptica, na fase de desagregação da República de Weimar e no período nacional-socialista, na obra de Carl Schmitt.)

A guerra e a *ordo amoris*

A argumentação de Scheler, contudo, é complexa e há que fazer justiça a esta complexidade. Scheler não é um vulgar defensor do nacionalismo

²¹⁵ Scheler, *Der Genius des Krieges*, p. 32.

²¹⁶ Idem, *Der Genius des Krieges*, p. 31.

²¹⁷ Idem, «Der Krieg als Gesamterlebnis», p. 272.

²¹⁸ Idem, *Der Genius des Krieges*, p. 153.

alemão ou do militarismo prussiano, nem aquilo a que mais atrás chamá-mos a ideologia de legitimação constitui o único aspecto dos seus textos sobre a guerra. Aliás, sobre o militarismo a sua opinião é muito mais matizada do que, por exemplo, a de um Werner Sombart, para quem ele se identifica, pura e simplesmente, com o espírito alemão; ao contrário de Sombart, Scheler estabelece uma distinção entre o que designa por «militarismo dos militares» – ou seja, o conjunto das qualidades e das virtudes que os tornam aptos à realização da sua função – e uma militarização integral da sociedade civil, que recusa com decisão²¹⁹. Mas mesmo que se concluísse que aquela ideologia de legitimação constitui o aspecto principal da argumentação de Scheler (opinião que não partilhamos), se Scheler fala na qualidade de filósofo é, em primeiro lugar, o valor da sua argumentação de ordem filosófica que deve ser posto à prova. Ora a guerra tem, para ele, duas consequências extraordinariamente positivas, uma de ordem ontológica, outra de ordem antropológica: em primeiro lugar, porque faz aparecer o mundo, pela primeira vez como mundo, e não como simples esfera terrestre; em segundo lugar, porque aproxima os homens que, em tempos de paz, vivem separados pelos corpos e não unidos por laços de solidariedade espiritual²²⁰.

Esta súbita irrupção do positivo no seio do negativo nada tem a ver, em nosso entender, com uma concepção dialéctica da história ao estilo hegeliano, mas recorda uma certa sensibilidade hölderliniana, tal como a que se expressa no conhecido verso «onde está o perigo, está também aquilo que salva». Martin Heidegger, que comentará este verso, como é do conhecimento geral, compartilha também este tipo de sensibilidade. Uma certa vertente do romantismo alemão, a que seria necessário acrescentar o Fichte dos discursos patrióticos, é a verdadeira fonte do pensamento destes dois autores sobre as questões da cultura, bem como do *pathos* que o atravessa. Husserl também manifestará algum interesse por Fichte nos anos da Grande Guerra²²¹. À primeira vista, Husserl parece sintonizar totalmente com os seus contemporâneos, lamentando-se que o conteúdo, de que sublinha o valor eterno, das obras dos grandes espíritos da filosofia alemã do passado tenha permanecido sem eficácia real. O diagnóstico de Husserl parece assemelhar-se ao de Scheler, ou ao de Heidegger mais tarde: durante toda

²¹⁹ Sobre a relação entre Scheler e Sombart, cf. Friedrich Lenger, «Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges», in Wolfgang J. Mommsen (hrsg.), *Kultur und Krieg: die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1996, pp. 65-76, p. 72.

²²⁰ Scheler, «Der Krieg als Gesamterlebnis», pp. 274-275.

²²¹ Cf. Husserl, *Fichtes Menschheitsideal*, in Hua XXV, pp. 267-295.

a segunda metade do século XIX – afirma –, o desenvolvimento das modernas ciências da natureza, assim como o desenvolvimento de uma cultura técnica por elas determinado, tornou incompreensível aos contemporâneos a filosofia de Leibniz, de Kant, e os sistemas do idealismo alemão que se seguiram a este último.

Mas a questão que acima colocámos a Scheler permanece ainda em aberto: como podem as duas referidas consequências – o surgimento do mundo como mundo e a criação de laços de solidariedade entre os homens – ser o resultado de uma guerra? Scheler acrescenta ainda esta afirmação à primeira vista paradoxal: a guerra intensifica as forças de união e de reunião, reforçando os laços de solidariedade que configuram as sociedades humanas; a guerra é, pois, uma oportunidade para o amor, que mais não é do que essas forças no seu grau de intensidade máxima²²². Para percebermos a argumentação de Scheler convém lembrar que em *Der Genius des Krieges* distingue duas vias para o amor, uma que vale em tempos de paz e outra que sobressai em tempo de guerra. A primeira é equivalente à corrente de um rio que seguisse a sua direcção natural, do alto dos montes para os vales; ela equivale a um amor que liga um homem a outro homem e que não se dirige, senão através de outros homens, para a fonte do amor que os transcende a todos. A segunda equivale a uma corrente que seguisse uma direcção antinatural, dos vales para o cimo dos montes; por outras palavras, só vê os homens, objecto do amor, à luz daquilo que os transcende²²³. É esta segunda direcção que segue o amor em tempo de guerra, em que o inimigo pode ser amado mesmo pertencendo à nação que agrediu a minha, ou ao exército que invadiu o meu país. (Podendo, por isso mesmo, ser morto, apesar de ser amado, isto dito, obviamente, sem ironia.) Esta afirmação paradoxal só se pode entender à luz da antropologia de Scheler, sobre a qual não nos poderemos aqui deter em pormenor, e sobre a forma como nela tem lugar e é definida a noção de pessoa. Uma comparação com Husserl pode ter algum interesse, até porque nos poderá, talvez, fazer compreender os limites da compreensão da fenomenologia por Scheler.

Husserl aborda a situação cultural e espiritual da Alemanha no tempo da guerra, em primeiro lugar, num conjunto de três conferências sobre Fichte pronunciadas em 1917, em Freiburg, e dirigidas a um grupo de universitários alemães incorporados no exército e gozando de uma curta licença. Não se poderá esperar destes textos, cuja intenção patriótica é evidente,

²²² Scheler, «Der Krieg als Gesamterlebnis», em particular p. 276.

²²³ Idem, *Ibidem*, pp. 276 e segs.

uma grande profundidade especulativa. Todavia, não pode ser esquecido que, se Husserl fala como filósofo, a validade das suas afirmações deverá ser medida à luz da aplicação do procedimento metodológico sem o qual não é possível, em seu entender, fazer-se filosofia autêntica. Esse procedimento chama-se redução transcendental. Convém, através de uns curtos esclarecimentos, distingui-la da redução eidética, de que falámos no início, e que é o principal instrumento de que Scheler se socorre.

É a redução transcendental que possibilita a análise dos actos intencionais que constituem o valor, ou o sentido, dos seus correlatos objectivos, os noemas, como são chamados na linguagem de Husserl. A redução transcendental, ao contrário de uma versão muito difundida, mas errónea, não faz desaparecer o mundo, antes nos coloca em posição de poder assistir à génese do sentido do mundo que resulta da vida intencional de sujeitos transcendentais, em regime de comunidade intersubjectiva. E se insistimos neste ponto é porque, também ao contrário do que defendem certas interpretações, o sujeito transcendental não é o filósofo, ou o fenomenólogo: é cada homem concreto, vivendo numa teia de relações com as coisas e com os outros. Que cada homem não se compreenda naturalmente a si mesmo como sujeito transcendental, mas sim, apenas, como sujeito empírico, condicionado pelos laços que o ligam, pelos fios da causalidade, ao mundo factual onde vive e age, é uma questão que teremos de deixar aqui por explicar. O fenomenólogo é apenas o espectador desinteressado de tudo isso e, porque suspendeu (em linguagem husserliana diz-se: praticou a *epoché*) as relações que ele próprio poderia estabelecer e a crença ingénua que as acompanha, se encontra em melhores condições para compreender o sentido dos comportamentos e das crenças.

Husserl, então, verá na guerra, e em todos os fenómenos que, segundo ele, podem ser englobados na designação genérica de fenómenos de crise, o resultado de um obscurecimento do sentido, o sintoma de que as realizações intencionais constitutivas da cultura perderam a relação viva com os seus correlatos, que os noemas são vistos como meros objectos, desligados da vida da consciência que os anima. Muitos anos mais tarde, a noção heideggeriana de *Gestell* – um dispositivo objectivo e inamovível, funcionando «às cegas», como se poderia dizer – retém, no contexto de uma análise que é, deliberadamente, não intencional, alguns dos traços do diagnóstico husserliano das situações de crise. A guerra exige, por isso, para Husserl uma tomada de decisão sobre o sentido da nossa cultura, ou seja, exige de nós aquele «heroísmo da razão» que menciona no seu livro sobre a *Crise*, que é apenas possível se cada um se dispuser a regressar a si mesmo, ao âmag

da sua vida intencional (correspondendo ao imperativo: *in te ipsum reddit*, de que falava Santo Agostinho), e a perceber o sentido das operações intencionais que realiza. A sua vida intencional sairá, então, do anonimato, tornar-se-á verdadeira «vida interior», na qual, ainda segundo Santo Agostinho, habita a verdade, e integrar-se-á na cadeia das realizações intencionais que constituem cada homem como um ser histórico. Poderá então, quem assim procede, ver o presente à luz do que foi prometido (como ideia teleológica, ou «ideia em sentido kantiano») por aquele conjunto de realizações intencionais intersubjectivas fundadoras da nossa Europa, as quais, de um ponto de vista histórico-cultural, cristalizaram no conjunto de hábitos, costumes, instituições e valores a chamamos, genericamente, a humanidade grega e o projecto que a animou: a constituição de uma cultura baseada em evidências últimas, na ausência de preconceitos, na livre crítica e na livre normatividade.

Husserl, Heidegger e o Problema da Crise da Cultura

I. Objectivos

Este nosso ensaio tem duas partes distintas. Inscreve-se no âmbito de um trabalho mais vasto, que tem em vista determinar as relações entre fenomenologia e filosofia política²²⁴. A tese que defenderemos é que para pensar a política e a sociedade a partir da fenomenologia nos será de pouco auxílio a filosofia husserliana da intersubjectividade, mas que, ao invés, a filosofia do mundo da vida nos oferece recursos que não foram ainda suficientemente explorados e nem sempre são devidamente valorizados. Este trabalho inclui também uma parte crítica, em que mostramos a inadequação do pensamento heideggeriano para cumprir este desiderato de uma forma que responda eficazmente aos problemas do nosso tempo. Por fim, pretendemos mostrar que esta filosofia husserliana do mundo da vida se edificou a partir de uma ideia de racionalidade que precisaria de ser completada pelos contributos da psicanálise. Todos estes temas aparecem de forma extremamente condensada neste ensaio, que visa apenas proceder a uma primeira abordagem deles.

Para vermos a possibilidade de uma filosofia política de inspiração fenomenológica talvez pudéssemos começar por uma breve referência ao programa de organização das disciplinas filosóficas que subjaz ao ensaio de Husserl intitulado *A Filosofia como Ciências de Rigor*. Podendo ou não a fenomenologia constituir-se como corrente, tal como era o desejo do seu fundador, expresso no referido ensaio, organizando-se numa comunidade de investigadores empenhados em levar a cabo o seu programa de ciência, nas diversas áreas do saber filosófico, sempre pareceu duvidoso, a muitos comentadores e estudiosos do pensamento husserliano, que, nessa organização do saber, algum departamento pudesse corresponder aos domínios da filosofia da cultura e da filosofia política. O sentimento desta dificuldade deverá ter motivado o severo juízo seguinte de Robert Sokolowski: «É impressionante como a fenomenologia está completamente destituída de qualquer coisa em filosofia política»²²⁵; para Sokolowski, o que a fenomenologia

²²⁴ Permitimo-nos remeter o leitor para o nosso livro *Crise e Responsabilidade*, Lisboa, Editorial Aster, 2013, onde retomamos alguns dos temas que aqui são apenas esboçados.

²²⁵ Cf. Robert Sokolowski, *Introduction to Phenomenology*, trad. bras., *Introdução à Fenomenologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2004, p. 213.

tem de relevante a dizer sobre problemas de natureza epistemológica e gnosiológica não encontra o seu equivalente noutros domínios. Todavia, mesmo que possamos não concordar inteiramente – e muitos estudos recentes convidam-nos a olhar a fenomenologia husserliana de uma outra forma –, convirá tentar perceber o que poderá ter motivado uma tão severa asserção e em que medida ela encontra alguma justificação nas obras do fundador da fenomenologia. Na medida em que uma filosofia da política, bem como uma filosofia da cultura, só poderiam, para Husserl, ser fundadas na subjectividade transcendental, e também na medida em que o diagnóstico husserliano da crise da cultura europeia passa pelo reconhecimento de que a sua origem se situa num «racionalismo mal conduzido», um juízo como o de Sokolowski só se poderá basear numa certa interpretação da ideia husserliana de subjectividade. Husserl, quanto a nós, também não foi suficientemente claro quanto a esta questão; nomeadamente a sua filosofia da intersubjectividade – ou, pelo menos, a expressão pública dessa filosofia, em vida do autor, nas *Meditações Cartesianas* – precisa de uma clarificação²²⁶. Será a este assunto que dedicaremos a primeira parte deste trabalho.

2. A intersubjectividade

A uma primeira aproximação, dir-se-ia que o juízo de Sokolowski não tem em conta o alcance de numerosos textos de Husserl sobre a intersubjectividade. Uma dificuldade se nos depara, porém, quando abordamos a filosofia husserliana da intersubjectividade, com a sua pretensão de esclarecer a génese das «comunidades monadológicas de nível superior», como é o caso da família, da sociedade e do estado. Alguns intérpretes, como o fez em tempos Paul Ricoeur, defenderam que a intersubjectividade supõe já a vida social e que o fenomenólogo refaz apenas em sentido inverso – ou seja, da intersubjectividade para a vida social –, em ordem a explicitar os momentos do processo de constituição e as estruturas constitutivas, aquilo que na realidade já aconteceu, ou seja, a fundação da relação intersubjectiva numa relação social que a precede²²⁷. É certo que, em diversos momentos, Husserl

²²⁶ Pomos aqui de lado a teoria da intersubjectividade esboçada em 1929 em FTL. Na verdade, a intersubjectividade que está em causa nesta obra é apenas a dos homens de ciência, que trabalham na convicção da validade universal e da reiterabilidade dos procedimentos sancionados pela comunidade dos investigadores. Abordamos este assunto no primeiro ensaio desta colectânea.

²²⁷ Paul Ricoeur defende que este o é procedimento do fenomenólogo, um pouco semelhante ao procedimento de Hegel na *Fenomenologia do Espírito*, em que a história da

suspeitou que as estruturas intersubjectivas, que classifica como de nível superior – ou seja, as instituições sociais e políticas –, não eram redutíveis à relação intersubjectiva entre dois indivíduos: por outras palavras, que as relações existentes no interior daquelas estruturas são de carácter social e não de outro tipo, e que, por conseguinte, uma grande quantidade de relações intersubjectivas não é ainda nem será nunca a sociedade²²⁸. Porém, apesar de as classificar como «de nível superior», expressão que remete para uma ideia de fundação cuja origem se encontra nas *Investigações Lógicas*, mas aí aplicada a domínios completamente diferentes, Husserl não explora todas as virtualidades que, segundo nos parece, esta tese comporta. Mais precisamente, Husserl parece-nos a nós ter sempre oscilado entre a ideia de que as relações eu-tu fundam as relações intersubjectivas de nível superior – mais propriamente chamadas «relações sociais» – e a ideia inversa (quanto a nós a única acertada) de que são afinal estas que fundam aquelas.

Se prestarmos atenção à utilização que é feita do conceito de fundação na 3.^a Investigação Lógica, no contexto da discussão da relação entre o todo e as partes, verificamos que Husserl não diz que as partes fundam o todo, mas justamente o inverso²²⁹. Se a um primeiro nível, ainda ingénuo, de análise poderia parecer legítimo dizer-se que sem partes não existiria o todo de que elas, justamente, são as partes, a um nível mais aprofundado verificamos facilmente o carácter erróneo desta concepção. «Todo» é um predicado categorial, correlativo de uma certa unidade de intenção que se dirige a objectos reunidos num conjunto. É esta unidade de intenção que se torna, assim, constitutiva do conjunto e este, por sua vez, constitutivo das partes enquanto partes suas, ou, como diz Husserl, que nele encontram o

formação da consciência supõe já terminado (pelo menos para o filósofo que retraça os seus principais momentos) o processo de formação. Cf. Paul Ricoeur, «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», in *Du Texte à l'Action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 281-302, pp. 288-289.

²²⁸ O nosso problema será, por isso, exactamente o inverso do de Pedro M. S. Alves em *Intersubjectividade e Comunicação. Uma Abordagem Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009, p. 94. Não nos preocupará, em primeiro lugar, as vantagens da posição husserliana para aquilo que o mencionado autor chama «a universalidade do auto-reconhecimento dos humanos», mas sim o problema de saber se, dada essa universalidade, e assentando ela no mecanismo da *Paarung* (sobre este assunto ver a nota 88), tal como ele é descrito nas *Meditações Cartesianas*, será possível dar conta, a partir dela, da vida social e histórica sem a qual os humanos não chegam a ser isso mesmo.

²²⁹ Cf. Husserl, LU III, § 14, Hua XIX/1, pp. 267-269.

complemento de que necessitam²³⁰. Em alguns casos, mas não em todos os casos, entre as partes que compõem um todo pode existir uma relação de fundação recíproca, noutros, essa relação é unilateral²³¹.

Veremos de que utilidade se podem revestir todos estes conceitos. Mas uma advertência tem desde já de ser feita. A relação entre o todo e as partes, bem como o processo de constituição de multiplicidades a partir de um acto intencional de coligir, tal como Husserl os descreve nas *Investigações Lógicas*, supõem a actividade de um Eu constituinte. Ao invés, a constituição do outro Eu – ou seja, de alguém semelhante a mim²³² – e a constituição dessas multiplicidades de tipo especial que são as comunidades monadológicas, onde o Eu e o outro se reconhecem como partes de um «nós», realizam-se num plano de passividade.

As famosas análises do que Husserl chama, no § 51 das *Meditações Cartesianas*, a *Paarung*²³³, começam, justamente, pela afirmação de que se trata, num primeiro nível, da constituição de um par, seguidamente da constituição de um grupo e, a partir daí, de uma multiplicidade. É assim que, no § 56 das mesmas *Meditações Cartesianas*, Husserl reconhece que a afirmação de mim mesmo como mónada primordial para mim e a afirmação, fundada na primeira, de uma outra mónada que é constituída por mim como mónada alheia, constitui a fundação de uma comunidade em que, por um lado, todas as restantes mónadas constituídas por mim se encontram em relação

²³⁰ Cf. René Schérer, *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*, trad. de Jesús Díaz, *La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas"*, Madrid, Gredos, 1969, p. 213.

²³¹ Husserl, LU III, § 15, Hua XIX/1, p. 270.

²³² Assinalemos apenas algumas das imensas dificuldades que contém esta aparentemente trivial expressão «alguém semelhante a mim». De onde retiro eu a certeza dessa semelhança? Como obtenho uma imagem relativamente exacta do que sou para reconhecer que alguém, que não sou eu, é semelhante a mim? Como garantir que as partes do meu corpo que não vejo directamente (por exemplo, a nuca), mas que posso tocar, são idênticas a certas partes que vejo de outros corpos (a nuca dos outros, por exemplo)? Quais são os limites que comportam as variações do humano para eu poder garantir que um certo corpo é um corpo somático de um homem e não de um animal? Para todas estas questões, a que não iremos responder directamente, não é certo que Husserl tenha conseguido dar uma resposta totalmente adequada.

²³³ Interrogamo-nos sobre a legitimidade de traduzir por emparelhamento esta difícil palavra, embora não tenhamos uma proposta a oferecer em alternativa. O emparelhamento (bem como outras palavras que derivam, em português, da mesma raiz, tal como, por exemplo, parelha) parece-nos referir-se, antes de mais, a uma ordenação aos pares e não dar conta da noção de fusão que a *Paarung* alemã contém. Não é por acaso que esta palavra alemã pode também referir-se à relação sexual, uma vez que *Paar* pode significar, igualmente, o casal.

comigo; mas em que, por outro, uma vez que cada ego pertence a uma realidade psicofísica realmente separada das outras, a realidade da existência comunitária de cada um no mundo implica uma separação espacial, pois de natureza espacial é também a separação entre os organismos respectivos.

Em todo o caso, talvez a posição husserliana, para lá das formulações explícitas sobre este tema nas *Meditações Cartesianas*, contenha algumas virtualidades que mereçam ser exploradas, sobretudo se atendermos aos numerosos textos sobre a intersubjectividade publicados postumamente, por Iso Kern, na *Husserliana*. Aliás, já o mencionado § 56, a uma leitura mais atenta, deixa ver que a tese de Husserl não tem o carácter linear que à primeira vista parece dever-se-lhe atribuir. Nas suas lições sobre a fenomenologia da intersubjectividade, Husserl marcará claramente os limites do raciocínio por analogia, tal como este é vulgarmente interpretado e como a formulação das *Meditações Cartesianas* o parece apresentar. De facto, Husserl reconhece que não vejo simplesmente o outro como um outro eu, mas que cada um se põe a si mesmo e ao outro como dois eus. Estaremos, assim, na presença do que a 3.^a Investigação Lógica chamava uma relação de fundação recíproca?

Vejamos a questão de outro modo. O reconhecimento do facto de que não posso viver em mim a experiência que é feita por um outro, mas sim de que apenas posso descrever a experiência feita por um outro em termos análogos aos que utilizo para descrever o que acontece em mim, parece marcar os limites de qualquer semelhança entre o processo de constituição de um objecto e o de constituição de um outro eu. Indo um pouco mais longe, mas sem trair o espírito das análises husserlianas, poder-se-ia ainda dizer que a experiência do outro é um momento fundamental da experiência que faço de mim mesmo, pois a possibilidade de uma completa visibilidade do corpo do outro vem colmatar a parcial falta de visibilidade do meu próprio corpo para mim, e tal possibilidade coloca-nos a ambos num espaço partilhado de visibilidade que constitui o nosso mundo comum.

As análises husserlianas oferecem recursos quase inesgotáveis, sempre que nos dispomos apressadamente a reconhecer os seus limites, mas, mesmo com o que acabámos de dizer, nem todas as reservas que poderíamos colocar à filosofia husserliana da intersubjectividade, tal como é apresentada nas *Meditações Cartesianas*, ficaram levantadas. Limitar-nos-emos, para não nos alongarmos excessivamente, a mencionar uma outra dimensão do nosso questionamento, à qual voltaremos mais adiante, tanto mais que Husserl pressentiu a sua importância nos textos, que permaneceram inéditos, sobre a «síntese passiva». Relativamente ao problema da teoria da *Paarung*, independentemente dos seus méritos ou desméritos para explicar aquilo que

com ela Husserl pretendeu explicar, parece-nos a nós evidente que Husserl, nas *Meditações Cartesianas*, toma como ponto de partida o sujeito adulto, capaz de perceber os limites do seu corpo, de o distinguir com maior ou menor clareza dos corpos não humanos e, obviamente, de o distinguir do corpo de outros adultos da espécie humana. A relação intersubjectiva começa, contudo, desde o primeiro momento do nascimento, pelo menos. (A hipótese, não absurda, de ela ter já o seu início na vida intra-uterina não é relevante para o que iremos dizer.) Ora o recém-nascido não conhece com clareza os limites do seu corpo e a aprendizagem que faz, como Freud mostrou, tem, antes de mais, a ver com a separação entre uma fonte de prazer que pode ser procurada em permanência (e isso é, para o recém-nascido, o seu próprio corpo) e uma outra fonte, que é, em primeiro lugar, o seio materno – primeira manifestação de um corpo estranho – e que se subtrai a essa presença constante. O sentido transcendente de ser que, para o recém-nascido, possui a figura da mãe, bem como a de tudo o que o envolve, não pode, por isso, advir-lhe apenas de uma actividade da consciência. Tal aprendizagem não releva de sínteses aperceptivas, mas antes, para falarmos como Husserl, de associações reprodutivas e antecipadoras. Aliás, quando Husserl nota, nas *Meditações Cartesianas*, que a separação espacial entre o meu corpo e um outro corpo significa, em primeiro lugar, que nenhum laço real conduz das vivências de um ego às vivências de outro ego, é para, de seguida, admitir a existência de uma penetração irreal de uma esfera de pertença noutra esfera de pertença, sem que tal «irrealidade» se refira ao mundo do sonho ou da fantasia.

Esta questão é mais importante para o tema deste ensaio do que à primeira vista possa parecer. Esta consciência impura do recém-nascido e da criança, incapaz ainda de uma actividade sintética de nível superior, fervilha de conteúdos não-logicizados e, em parte, não inteiramente logicizáveis; muitos desses conteúdos manter-se-ão para sempre indiferentes ao tempo e ao lugar, e, embora interferindo nas sínteses cognitivas de nível superior, não serão sequer susceptíveis de ser determinados a partir do conceito de *Habitualität*. Em Husserl, como sabemos, tal conceito – que traduzimos, normalmente, por «habitualidade» – prestava-se maravilhosamente a exprimir uma espécie de freio da actividade constituinte, uma sedimentação de constituições historicamente já realizadas, de actividades anteriores de doação de sentido. (Um tema que foi brilhantemente desenvolvido em *A Origem da Geometria*.) Ora, o que existe para nós de verdadeiramente importante no reconhecimento da existência de conteúdos não-logicizados é o facto de eles remeterem para um estádio da vida pré-social (sendo, no fundo, de

pouca importância saber se, do ponto de vista filogenético, alguma realidade lhe deverá ser atribuída, seja sob a forma da «horda primitiva» de que falava Freud, seja sob outra forma qualquer) e de a sua logicização ser, em simultâneo, a sua entrada num domínio em que as significações se encontram socialmente constituídas e sancionadas. Assim por exemplo, a mãe, para uma criança do sexo masculino, nunca será reconhecida simplesmente como «alter-ego», nem segundo um esquema simples de emparelhamento, mas sim como alguém para quem vale o interdito do incesto; o mesmo sucederá também com a figura do pai e com a ambivalência essencial que para sempre lhe estará associada. É aquela subjectividade selvagem, instintiva e não logicizável – a que Freud chamava nos seus escritos de metapsicologia «a bola protoplásmica» – que a socialização nunca integrará totalmente na vida cultural do adulto.

Além disso, Freud obriga-nos a pensar, não apenas a relação entre actividade e passividade, como acontece com Husserl, mas também uma relação entre actividade construtiva (se quiserem, entre as manifestações de Eros, de que a constituição em sentido husserliano pode ser tida como uma variedade) e uma actividade destrutiva que tem a sua origem na pulsão de morte. Haveria mesmo, a partir daqui, toda uma outra forma de pensar a problemática da crise, de que Husserl algumas vezes se aproxima, mas que normalmente desconhece ou ignora. Em regra, Husserl pensa o fenómeno da crise a partir da subjectividade, como uma crise de sentido que se manifesta no obscurecimento do sentido das realizações intencionais constituintes. Crise significa a impossibilidade em que o sujeito se encontra, por razões históricas que seria possível determinar, de tematizar as suas próprias realizações, perdendo-se na aceitação das realidades de facto que constituem os resultados das ciências empíricas; numa espécie de *Gestell* heideggeriano, como sublinhou Marc Richir, funcionando às cegas, de acordo com normas de cientificidade cuja proveniência é muitas vezes ignorada pelos próprios cientistas, tendo perdido qualquer relação com os problemas vitais da humanidade. Tal perda, ainda segundo Husserl, poderia apenas ser ultrapassada pela reactivação do projecto transcendental, capaz de fazer regressar a subjectividade ao sentido verdadeiro das suas realizações culturais e espirituais.

3. Mais além da intersubjectividade

Abandonaremos, então, o propósito de encontrar na filosofia husserliana da intersubjectividade uma proposta inteiramente consistente de

filosofia política e de filosofia da cultura, mesmo se, como dissemos, nela podemos encontrar alguns recursos. Pensamos, todavia, que, neste entendimento teremos mais sucesso do lado da filosofia do mundo da vida. Julgamos até que o esquecimento dos contributos fundamentais de Husserl neste domínio impossibilitou que outros autores que, numa ou noutra fase do seu percurso filosófico, se reclamaram da fenomenologia, não só pudessem constituir uma filosofia política e uma filosofia da cultura consistentes, como também, perdendo-se numa deriva «existencial», não conseguissem evitar comprometer-se no apoio mais ou menos explícito a regimes de natureza totalitária. É o que tentaremos demonstrar de seguida.

Para o fazer, procederemos, nesta parte do nosso ensaio, ao estabelecimento de um paralelo entre duas reflexões de carácter político-filosófico, levadas a cabo em simultâneo, embora sem diálogo recíproco, e que têm por autores Husserl e Martin Heidegger. Curiosamente, os textos que as documentam e de que nos serviremos nesta parte do nosso ensaio permaneceram inéditos em vida dos dois filósofos: a saber, as reflexões heideggerianas sobre Ernst Jünger, que constituem agora o volume 90 da *Gesamtausgabe*, e as reflexões husserlianas que constituem toda a parte não publicada do livro da *Crise*. A leitura comparada destas páginas faz ressaltar, para além daquilo que será uma óbvia diferença na forma de fazer filosofia, uma outra diferença que diz respeito ao modo como os dois autores encaravam a sua relação com a realidade alemã contemporânea: ao passo que Heidegger, efectivamente comprometido, pelo menos numa certa fase, com o regime nacional-socialista, efectua análises em que podemos facilmente reconhecer e identificar tendências vivas do pensamento e da acção da Alemanha dos anos 30 e 40 do século passado, por vezes mesmo expressamente nomeadas, a análise husserliana tem, a uma primeira aproximação, um carácter mais abstracto. É em nome de uma certa ideia intemporal de razão, embora dotada da força que lhe confere a sua orientação teleológica própria – ideia essa que não vê realizada nem realizável nas circunstâncias em que lhe era dado escrever – que Husserl procede às suas análises. Não deixa, contudo, de estranhar que, tendo Husserl vivido pessoalmente a época de crise que decorreu da derrota da Alemanha na Grande Guerra à desagregação da República de Weimar e desta à ascensão do Terceiro Reich, qualquer referência directa aos acontecimentos políticos e culturais desse período conturbado da história alemã e europeia seja tão rara nos seus escritos.

No que diz respeito aos principais escritos heideggerianos, julgamos que só a uma leitura muito superficial podem ser desligados de qualquer intenção política e social, ou vistos, até, como politicamente neutros. Na

verdade, quase diríamos o contrário: sem uma compreensão da visão da política e da sociedade que subjaz a quase todos os textos de Heidegger, quer eles se situem no âmbito da problemática da analítica existenciária, do esquecimento do ser, da diferença ontológica, ou de temáticas afins, quer se apresentem como interpretações de autores tão diversos como Aristóteles, Leibniz ou Kant, tais textos arriscam-se a permanecer, em boa parte, incompreensíveis. (Para o caso de *Ser e Tempo*, por exemplo, leia-se tudo o que diz respeito à *Jemeinigkeit* ou à autenticidade em consonância com algumas citações de York von Wartenburg, no § 77 da obra, acerca da «função pedagógica do estado».) Certamente que o que dizemos de Heidegger se poderia também dizer de outros autores. A filosofia crítica de Kant, por exemplo – mesmo que a quiséssemos entender como uma solução para as antinomias da razão no seu uso especulativo –, seria dificilmente inteligível sem o claro propósito de natureza ético-política que a anima, expresso, entre outras, na conhecida expressão sobre o «reino dos fins». Poderíamos também mencionar o caso de Hegel, relativamente ao qual muitos dos seus comentadores entenderam que toda a sua filosofia seria uma filosofia dos efeitos da Revolução Francesa. Ora, se o caso heideggeriano parece mais complicado que o de Kant e de Hegel, tendo desencadeado várias polémicas e sendo, muitas vezes, abordado com paixão, tal ficará a dever-se, em nosso entender, ao facto de não ser evidente que a questão do sentido do ser, ou o problema da diferença ontológica, tenham, de imediato, uma ressonância política, ou possam funcionar como suporte de posições políticas determinadas – podendo até defender-se que não suportam nenhuma ou, ao invés, que suportam, indiferentemente, posições antagónicas –, mas ser a linguagem em que tais questões foram abordadas a mesma que reencontramos quando Heidegger quer justificar o seu empenhamento político efectivo nos anos do nacional-socialismo²³⁴.

²³⁴ Já se estranhou, no que diz respeito à questão da linguagem, que o termo *Dasein* possa ser utilizado para designar o ente que nós próprios somos (ou que cada um de nós é), em cujo modo de ser se inscreve uma preocupação pelo seu próprio ser e pelo sentido do ser em geral, e, posteriormente, possa servir para designar a totalidade da existência alemã. Todavia, este alargamento do âmbito de aplicação do termo não é uma novidade da linguagem heideggeriana nos anos de ascensão do nacional-socialismo. Em 1929, na Conferência «O que é a Metafísica?», Heidegger, dirigindo-se ao conjunto do corpo docente da Universidade de Freiburg, falava do «nosso *Dasein* científico», ou seja, do modo de existência de todos os que se dedicam à ciência em sentido lato. (Incluindo, por conseguinte, também os filósofos.) O que é estranho é simplesmente o facto deste alargamento de âmbito não ser cabalmente justificado.

Estas duas análises, a de Heidegger e a de Husserl, foram levadas a cabo quase em simultâneo com as de Freud sobre um idêntico conjunto de problemas, em particular na 35.^a (e última) Lição das *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*, mas também em *Mal-estar na Civilização* e *O Futuro de uma Ilusão*. Do conjunto de textos em que nos apoiaremos, nas nossas análises seguintes, tratam-se dos únicos que foram publicados em vida do respectivo autor. Não sabemos se Husserl e Heidegger os teriam conhecido. Husserl tinha alguns livros de Freud na sua biblioteca particular, mas nenhum daqueles que referimos; Heidegger, tanto quanto sabemos, não os menciona, mas também as suas referências a Freud não vão normalmente, em nosso entender, muito longe e manifestam a mesma radical incompreensão que patenteiam, também, outras interpretações feitas pelo mesmo autor. Trata-se, em todo o caso, de um diálogo que as circunstâncias, lamentavelmente, não permitiram que se pudesse efectuar, entre três dos maiores espíritos do seu tempo.

As reflexões heideggerianas em torno da obra de Ernst Jünger devem ser analisadas com precaução. Muito interessantes por diversos dos seus aspectos, seria, ao que julgamos, apressado ver nelas, como por vezes se é tentado a fazer, uma reserva do autor – não expressa publicamente – face à política e à ideologia nacional-socialistas. Não queremos, com isto, dizer que tal reserva também lá não esteja, pois em alguns casos ela é quase evidente; mas, em primeiro lugar, são talvez a Rússia soviética e os Estados Unidos, bem como os respectivos sistemas políticos e a ideologia que lhes era subjacente, os principais visados nas análises heideggerianas. Uma mesma atitude «metafísica» era, como sabemos, diagnosticada, por Heidegger, naqueles dois países, vistos como expressões diferenciadas, mas convergentes, de um mesmo frenesim de dominação técnica do planeta. Esta atitude perante a técnica moderna, que encontramos em Heidegger – sobrevalorizando, muitas vezes ingenuamente, o seu poder e a sua capacidade em orientar a evolução da ciência –, desligada, além disso, de qualquer análise sociológica concreta (pois nada é dito, nas intermináveis análises heideggerianas sobre a vontade de poder, sobre as relações efectivas de poder em qualquer um dos mencionados países) tem, muitas vezes, um efeito mais obscurecedor do que clarificador. Assim, o «comunismo», para Heidegger, é somente o lugar metafísico terminal da modernidade, de que as democracias do Ocidente constituíram tão-só o começo determinante²³⁵. Estas últimas, por vezes com

²³⁵ Heidegger, *Zu Ernst Jünger*, GA 90, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004, p. 238.

outras designações – por exemplo, «liberalismo» ou «regime parlamentar» –, constituíram, quase sempre, nos derradeiros anos da República de Weimar e nos primeiros anos do nacional-socialismo, um alvo de ataques sistemáticos por parte do pensamento político conservador na Alemanha. Uma mesma essência metafísica é denunciada por Heidegger no liberalismo e no comunismo, termos que, nos seus textos, perdem qualquer referência histórica precisa e se tornam inúteis, não só para qualquer análise política concreta, mas também para a constituição de uma filosofia política digna desse nome. É significativo que, na denúncia do liberalismo e do comunismo, o conceito de democracia (e a prática política que ele refere) desapareça no vocabulário heideggeriano. Que democracia e liberalismo não se identifiquem e que a democracia tivesse de ser conquistada, no interior do regime liberal, em parte pela força de todos aqueles que se viam excluídos da participação democrática, em parte pela generalização dos princípios do direito; e que o comunismo, na União Soviética, significasse o desaparecimento da democracia e a eliminação dos organismos que foram criados com a intenção de garantir o seu exercício sob uma nova forma e que deram o nome ao próprio regime – os soviets –, nada disto parece ser, para Heidegger, verdadeiramente importante.

Quanto a Jünger, ele foi, para Heidegger, o mais fiel discípulo de Nietzsche. A sua grandeza como escritor e como pensador consistiu no facto de ter sabido ver de que modo se manifestou a vontade de poder no mundo saído da Grande Guerra: a saber, como dominação planetária da técnica moderna e como mobilização total da sociedade para responder às injunções dessa mesma técnica. É muito interessante imaginar de que tipo seriam, certamente, os comentários heideggerianos ao conjunto de fotografias de Jünger editadas em livro sob o título de *Das Gefährliche Augenblick*. Jünger procurou captar o instante em que, parecendo dominar um produto da técnica moderna – seja um automóvel de competição, seja um avião, seja uma máquina industrial –, o homem se encontra perante uma situação de risco: dominará ele ainda a técnica que criou, ou estará já a ser dominado por ela e em perigo de sucumbir à sua dominação? (No caso do piloto de automóveis que efectua uma curva a grande velocidade, como numa das fotografias de Jünger, com duas rodas do seu carro quase levantadas do chão, quem domina e quem é dominado? Heideggerianamente, diríamos que o piloto mostra a sua perícia, não como uma qualidade própria, mas sim porque o instrumento técnico que supostamente domina requer de si mesmo essa perícia.) Há aqui, em nosso entender, uma clara sobrevalorização da importância da relação com a técnica, desprezando-se, além disso,

as condições sociais da sua produção, o que permitirá colocar no mesmo plano metafísico as sociedades industriais tecnologicamente desenvolvidas do Ocidente e a União Soviéticas dos primeiros Planos Quinquenais.

Sabemos também que a referência à civilização grega clássica ocupa um lugar de relevo no pensamento de Martin Heidegger, tal como acontece, aliás, em Husserl, embora com propósitos diferentes. Heidegger, como é facilmente constatável por quem se familiarizou com os seus textos, fala abundantemente sobre os gregos, seja a propósito da verdade, da linguagem, da *physis*, ou do *logos*. A sua interpretação dos pré-socráticos, podemos dizê-lo, fez escola, de tal forma que, no que diz respeito a este assunto, quase que se poderia falar de uma fase pré-heideggeriana e de uma fase pós-heideggeriana. Mas raramente aparece, nas suas páginas, qualquer referência explícita à polis e ao regime democrático tal como foi concebido e realizado em Atenas, no século v. a. C. A maioria das referências heideggerianas à polis tem como resultado o esvaziá-la do seu significado histórico, da radical novidade que representou relativamente a todos os tipos de regimes políticos existentes até então e dos modos da sua presença efectiva no imaginário político e social europeu; a polis significou, pela primeira vez na história da humanidade, a emergência de uma forma de governo cuja legitimidade não se baseava num direito divino, nos laços de sangue ou na tradição. Em *Introdução à Metafísica*, contudo, Heidegger define-a simplesmente assim: «A polis é o lugar histórico, o aí, no qual, a partir do qual e para o qual a história acontece.»²³⁶ Numa definição assim tão genérica, qualquer regime político poderá ser chamado uma polis, até mesmo, eventualmente, o Terceiro Reich.

Nas poucas referências que são directamente feitas à política tal como ela era concebida pelos Gregos, ela aparece, normalmente, como actividade de fundação de estados. É um dos aspectos mais salientes do seu conhecido comentário ao Segundo Estásimo da *Antígona* de Sófocles, em *Introdução à Metafísica*. A Heidegger, no seu comentário, não escapou a profunda relação que unia política e filosofia na Grécia antiga. Tanto uma como a outra, porém, não são consideradas como o resultado de uma decisão de não mais viver apenas de acordo com a tradição, mas sim segundo normas dadas a si mesma por uma razão crítica e esclarecida; política e filosofia são, para Heidegger, duas formas de arrancar ao ser o seu segredo, em resultado de uma decisão pelo saber que é apresentada em termos que têm, por vezes, um tom mais apropriado ao ambiente de preparação de uma campanha militar.

²³⁶ Cf. Heidegger, *Einführung in die Metaphysik*, trad. de Ralph Mannheim, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven and London, Yale University Press, 1980, p. 152.

Liberdade e autonomia, dois valores fundamentais da modernidade, mas que fizeram o seu aparecimento, na história ocidental, na Grécia, no século v a. C., são valores alheios a todo o universo mental heideggeriano. Qualquer alusão de Heidegger, por vaga que seja, a acontecimentos políticos na antiga Grécia parece ter por efeito transformar os agentes políticos no político decisionista, tal como foi descrito por Carl Schmitt: aquele cujas decisões têm o poder de criar a partir do nada e não necessitam de qualquer instância que as legitime²³⁷. E embora *Der Begriff des politischen* tenha sido escrito quase ao mesmo tempo que *Ser e Tempo*²³⁸ e a influência de uma obra sobre a outra tenha sido, em tais condições, impossível, tal não impede, contudo, que uma idêntica atitude perante o sentido da existência transpareça nas duas.

4. De volta a Husserl

Numerosas páginas inéditas de Husserl, agrupadas hoje sob a forma de Apêndices ao livro da *Crise*, ou mesmo as páginas que, do § 28 em diante, constituem o seguimento dos dois artigos publicados em 1936 na revista *Philosophia*, são uma violenta e decidida reacção contra o clima que gerou este *pathos* existencial. Desde pelo menos o ano de 1923, altura em que começou a redigir o primeiro dos cinco ensaios destinados à revista japonesa *Kaizo*, que Husserl, em reacção às tendências irracionalistas que ameaçavam tornar-se dominantes na filosofia alemã que se desenvolvera após o final da Grande Guerra, defendia o ideal de uma análise racional das causas da crise da cultura europeia. Uma tal análise deveria ser capaz, não só de

²³⁷ Cf. Karl Löwith, «The Occasional Decisionism of Carl Schmitt», in *Martin Heidegger. European Nihilism*, New York, Columbia University Press, 1995, p. 145. Seria necessário todo um ensaio para proceder à «desmontagem» da interpretação heideggeriana deste Segundo Estásimo da *Antígona*. Tal «desmontagem» não contestaria apenas a legitimidade das interpretações fornecidas pelo autor, mas deveria ainda, previamente, verificar a versão do texto grego que foi escolhida, bem como a tradução proposta. Nos limites de uma nota de rodapé, vejamos apenas o que acontece na interpretação do par *hypsipolis / ápolis*, no verso 370 da tragédia de Sófocles. Onde o autor grego faz o coro dizer que adquire um lugar proeminente na cidade (torna-se *hypsipolis*) quem se compromete a respeitar as normas de origem divina, mas que é dela banido quando de tais normas se afasta e pratica a injustiça, Heidegger aproveita para comentar: Sófocles afirma que todos aqueles que, na cidade, se elevam acima do que é a medida comum, pela grandeza dos seus feitos, arriscam-se a ser dela banidos em resultado da incompreensão geral. (Cf. *An Introduction to Metaphysics*, p. 152.)

²³⁸ A primeira edição desta obra é de 1927 e a segunda de 1932.

transformar em processo de renovação o que não seria, sem ela, senão um simples impulso emotivo, mas também de combater o pessimismo resultante da proclamação de um processo de decadência²³⁹. No último dos mencionados cinco ensaios – e que permaneceu inédito – Husserl refere-se ainda à necessidade de um ética social, ou seja, de uma ciência normativa universal para a humanidade que vive comunitariamente e se quer realizar como humanidade verdadeira e autêntica, uma ciência que só pode ser dirigida pela razão autónoma que se objectiva na forma da filosofia²⁴⁰.

No mesmo sentido, no § 53 da *Crise*, Husserl defende que o sentido do mundo é um resultado da vida intencional da consciência, demonstrável através da análise das suas realizações e não simplesmente algo construído ou imaginado pelo pensamento místico. Este radicalismo fenomenológico-transcendental, que resulta da *epoché*, que suspendeu toda a correlação entre um sujeito e um objecto pertencentes a um mundo já dado – tal como suspendeu, igualmente, todas as construções conceptuais saídas do que Husserl chama a «oficina dos filósofos»²⁴¹ – tem como efeito a recusa de princípio da existência de um solo de evidências que não tenha recebido em primeiro lugar da filosofia a sua legitimação. O filósofo não terá assim outro solo senão aquele que ele próprio criou pela livre actividade do pensamento, comprometido com o projecto de esclarecimento total do sentido da actividade humana.

Com a procura de um tal solo de evidências relaciona-se estreitamente a filosofia husserliana do mundo da vida. As evidências que o caracterizam – a sua intuitividade primária, que parece remeter para o campo natural-perceptivo – não se confundem com as evidências de tipo objectivo próprias do que Husserl chama as substrações lógico-teoréticas exercidas sobre o mundo da percepção imediata, as quais, por definição, não podem ser objecto de intuição. Tais substrações, que têm as suas fontes ocultas de fundamentação naquilo que é experienciado como sendo, diz Husserl, «ele mesmo», ou então de acordo com uma forma qualquer de presentificação, têm como resultado induções que só podem ter um efectivo conteúdo de verdade por referência àquelas formas primeiras da experiência²⁴². Ora as teorias do es-

²³⁹ Husserl, *Fünf Aufsätze über Erneuerung*, in *Aufsätze und Vorträge*, Hua XXVII, pp. 3 e segs.

²⁴⁰ Idem, *Ibidem*, pp. 87-88.

²⁴¹ Idem, *Krisis*, § 53, Hua VI, p. 185.

²⁴² Não abordaremos aqui a questão de saber se tais substrações não se encontrarão sempre já de tal modo imbricadas no mundo da vida que qualquer percepção dele as inclui também no seu próprio campo. O mundo da vida adquiriria, assim, um carácter histórico

tado, as construções jurídicas, os sistemas políticos concretos (não falando já do domínio em que se efectua a competição entre os partidos e se renovam as instâncias do poder), devem ser considerados como outras tantas substruções de índole cultural operadas no mundo da vida. Estas últimas substruções não afectarão, certamente, a sua tipologia essencial invariável²⁴³ do mesmo modo que o fazem outras que têm origem, ou no pensamento lógico-matemático, ou nas ciências matemáticas da natureza, pois a totalidade do ente não se encontra repartido da mesma forma nestas últimas e naquelas. Tão-pouco naquelas (ou seja, nas substruções jurídicas ou políticas) o mais geral dos temas científicos que Husserl menciona no § 66 da *Crise*: que o universo é um universo de coisas, tem o mesmo significado. Resta, contudo, que nenhuma teoria da essência humana, dos fins e das obras da humanidade²⁴⁴, se encontrará de modo originário em tais substruções. Pelo contrário, uma tal teoria é sempre aquilo que essas substruções supõem já nas suas realizações efectivas.

Ora, que aquele *pathos* existencial, que referimos, ausente dos escritos husserlianos, seja pura e simplesmente uma substrução no mundo da vida, mas desprovida de qualquer verdade indutiva – ela nada dá a ver, uma vez que é o mero resultado da sua própria proclamação, sendo, por isso, essencial que não se dê a ver a si mesma naquilo que é – eis o que, para nós, transparece da leitura das obras de Schmitt ou de Martin Heidegger. Em ambos, o apelo a uma decisão esconde o facto de nada haver para decidir. Uma decisão autêntica implica uma multiplicidade de actores sociais conscientes e dotados de iniciativa, confrontados com uma situação contingente e inédita. Ao invés, todas as pretensas decisões dos chefes, dos dirigentes ou do partido deverão apresentar-se como expressão da vontade da raça, tal como no marxismo soviético se apresentavam como resultado de um suposto conhecimento científico do sentido da história. A célebre definição de soberano, na 1.^a edição da *Politische Theologie* de Carl Schmitt, comprova o que acabámos de dizer: como se sabe, para Schmitt, o soberano não é apenas aquele que decide num estado de excepção, é também o que decide sobre que situação é um estado de excepção²⁴⁵. O verbo decidir transforma-se

que tudo aquilo que acima dizemos dele lhe parece recusar. A questão merece ser desenvolvida, mas não é aqui o lugar para o fazer. Sobre este assunto, cf. Jesus Díaz Álvarez, *Husserl y la Historia. Hacia la Función Práctica de la Fenomenología*, p. 246.

²⁴³ Husserl, *Krisis*, § 66, Hua VI, p. 229.

²⁴⁴ Idem, *Ibidem*, Anexo XVII, p. 460.

²⁴⁵ Cf. Carl Schmitt, *Politische Theologie*, trad. de Jean-Louis Schlegel, *Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1984, p. 17.

aqui, sem que vejamos para tal qualquer justificação, em verbo intransitivo. Uma mesma intransitividade, aliás, caracterizará a decisão na «analítica existenciária» de *Ser e Tempo*. Ficamos apenas com a proclamação da decisão, da prontidão para ela e a da sua mesma inevitabilidade.

Chamaremos, de agora em diante, «existencial» a uma concepção da política que procura pensar o que lhe é próprio a partir de categorias e de procedimentos que têm o seu lugar numa compreensão da natureza da existência individual e das relações intersubjectivas; por outras palavras, que transporta tudo o que se refere ao domínio do *oikos* (a esfera privada) ou da ágora (o público-privado), para o da *ekklesia* (o espaço público) e que, por um efeito perverso de retorno, provoca a invasão por este último dos outros dois. Assim, para a política existencial tudo é político, incluindo a afirmação que defende que nem tudo o é. Ora, toda esta concepção existencial da política se constrói na incompreensão da natureza do mundo da vida, da quase impossibilidade em demonstrar a existência de uma passagem contínua da evidência fenomenológica deste último para as substruções teóricas que nele procuram a sua legitimidade; toda a concepção existencial da política é acompanhada por uma estratégia consciente e deliberada para esconder o radical relativismo que é próprio dela, ao exhibir-se a si mesma sob a forma de um regresso ao fundamental. Mais precisamente, e este é o ponto central da nossa argumentação: uma concepção existencial da política tem de apresentar como constituindo uma «revelação» definitiva do sentido do mundo aquilo que é o modo particular de ela se abrir ao mundo, e de ocultar o facto essencial de que esse seu modo particular de abertura se faz sobre o pano de fundo de uma outra, mas essa sim permanente, abertura, que constitui o modo de ser específico do *homo sapiens* e que nenhuma substrução poderá fechar em definitivo. Este ocultamento torna qualquer forma de política existencial em adversária decidida da democracia, assim como todo o pensamento democrático só poderá ser um adversário decidido da política existencial sob qualquer uma das suas formas. Atentemos na seguinte passagem de *Ser e Tempo*:

«Se o *Dasein* apenas se torna efectivamente “autêntico” na existência, então, a sua “factualidade” constitui-se justamente no projectar-se decidido num poder-ser que foi objecto de escolha. O autenticamente “de facto” acontecido, porém, é, então, a possibilidade existencial na qual se determinam a fortuna individual, o destino colectivo e a história mundial. Porque a existência, em cada caso, é apenas lançada enquanto fáctica, a História abrirá a força silenciosa do possível

tanto mais penetrantemente quanto mais simples e concreto se compreende e “apenas” se apresenta o já-sido-no-mundo a partir da sua possibilidade.»²⁴⁶

Esta passagem, à qual se poderiam acrescentar muitas outras no mesmo sentido, corresponde ao que, do ponto de vista de uma teoria da origem do estado, encontramos na obra de Carl Schmitt. Desvalorizando, tal como Heidegger, o facto das múltiplas e variadas associações e empreendimentos em que se encontra envolvido qualquer ser humano concreto – ou seja, todo aquele domínio do que Hegel chamara a sociedade civil –, politizando o social e privando-o da sua autonomia, Schmitt defende que a decisão de um povo em se organizar em estado é, ao mesmo tempo, uma decisão sobre a sua vontade de existir enquanto tal; nela joga-se a radical diferença entre o ser e o não-ser. Aquela desvalorização, contudo, não significa uma opção pelo formalismo, no sentido em que este termo pode ser aplicado a certas teorias jurídicas enformadas pelo neokantismo, de que a de Hans Kelsen constitui um exemplo. A «decisão», no sentido de Schmitt, deveria evitar, aqui, qualquer tipo de formalismo que, na perspectiva do autor, se reduz sempre a uma mera constatação do valor jurídico dos interesses, tal como esse valor é reconhecido pela consciência jurídica dos cidadãos; o contrário do decisionismo, por conseguinte²⁴⁷.

É de algum modo tentador interpretar esta decisão, tal como Schmitt a descreve, a partir do que Freud diz acerca da pulsão de morte, em que um acesso de raiva destrutiva (traduzida na distinção entre amigo e inimigo, que constitui para Schmitt, com se sabe, a essência do «político») é, ao mesmo

²⁴⁶ Heidegger, SZ, § 76, p. 394.

²⁴⁷ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 34. Pela mesma altura, dois representantes da fenomenologia jurídica, Adolph Reinach (falecido em 1917 na Grande Guerra) e Gerhard Husserl, procuravam também, embora com intenções diferentes, ultrapassar o formalismo da teoria pura do direito de Kelsen. Servindo-se da noção husserliana de intuição categorial, os dois autores procuravam uma fundamentação rigorosa dos conceitos jurídicos num acesso à «coisa mesma» a que tais conceitos se referiam. Assim, por exemplo, uma noção como a de «contrato» receberia o seu valor *a priori*, não de uma generalização das regras comuns a todos os contratos efectivamente realizados, nem de uma prescrição de carácter normativo sobre as regras a estabelecer em cada contrato particular, mas sim do conhecimento directo da essência do contrato. Acerca deste assunto, cf. Giuliana Stella, *I Giuristi di Husserl*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1990, pp. 26-27; relativamente às diferenças entre Reinach e Gerhard Husserl quanto ao papel respectivo da intuição e da abstracção a partir da experiência, cf. Stella, *op. cit.*, pp. 34 e segs.

tempo, acompanhado do prazer narcísico mais intenso²⁴⁸. Ora, se, por um lado, podemos admitir que o objecto investido pela raiva destrutiva pode ser historicamente variável – assumindo, aliás, conforme os casos, a forma de inimigo interno ou de inimigo externo, ou dos dois simultaneamente –, a simples possibilidade do seu desencadeamento é algo que nos deverá preocupar. No caso da Alemanha de Weimar poderíamos sempre recorrer a factores propiciatórios como a inflação, o desemprego, o ressentimento deixado pelas perdas territoriais em consequência do Tratado de Versalhes, e a factos da mesma ordem. Mas, o mais importante é sabermos as razões pelas quais a democracia não apareceu, a milhões de alemães, como uma solução para estes graves problemas. Por outras palavras, que é que nos processos de legitimação da democracia, enquanto forma particular de exercício do poder, não parecia dar satisfação às profundas insatisfações que se exprimiam como consequência dos factores que mencionámos mais acima?

Husserl, nas suas análises do comportamento irracional e das tendências irracionais da filosofia do seu tempo, menosprezou a dimensão para a qual apontam as nossas análises e que os escritos de Freud tão bem souberam evidenciar. Este último nota²⁴⁹ a satisfação que um plebeu do tempo do Império Romano, atormentado pelas dívidas e ameaçado com o serviço militar, sentia ao considerar-se uma parte do poder de Roma sobre os povos conquistados. O prazer narcísico, resultante do processo de identificação com as classes superiores do império, compensava as suas frustrações de simples plebeu. A libido, tanto individual como colectiva, segue o caminho das necessidades narcísicas e liga-se aos objectos que asseguram a satisfação dessas necessidades²⁵⁰; em tempos de crise, sobretudo, qualquer programa de renovação deverá saber reconhecê-lo. Ora, em consequência daquele menosprezo, Husserl apenas parece ter a oferecer à crise filosófica do seu tempo a proposta de uma reactivação do telos problemático do filosofar e da humanidade europeia nele fundada.

Se a posição de Heidegger, bem como a de Schmitt, nos parece por vezes a de uma decisão em busca do seu próprio conteúdo, tal conteúdo, porém, não lhe tardará a ser dado. Não é, contudo, a filosofia ou a teoria política «existencial» que o fornecem; quer dizer, a instância que gera uma filosofia ou uma política da decisão – a ferida narcísica, mesmo que se trate somente

²⁴⁸ Freud, *Unbehagen in der Kultur*, trad. franc., *Malaise dans la Civilisation*, Paris, PUF, 1971, p. 77.

²⁴⁹ Idem, *Die Zukunft einer Illusion*, trad. bras., *O Futuro de uma Ilusão*, in *Obras Psicológicas Completas*, vol. XXI, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1996, p. 23.

²⁵⁰ Idem, *Ibidem*, p. 32.

do «narcisismo das pequenas diferenças», de que falava Freud em *O Mal-estar na Civilização* – revela-se incapaz de, ao mesmo tempo, gerar o motivo da decisão. As variadas referências de Heidegger à teoria aristotélica da *phronesis* não conseguem esconder este facto²⁵¹. O pensamento ético e político de Aristóteles banhava-se na experiência política e social da polis; Péricles não é o político de uma situação de excepção, mas sim o modelo do *phronimos*; as suas decisões nada têm de excepcional e o que parece espantar mais Aristóteles é o facto de não terem sido tomadas por mais ninguém; a decisão certa no momento certo para agir – o *kairos* – está ao alcance de qualquer homem, uma vez que não releva de uma ciência particular, desde que esse homem não se deixe arrastar pelas suas paixões. No contraste implacável a que procede Tucídides, na sua *História da Guerra do Peloponeso*, entre Péricles e Alcibiades, verificamos facilmente que o segundo não é menos inteligente do que o primeiro, nem a situação que tinha de enfrentar substancialmente mais difícil; pelo contrário, ela tornou-se mais difícil em resultado das más decisões de Alcibiades.

Seria, também, interessante perceber as razões por que atitudes como as que reconhecemos em Schmitt e Heidegger normalmente se transformam, pelo menos durante algum tempo, como foi o caso dos nossos dois autores, em apoio decidido a programas e regimes políticos de extrema-direita. Porventura algumas delas não serão difíceis de descortinar. Em primeiro lugar, o facto de «povo» ser, muitas vezes, não apenas uma totalidade indiferenciada, abstraída de qualquer contexto sócio-histórico efectivo, mas também uma expressão de conteúdos rácicos evidentes; em segundo lugar, o facto de esse «povo» ser apenas uma espécie de caixa-de-ressonância das vozes dos chefes ou dos guias, os únicos dotados de um saber sobre a natureza ou essência do povo e sobre o destino que ele é chamado a realizar. Em nossa opinião, esta referência à raça não é um fenómeno accidental; tão-pouco é necessário que

²⁵¹ Sobre a importância da *Ética a Nicómaco*, de Aristóteles, para a compreensão do pensamento político de Heidegger, cf. Michael E. Zimmerman, *The Eclipse of the Self*, Athens – London, Ohio University Press, 1986, pp. 175 e segs. O autor mostra, correctamente, o papel central de Aristóteles na formação do pensamento heideggeriano, ficando clara, por exemplo, a filiação do conceito de autenticidade no conceito de vida boa, ou do conceito de decisão no conceito de sabedoria prática (*phronesis*). Todavia, o esforço em fornecer uma explicação aceitável para o comprometimento político de Heidegger nos anos do nacional-socialismo, leva Zimmerman a comparar o incomparável; assim, por exemplo, na p. 178, afirma que Heidegger julgava que o povo alemão, para se libertar do individualismo e do instinto de rebanho, deveria seguir um chefe forte tal como um jovem deve procurar a direcção das suas acções nos conselhos de um adulto sensato. Tais ingenuidades, todavia, não diminuem, em nossa opinião, os muitos méritos desta interessante obra.

ela venha acompanhada de declarações de apoio expresso a políticas raciais efectivas, como foi o caso do extermínio dos judeus durante o Terceiro Reich. No que se refere a Heidegger, pelo menos, não conhecemos declarações explícitas nesse sentido. A interpretação do termo «raça» em termos exclusivamente biológicos é, inclusive, decididamente recusada por Heidegger nos seus textos sobre Jünger e condenada como sendo uma outra manifestação do subjectivismo moderno. (Posta, aliás, a par da *Sinnggebung* husserliana, o que não deixa de se revestir de alguma comicidade.) Tal não é, porém, o essencial. Raça tem aqui uma tripla acepção: é simultaneamente a referência a uma origem (ao enraizamento num solo), a uma continuidade trans-histórica e à peculiaridade de um carácter²⁵². Neste sentido, a referência à raça desempenha no pensamento de Heidegger (assim como no de muitos outros, pela mesma altura) um papel indispensável, uma vez que só a raça – ou o que, com mais frequência, aparece nomeado em seu lugar do ponto de vista lexical, mas não do ponto de vista semântico – pode vir a ocupar o lugar deixado vazio por outras formas de legitimação do poder.

Mais uma vez, parece-nos que a teoria husserliana do mundo da vida impede esta deriva pela raça, ou pelo povo como entidade supra-histórica, ou ainda pelo partido único como incarnação do conjunto dos interesses da sociedade. A teoria do mundo da vida não nega, obviamente, a realidade da raça, do povo ou do partido, mas impede que os pensemos como entidades substancializadas, que nenhum conflito ou nenhuma dissensão viria cindir. (A substancialização destas entidades produz fatalmente uma teoria do inimigo, visto sempre como ameaça do exterior ou como traidor no interior.) Sendo o mundo da vida, como já explicámos, o mundo que subjaz ao mundo «objectivo» de que parte a ciência com as suas substrações, uma radical indeterminação²⁵³ terá de afectar necessariamente a relação que estabelecemos com ele; a verdade indutiva destas substrações não tem o carácter de consequência retiradas *more geometrico* de princípios, mas sim de respostas contingentes e falíveis a perguntas que deverão ser sempre retomadas; porém, nesta retomada constante das mesmas perguntas, não se tratará daquilo a que Freud chamava a «compulsão de repetição», alargada agora ao nível de categoria explicativa da relação histórica da humanidade com o seu passado, mas justamente do inverso: de contrariar, na medida em que tal é humanamente possível, o privilégio dessa compulsão, inventando

²⁵² Henri Meschonnic, *Le Langage Heidegger*, Paris, PUF, 1990, p. 126.

²⁵³ Sobre o sentido que damos aqui à noção de indeterminação, cf. Claude Lefort, «Hannah Arendt et la question du politique», in *Essais sur le Politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 64-78, p. 71.

constantemente novas respostas. Ora o sistema político em que o reconhecimento da indeterminação, favorecendo a possibilidade de novas respostas, vem ocupar o lugar deixado vazio pelas legitimações de ordem substancial chama-se, desde a antiga Grécia, democracia.

Muitas vezes é apenas em personalidades de segundo plano do ponto de vista intelectual ou filosófico que encontramos uma expressão mais clara da *Grundstimmung* política que se exprime nas obras, sem dúvida teoricamente de uma outra consistência, jurídica ou filosófica, de Carl Schmitt ou Martin Heidegger. Assim, por exemplo, numa obra do nacional-socialista Ernst Krieck, podemos ler:

«Salienta-se [...] o sangue contra a razão formal, a raça contra o esforço racional finalizado, a honra contra o lucro, a vinculação contra a “liberdade” do chamado arbítrio, a totalidade orgânica contra a dissolução individualista, o espírito guerreiro contra a segurança burguesa, a política contra o primado da economia, o estado contra a sociedade, o povo contra o homem singular e a massa.»²⁵⁴

O que em Krieck é designado por razão formal poder-se-ia chamar também, com maior propriedade, razão democrática; mas para que esta razão democrática se possa assim expor à crítica das teorias de pendor totalitário, deverá ter renunciado a interrogar-se sobre os processos da sua autolegitimação, ou tê-los reduzido à afirmação da supremacia da vontade maioritária expressa pelo sufrágio universal, quando não, apenas, à sua mera representação parlamentar. Também Carl Schmitt, com uma franqueza de que não encontramos exemplo em nenhum escrito heideggeriano, fornece algumas pistas interessantes para a compreensão da natureza do seu pensamento antidemocrático; nomeadamente, quando discute, na sua *Politische Theologie*, de 1922, a filiação das ideias jurídicas de Kelsen no movimento neokantiano. Uma teoria do conhecimento de tipo neokantiano – defende Schmitt – supõe uma concepção do mundo que apenas pode conduzir a um pensamento político democrático. Apoiada no estudo das ciências da natureza, e conduzindo a uma identidade entre legalidade natural e legalidade normativa, tal posição gnosiológica funda-se numa rejeição do arbitrário e do estado de exceção, cuja ideia tenta erradicar do domínio do espírito humano²⁵⁵.

²⁵⁴ Ernst Krieck, cit. in Herbert Marcuse, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in *Schriften* 3, Frankfurt am Main, Shurkamp, 1979, pp. 7-44, p. 7.

²⁵⁵ Carl Schmitt, *op. cit.*, p. 50.

Uma análise do § 27 de *Ser e Tempo*, dedicado a uma interpretação ontológico-existencial do que Heidegger denomina «das Man» ajudar-nos-á a compreender melhor o que foi dito. José Gaos, na sua tradução de *Ser e Tempo* para castelhano traduziu, como se sabe, este termo por «la gente» e o seu equivalente português, «a gente», parece-nos uma solução satisfatória. O termo pode ter dois significados que não inteiramente coincidentes, consoante seja ortografado com maiúscula ou com minúscula iniciais. No primeiro caso, a que faz referência o título do § 27, diz respeito à estrutura de conjunto da vida inautêntica, ao anonimato que rouba ao *Dasein* o seu poder-ser mais próprio; no segundo caso, refere-se ao modo de realização factual desse mesmo anonimato, ou seja, àquilo que, em cada caso, se diz, se sente, ou se pensa, sobre um qualquer assunto, seja ele importante ou insignificante. (Do ponto de vista gramatical, o seu mais exacto equivalente em português e provavelmente também em castelhano é o pronome pessoal reflexo «se».) O que quase salta à vista, em todo este § 27, é a relativa pobreza em conteúdo descritivo, sobretudo quando se trata da análise da queda do *Dasein* na famosa *Durchschnittlichkeit*, um termo que talvez se possa traduzir pela expressão portuguesa «quotidianidade mediana».

Aliás, já o facto de a inautenticidade de «das Man» se articular segundo três dimensões – o distanciamento, a quotidianidade mediana e o nivelamento – é de molde a suscitar as maiores suspeitas quanto ao valor destas análises, que ainda se reclamam da aplicação do método fenomenológico. Nos anos 20 e 30 do século passado, Heidegger tinha uma especial preferência pela triplicidade, que, por vezes, mais não parece do que constituir um esquema arbitrário imposto à compreensão de problemáticas diversas: em *Ser e Tempo*, três são também os existenciais, como sabemos, tal como três serão as modalidades do acto de fundar, de acordo com *Vom Wesen des Grundes*. E *Vom Wesen der Wahrheit*, na sua análise da liberdade como essência da verdade, desdobra-se numa rede conceptual que se compõe de três momentos fundamentais: a Ek-sistência, a In-sistência e a Errância. E os exemplos poderiam multiplicar-se.

Se compararmos com as análises da quotidianidade em Marx, em Simmel, em Weber ou, num horizonte cultural que nos é mais próximo, em Ortega y Gasset, tudo o que Heidegger diz parece, muitas vezes, fraco e trivial, excepto, obviamente, na linguagem *vornehmlich*, para nos servirmos de um adjectivo que aparece no título de um conhecido opúsculo de Kant. Mas a linguagem, aqui, como veremos, é inseparável da própria coisa. E a «coisa», ou seja, aquilo que está em causa, é a proclamação de uma distinção qualitativa entre dois modos antagónicos de ser – o autêntico e o inautêntico –,

à qual, só não deveremos reconhecer um carácter directamente social ou um carácter directamente político porque ela parece fundar todas as possíveis distinções sociais, bem como, também, a possibilidade de todas as opções políticas. A origem de uma tal distinção permanecerá para sempre enigmática para qualquer leitor de *Ser e Tempo*. Excepto, obviamente, se se quiser pensar, como nós próprios tendemos a fazê-lo, que ela não tem outra origem senão a decisão expressa de a proclamar como real e de orientar toda a existência em função dessa proclamação²⁵⁶. Por este motivo, não nos parecem satisfatórias as tentativas de filiar a autenticidade de *Ser e Tempo* na *euzein* – a «vida boa» – da Ética a Nicómaco, onde o elemento da decisão nos parece encontrar-se ausente²⁵⁷.

Arbitrária nos parece ter sido, por isso, da parte de Heidegger, a passagem da categoria da autenticidade, do plano da descrição da relação entre o *Dasein* e o seu poder-ser, para o plano de categoria social-histórica. Um povo, segundo Heidegger, assumirá o seu poder ser com o mesmo carácter de resolução que um indivíduo; fá-lo-á na mais extrema singularização, como a Alemanha hitleriana ao abandonar a Sociedade das Nações, e enfrentando a «dureza do destino» (ou seja, o isolamento internacional e a guerra), tal como cada *Dasein* se dispõe perante o seu ser-para-a-morte. Há alguns anos era frequente, entre os intérpretes do pensamento heideggeriano, classificar de superficial ou de apressada a tentativa de proceder a aproximações como as que acabámos de fazer. De tais vícios foi acusado, injustamente quanto a nós, o livro muito apreciável de Karl Löwith intitulado *Heidegger. Denker im dürftiger Zeit*. Pensamos que uma análise rigorosa do pensamento conservador nos últimos anos da República de Weimar não deixará margem para grandes dúvidas quanto à pertinência destas aproximações. Há, sobretudo, que estar atento à linguagem em que tal pensamento se exprime. Assim, um texto não deixará de ter um conteúdo racial só porque não se refere aos judeus. Basta que lá apareça, por exemplo, a palavra comerciante (*Kaufmann*) para que todos os que o liam naqueles anos soubessem de quem efectivamente o autor estava a falar. Nos anos 30 do século passado, quem escutava Heidegger, nas suas lições, denunciando a maneira de pensar *kaufmännich* (própria de comerciantes), como em *Introdução à Metafísica*, sabia

²⁵⁶ Não queremos com isto dizer que seja impossível encontrar-lhe raízes histórico-filosóficas. Uma certa leitura de Kierkegaard ou de Nietzsche (sobretudo do segundo) poderá explicar a posição heideggeriana.

²⁵⁷ Esta tentativa foi levada a cabo, como já assinalámos, por Michael E. Zimmerman, *op. cit.*, pp. 176 e segs., nas suas análises do conceito de autenticidade.

com certeza, a quem ele se referia. (O mesmo se poderia dizer da utilização do substantivo *Wechsler* e o que por tal entenderia um alemão que o escutasse nos anos 30 do século passado.)²⁵⁸

É *kaufmännich*, para Heidegger, toda a maneira e pensar que vê nas relações entre os homens, nomeadamente nas relações de poder e nos princípios que as legitimam, o efeito do mesmo tipo de transparência que se verifica nas transacções comerciais. Que haja, contudo, uma essencial falta de transparência nos princípios instituintes das relações de poder é algo que um pensamento político democrático não pode ignorar, sob pena de se expor às críticas do pensamento conservador e antidemocrático. No século XVIII, Rousseau colocava esta questão com toda a clareza, perguntando: se os homens nascem livres e iguais, porque é que alguns se deixam governar por outros? Kant fazia uma pergunta, não de todo idêntica, mas que podemos considerar semelhante em função dos nossos propósitos: se o homem se pode deslocar para qualquer parte da Terra, por que razão existem estados e fronteiras entre os estados? Não é sequer necessário recorrer ao famoso mito freudiano do assassinato do pai (ao qual se deveria prestar mais atenção, segundo pensamos) para perceber que há aqui um problema. Freud, no fundo, perguntava por que motivo uma sociedade de irmãos, ou seja, de iguais, não se pode instituir senão colocando-se imaginariamente sob a égide de uma autoridade que não emana directamente deles próprios, simbolicamente representada pela figura paternal. Em última análise, se recusarmos a tese da superioridade da raça ou do conhecimento antecipado do sentido da história humana, uma resposta a questões como esta terá sempre, inevitavelmente, um carácter tautológico; preferimos a democracia (os que a preferem, naturalmente, como é o nosso caso) a qualquer outro sistema precisamente por ela ser a democracia. Mas no reconhecimento desta tautologia não caímos num círculo vicioso: a democracia é o único regime a poder reconhecer o carácter tautológico das legitimações em última instância, bem como o único a permitir que as formas em que ele próprio se concretiza possam ser postas em causa. Ela é o único sistema a herdar o espírito que Husserl reconhecia na humanidade grega.

Uma última nota, em relação a Heidegger. A questão, no que a este autor diz respeito, não é, para nós, só a de saber até que ponto se teria

²⁵⁸ Ou seja, o racial não é, para Heidegger, uma determinação biológica (como o pensaram os nazis, que, para Heidegger, não sabiam pensar), mas sim uma determinação espiritual e histórico-cultural. Não se trata somente de afastar os judeus como povo (aliás, um povo sem domicílio e, por isso, sem heroísmo, incapaz de pensar a partir da mitologia da terra e do sangue), mas sim o judeu que existe em cada um de nós.

equivocado ao admitir, em 1933, que o regime nacional-socialista seria o mais apropriado para resolver os problemas colocados pelo desenvolvimento da técnica, através do ressurgimento espiritual da Alemanha. A primeira questão é a de saber se a caracterização da técnica como uma espécie de *primum mobile* da história universal é ou não sustentável; da resposta a ela depende a decisão sobre a correcção ou incorrecção da equiparação dos Estados Unidos à União Soviética. Mas a ela liga-se inevitavelmente uma outra; pois se concedermos a Heidegger tudo o que diz sobre a técnica, fica ainda por resolver o significado do mencionado ressurgimento espiritual de um povo. Até mesmo as confissões posteriores de desencanto com o rumo efectivo do regime – independentemente de tudo o que possam conter de ingenuidade tais afirmações – são feitas em termos questionáveis. Dir-nos-á alguma coisa sobre a natureza do nacional-socialismo a sua classificação como apenas mais uma forma do «subjectivismo moderno» e, por conseguinte, da vontade de poder? Ser-nos-á de algum auxílio a conhecida afirmação de que os nacional-socialistas não foram suficientemente radicais na crítica a esse subjectivismo? Terão sido os campos de extermínio e todas as outras manifestações do poder totalitário, apenas uma expressão dessa falta de radicalismo?

Os Intelectuais e a História: a Propósito da Polémica entre Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty

Começaremos por lembrar algumas coisas que julgamos serem evidentes, mas, também, talvez, menos agradáveis. Ninguém defenderá que é apenas, ou sequer principalmente, o valor intrínseco da obra realizada que motiva que alguém seja considerado um «intelectual». Pensemos, um pouco ao acaso, em nomes de criadores próximos, de um ponto de vista geracional, de Simone de Beauvoir. Por exemplo, Kurt Gödel, no campo das matemáticas, Rudolf Carnap, na Filosofia, ou Bela Bartok, na música. Ninguém, ao que supomos, os designará como intelectuais, embora o valor das respectivas obras, no seu domínio específico, seja, provavelmente, muito superior ao da obra de Simone de Beauvoir. A eles, contudo, parece faltar tudo aquilo que, normalmente, se reconhece num intelectual: seja a vontade em emitir uma opinião sobre os acontecimentos políticos do seu tempo, seja uma certa arrogância que permite falar de quase tudo, mesmo (ou talvez até principalmente) daquilo de que se não é reconhecidamente especialista, seja, em terceiro lugar, um pretensão saber acerca do significado profundo dos acontecimentos históricos e do seu desenvolvimento futuro.

Uma comparação com Sócrates poderá ser-nos de algum auxílio para compreendermos os contornos da moderna figura do intelectual, que Simone de Beauvoir, no século xx, tão bem representou. Se encontramos no filósofo grego aquela mesma vontade de intervenção nas questões de política (um traço que os diálogos platónicos da última fase, aliás, tendem a ocultar), encontramos nele, pelo contrário, o desprezo pelos que julgam tudo saber sem reconhecerem os limites da sua própria ignorância. Já quanto ao aspecto que mencionámos em terceiro lugar, trata-se de um assunto que não faria sentido, nem para Sócrates, nem para nenhum grego da época clássica: parecer-lhes-ia absurda a ideia moderna de que a história tem uma direcção que conhecemos antecipadamente e de que o que acontece no presente se pode justificar em nome de uma marcha quase fatal em direcção a um futuro mais auspicioso. Mas se, ainda assim, quisermos definir o intelectual como alguém que detém um saber que supera a sua área estrita de especialização e se predispõe a intervir nos assuntos públicos, esta definição, numa sociedade democrática e capaz de dispensar a todos um nível mínimo de educação e de cultura, deveria convir, hoje como no tempo de Sócrates, a todos os cidadãos e não apenas a alguns.

Curiosamente, não é sem algum desconforto que atribuímos a Merleau-Ponty a designação de intelectual. Preferimos, sem dúvida, a de filósofo. No entanto, este filósofo francês não foi menos interventivo do que Simone de Beauvoir, ou mesmo do que Sartre; quer no tempo da ocupação alemã, durante a 2.^a Guerra Mundial, quer posteriormente, não sentiu menos do que eles a necessidade de uma intervenção cívica. Mas associamos à sua figura um nível de profundidade reflexiva a que o intelectual não se encontra habitualmente associado.

Se pensarmos no contexto cultural e político em que teve lugar a polémica de que iremos falar, reconheceremos que a figura do intelectual, à época – mais precisamente, em França, em meados dos anos 50 do século passado –, adquirira alguns contornos muito particulares. O intelectual situava-se, normalmente, à esquerda, de um ponto de vista político; e era, muitas vezes, aquilo que se designará pela expressão *compagnon de route* do Partido Comunista Francês e apoiante, mesmo se com reservas, da política externa da União Soviética. *Mutatis mutandis*, o que se pudesse dizer da atitude de Simone de Beauvoir e *a fortiori* da de Sartre para com os comunistas valeria também para outros, por exemplo, para Martin Heidegger, na relação com o regime nacional-socialista. Em 1952, Sartre vê Estaline quase com os mesmos olhos com que Heidegger via Adolfo Hitler em 1933²⁵⁹. Heidegger dizia, a propósito do referendo da Prússia, de 1934, que Hitler não perguntava ao povo alemão qual era a sua vontade, mas lhe dava a oportunidade de, votando sim, estar à altura do seu destino histórico. A atitude de Sartre e de Simone de Beauvoir para com o Partido Comunista Francês inspira-se num mesmo pseudo-radicalismo: como dirá Merleau-Ponty, para Sartre, a actividade do partido cria o proletariado, enquanto classe, como que a partir do nada (tal como, para Heidegger, as decisões do *Führer* faziam existir o povo alemão) e, por isso, não só toda a obediência lhe era devida, como toda a divergência era já uma traição²⁶⁰.

²⁵⁹ Uma comparação entre a atitude de Martin Heidegger para com o nacional-socialismo e a de certos intelectuais politicamente situados à esquerda para com o regime estalinista foi, em tempos, para o caso particular do filósofo marxista húngaro Georgy Lukacs, tentada por Lucien Goldmann, in *Lukacs et Heidegger*, Paris, Denoël / Gonthier, 1973. É claro, em todo o caso, que o comprometimento político de Lukacs e o de Sartre não são comparáveis; o primeiro foi ministro de uma efémera república soviética húngara, era militante do Partido Comunista Húngaro e passou largos anos exilado na ex-URSS, no tempo de Estaline.

²⁶⁰ Maurice Merleau-Ponty, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, p. 149.

A expressão *compagnon de route* sintetiza quase tudo o que de mais lamentável e, por vezes, mesmo de ridículo se encontrou associado à figura do intelectual, ao longo do século xx. Quando dizemos lamentável é porque o intelectual é, frequentemente, alguém que combina, com habilidade, o apoio discreto e a recusa de um compromisso efectivo, desculpando-se com uma pretensa falta de jeito para a acção, um domínio que estaria reservado a alguns «especialistas». Mas se falamos também no ridículo, é pela não menos frequente pretensão do intelectual em legitimar os acontecimentos em nome de um saber superior ao dos homens do seu tempo, saber esse que, muitas vezes, não é mais do que uma forma envergonhada de lisonja dos poderes instituídos e de aceitação do facto consumado. (Aceitação de um real pretensamente racional, para falar como Hegel e cuja racionalidade está, justamente, no facto de o intelectual o aceitar). Uma parte da esquerda intelectual francesa (Sartre e Simone de Beauvoir incluídos) demonstrá-lo-á ainda, alguns anos depois desta polémica, com a sua atitude perante a guerra da Argélia e o incondicional apoio à Frente de Libertação Nacional. Esta última, largamente apoiada pelos intelectuais parisienses, dedicava-se, nos intervalos da luta contra o exército francês, ao extermínio dos seus rivais do Movimento Nacional Argelino. Fê-lo, aliás, com a eficácia que é conhecida, sem que tal parecesse incomodar demasiado aqueles intelectuais. Para o *compagnon de route* vale a seguinte afirmação de Merleau-Ponty: o comunismo ou a revolução, independentemente das suas peripécias ou das suas misérias, são uma «atitude humana com a qual se simpatiza»²⁶¹.

Será sempre difícil explicar como foi possível aos intelectuais, no século xx, aliar uma atitude supostamente crítica para com a realidade que lhes era próxima, e a glorificação do poder e da força, desde que eles se encontrassem suficientemente longe. Esta atitude dúplice poderá parecer hoje já um pouco ultrapassada, numa época em que perderam grande parte do seu atractivo a China de Mao Tsé-Tung, a Cuba de Fidel Castro, ou até, para outros gostos, o Chile do general Pinochet. Mas, na indigência cultural generalizada que caracteriza os nossos dias, que transformou numa espécie de *maîtres-à-penser* nomes como Friedrich von Hayek ou Francis Fukuyama, uma atitude parece manter-se: a pretensão do intelectual em possuir um saber que legitimaria a sua ambição em se tornar, como Platão em Siracusa, o «conselheiro do príncipe»²⁶².

²⁶¹ Idem, *Ibidem*, p. 197 (nota 2 da p. 196).

²⁶² Cf. Platão, *Carta VII*, especialmente 325 a - 326 b. O final da passagem que acabamos de citar é particularmente interessante. Platão considera que só uma graça divina poderá fazer com que a filosofia venha a ser praticada por aqueles que detêm o poder nos

Tudo isto nos introduz nas circunstâncias da polémica entre Simone de Beauvoir e Maurice Merleau-Ponty, desencadeada pela reacção da primeira às observações do segundo a um conjunto de três artigos publicados por Sartre, na revista *Les Temps Modernes*, entre 1952 e 1954²⁶³. É, por isso, importante, para compreendermos esta polémica, que comecemos por fazer um breve resumo do conteúdo destes artigos, deixando de lado, tanto quanto possível, aquilo que neles releva da situação política francesa da altura. Seguidamente, apresentaremos as críticas de Merleau-Ponty em «Sartre e o ultrabolchevismo», que constitui o capítulo V de *Les Aventures de la Dialectique*²⁶⁴; ver-se-á, então, se a reacção de Simone de Beauvoir em *Les Temps Modernes*, num ensaio intitulado «Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo», atinge ou não o seu alvo.

Os artigos de Sartre têm como título genérico «Os comunistas e a paz» e começam por ser uma análise da política externa da URSS nas suas relações com os Estados Unidos e a Europa Ocidental, bem como de alguns aspectos da política interna do Partido Comunista Francês²⁶⁵. Apoiando-se num longo texto de Lenine, de Março de 1923, Sartre resume do seguinte modo a sua posição: a URSS deseja a paz, porque só ela lhe permitirá preparar-se e desenvolver-se para aguentar um choque futuro com os países capitalistas desenvolvidos. E o militante comunista, na opinião de Sartre, seguindo também ele Lenine, faz o seguinte raciocínio: a longo prazo, o socialismo deve necessariamente triunfar, porque o capitalismo traz em si a sua própria morte²⁶⁶, mas uma vez que a União Soviética é a «fonte da penetração

estados. O que significa que, até lá, o praticante de filosofia (ou seja, o filósofo) poderá, para minorar as consequências da situação presente, exercer a sua função de conselheiro.

²⁶³ Trata-se de três artigos publicados no n.º 81, de Julho de 1952, no n.º 84-85, de Outubro-Novembro de 1952, e no n.º 101, de Abril de 1954, intitulados «Les communistes et la paix». Agora in Jean-Paul Sartre, *Situations VI*, Paris, Galimard, 1964, pp. 80-384.

²⁶⁴ Maurice Merleau-Ponty, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», in *Les Aventures de la Dialectique*, ed. cit., pp. 131-271.

²⁶⁵ Para melhor nos podermos situar, enumeraremos as principais referências de Sartre à história então recente: 1) a política da III Internacional e a estratégia dos Partidos Comunistas nos anos que se seguiram imediatamente à tomada do poder pelo Partido Bolchevique em Outubro de 1917, centradas na defesa da URSS e na luta anti-imperialista; 2) a política de unidade entre comunistas, socialistas e democratas de diversas tendências, contra o fascismo e o nazismo, nos anos que antecederam a 2.ª Guerra Mundial; 3) o pacto germano-soviético de 1939; 4) por fim, a política dos comunistas franceses no imediato pós-guerra.

²⁶⁶ *Ibidem*, p. 103. Sartre retoma as palavras do artigo de Lenine que mencionámos mais acima, que cita entre as pp. 99 e 102. O artigo refere-se à atitude da URSS relativamente aos Estados Unidos e aos países capitalistas da Europa Ocidental, comportando

revolucionária» em todo o mundo²⁶⁷, há que traçar uma estratégia adequada para a sua defesa. Alguém poderia pensar em retorquir a Sartre que, mesmo que o militante comunista raciocine deste modo, talvez os dirigentes da URSS estejam unicamente preocupados em consolidar o seu poder e os do Partido Comunista Francês em servir de instrumento daqueles na cena política internacional. Ou que, para ambos, o recurso a uma pseudofilosofia da história, uma espécie de metafísica catastrofista sem grande relação com a realidade, que culmina na tese da vitória inevitável do socialismo e numa teoria do proletariado como classe universal, talvez não seja mais do que a cobertura ideológica de uma política que pouco ou nada tem a ver com elas²⁶⁸. Sartre, contudo, vê-lo-emos mais adiante, considera absurdas estas hipóteses²⁶⁹.

Se os três artigos de Sartre fossem apenas uma reiteração do tipo de filosofia da história que estaria subjacente ao raciocínio daquele imaginário militante comunista, dificilmente mereceriam que hoje nos ocupássemos ainda deles. Não é, porém, o caso. Encontramos neles alguma coisa significativamente a menos, mas também algo mais. A menos, aquela teoria da história que justifica a política dos dirigentes soviéticos e do Partido Comunista Francês. Sartre, aliás, advertira: «raciocinarei a partir dos *meus* próprios princípios e não a partir dos *deles*»²⁷⁰, mesmo que o faça, como veremos, para chegar às conclusões «deles». Analisaremos, mais adiante, o que significa, para Merleau-Ponty, esta obliteração sartreana da filosofia marxista da história, na sua versão mais habitual. Mas há também, em «Os

diversas reflexões de ordem tática e estratégica, que Sartre imagina terem sido retomadas por Estaline no período que se seguiu ao final da 2.^a Guerra Mundial. Esta questão não interessa diretamente ao nosso propósito.

²⁶⁷ *Ibidem*, p. 92.

²⁶⁸ Cf. Claude Lefort, «La politique et la pensée de la politique», in *Sur une Colonne Absente*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 45-104, p. 77.

²⁶⁹ Sartre nunca abandonará completamente esta posição. Alguns anos depois desta polémica, em 1960 (numa altura em que as confusões já não eram possíveis, pois, entretanto, a URSS invadira a Hungria para eliminar o movimento oposicionista que ali se desenvolvera), Sartre dirá ainda que foram as necessidades de assegurar o desenvolvimento interior, pela industrialização, e a segurança externa que conduziram a União Soviética a uma política de compromisso com as potências ocidentais; não teria havido, da parte dos dirigentes soviéticos, um abandono dos ideais revolucionários, mas apenas uma congelação do pensamento marxista (e da relação entre teoria e prática) devido a circunstâncias históricas particulares. Cf. «Existencialisme et marxisme», in *Questions de Méthode*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1976, pp. 32-33.

²⁷⁰ Merleau-Ponty, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», p. 133.

comunistas e a paz», alguma coisa mais. Em diversas páginas dos seus artigos, Sartre desenvolve aquilo a que chama²⁷¹ uma «teoria do proletariado», que reflecte, em certa medida, os princípios da sua «ontologia fenomenológica» exposta em *O Ser e o Nada*, ao mesmo tempo que antecipa algumas das teses que desenvolverá mais tarde na *Crítica da Razão Dialéctica*. O proletariado, diz então Sartre, constitui uma totalidade histórica – traduzindo desta forma para português a expressão sartriana *ensemble historique* –, coisa bem diferente de um agregado de átomos ou de um conjunto de células de um organismo. Um *ensemble* é sempre, nas palavras de Sartre (cujas implicações não teremos aqui oportunidade de desenvolver²⁷²), uma unidade que é ao mesmo tempo uma ausência secreta, e uma separação que é já um modo de presença. Nesta ordem de ideias, as conclusões de Sartre são muito curiosas: o proletariado – afirma –, na medida em que constitui uma *totalidade histórica*, só pode agir enquanto tal constituindo-se como partido político distinto; ora um tal partido, nas condições da França de 1952, é o Partido Comunista Francês; logo, se o proletariado francês se afastar do partido, diz ainda, transformar-se-á em pó (*Il tombe en poussière*²⁷³). Uma classe – como qualquer outra totalidade – define-se pela sua unidade sintética, ou seja, pelo princípio capaz de a engendrar enquanto tal; essa unidade distingue-se de uma colecção de peças idênticas, como seria a dos operários se os definíssemos, apenas, pelo lugar que ocupam na produção, pelo nível médio dos rendimentos, ou por um conjunto de hábitos alimentares²⁷⁴. Como diz

²⁷¹ Sartre, «Les communistes et la paix», pp. 197 e segs.

²⁷² O *ensemble* sartriano, digamo-lo em todo o caso, não corresponde exactamente à noção de classe social, tal como os marxistas a pensam, embora Sartre tenda a pensar uma classe a partir das características de um *ensemble*. Cremos que Sartre terá enriquecido esta noção de classe (mesmo correndo o risco de lhe roubar algo do seu significado em Marx) a partir dos contributos da teoria fenomenológica da intersubjectividade, acrescentando-lhe a referência a uma multiplicidade de relações e de relações entre relações. (Cf. *Questions de Méthode*, ed. cit., p. 107.)

²⁷³ Sartre, «Les Communistes et la paix», p. 195.

²⁷⁴ *Ibidem*, pp. 198-206. Não nos parece evidente aquilo que Sartre diz a este propósito. Em primeiro lugar, porque uma classe social também se define por tais características; em segundo lugar, e principalmente, porque tais características constituem, em cada membro de uma classe, um conjunto de hábitos sedimentados que determinam o modo como a «unidade sintética» sartriana nela se pode realizar. Como veremos de seguida – e tal será, em nosso entender, o cerne das críticas de Merleau-Ponty –, desprezando estes factores, Sartre terá de admitir que essa unidade sintética se encontra já realizada no aparelho do partido exterior à classe.

Merleau-Ponty, o proletariado, para Sartre, existe apenas em acto, é uma pura criação; não preexistindo ao partido, é o partido que o faz ser²⁷⁵.

Na sua crítica a Merleau-Ponty, um artigo publicado em 1955 em *Les Temps Modernes*, como já dissemos, intitulado «Merleau-Ponty e o pseudo-sartrismo», Simone de Beauvoir chama a atenção para esta concepção sartreana do *ensemble historique*: é ele, afirma, que prescreve os limites à acção do indivíduo que nele se integra e lhe fornece a possibilidade de distinguir entre o real e o possível. É o *ensemble historique*, tal como Sartre o entende, que confere ainda a cada acção individual o seu sentido objectivo e permite distinguir o resultado de uma acção da intenção consciente que a animará²⁷⁶. O sentido dos acontecimentos e da história – continua Simone de Beauvoir, «colando» várias citações de Sartre, desde *O Ser e o Nada* até «Os comunistas e a paz» – não depende, assim, de uma consciência individual seduzida por uma clareza de tipo cartesiano (que era, no fundo, a acusação que Merleau-Ponty dirigia a Sartre); não menos do que Merleau-Ponty, Sartre defenderia, na opinião da autora, a fundamental ambiguidade dos acontecimentos, assim como teria igualmente reconhecido que a verdade se historializa (uma questão a que voltaremos mais adiante).

Aqui, ao que julgamos, é Simone de Beauvoir que se encontra de má fé. Para o podermos perceber, entraremos um pouco mais em pormenor na discussão das relações entre o partido e a classe, tal como Sartre as estabelece nos artigos de *Les Temps Modernes*. Ela pode parecer hoje um pouco fastidiosa, mas o nervo da concepção sartreana da história, em 1952 (e não encontramos outra em Simone de Beauvoir), passa, em nosso entender, justamente por aqui. Começaremos com uma citação de «Os comunistas e a paz»:

«A classe operária, dizeis, manifestou a sua desaprovação ao PC. [Sartre refere-se ao fracasso de uma manifestação convocada pelo PC francês, a 4 de Junho de 1952.] De que classe falais? Desse proletariado que Marx definiu, com os seus quadros, o seu aparelho, as suas organizações, o seu partido? Teria sido necessário que ele *afirmasse a sua unidade* contra os comunistas, que se manifestasse *como classe* através do desmentido que infligisse ao PC. Onde encontrar os chefes, os

²⁷⁵ Merleau-Ponty, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», p. 153. Cf., igualmente, p. 192.

²⁷⁶ Cf. Simone de Beauvoir, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», in *Privilèges*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 201-272, pp. 226-227. (Citamos o artigo de Simone de Beauvoir a partir desta edição, uma vez que não tivemos acesso ao original publicado em *Les Temps Modernes*.)

combatentes, as palavras de ordem; onde arranjar essa disciplina e essa força que caracterizam uma classe combatente? [...] Para conduzir “as massas” a um desmentido colectivo do PC seria necessário nada menos do que o próprio Partido Comunista.»²⁷⁷

Na sua crítica, Merleau-Ponty afirmara que Sartre ignorava o provável, que, no entanto, admitira ainda em *O Ser e o Nada*, nas suas análises do ser em situação²⁷⁸; ou seja, entre um puro facto e a sua interpretação – quer dizer, o acto voluntário de uma consciência que decide do sentido desse facto – Sartre não reconhecera agora um meio-termo²⁷⁹. Sartre defendera que se o fracasso da manifestação de 4 de Junho fosse um desmentido da classe operária ao PC francês, a conclusão a retirar só poderia ser uma: o sujeito da história condenara os seus dirigentes traidores, num acto que se inscreveria nessa história que ele próprio faz²⁸⁰. Contudo, para Sartre, o proletariado não poderá tomar a palavra contra o partido e afirmar a possibilidade de uma outra política, uma vez que só o partido detém o princípio da unidade sintética entre os factos capaz de fundar uma política proletária. Na sua réplica a Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir tentou mostrar – infundadamente, quanto a nós – que Sartre não se afastava das suas posições anteriores. Entre a necessidade opaca das coisas e a vontade dos chefes haveria, justamente, aquela realidade significante da existência do proletariado, nem pura transparência nem simples opacidade, cuja ausência Merleau-Ponty deplorava²⁸¹; da compreensão da situação pelo proletariado resultaria o seu sentido do possível, mas também aquilo que, para os dirigentes, apareceria como possível de ser realizado. Sartre retomaria, assim, embora noutro contexto, as suas anteriores análises do ser em situação.

Servindo-se, como exemplo, da discussão que, em «Os comunistas e a paz», tem lugar com o dirigente trotskysta Germain²⁸², Simone de Beauvoir procura clarificar a posição de Sartre. Germain criticara a política do

²⁷⁷ Sartre, «Les communistes et la paix», ed. cit, p. 210. (Itálicos no original.)

²⁷⁸ Cf. Sartre, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943, pp. 538 e segs.

²⁷⁹ Merleau-Ponty, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», pp. 185-186. Trata-se, continua Merleau-Ponty, de um paradoxo semelhante ao de Husserl, que, nas suas primeiras descrições do corpo incarnado, não envolvera a própria consciência que reconstitui o processo da encarnação, dotando-a, assim, de plenos poderes constituintes.

²⁸⁰ Sartre, «Les communistes et la paix», ed. cit., p. 235.

²⁸¹ Idem, *Ibidem*, p. 236.

²⁸² Idem, *Ibidem*, pp. 221 e segs. (Germain era, na altura, o pseudónimo de Ernest Mandel, mais conhecido do grande público pelo seu *Traité d'Économie Marxiste*, Paris, Julliard, 1962.)

Partido Comunista Francês, desde o final da 2.^a Guerra Mundial, por ter refreado o movimento dos operários franceses em direcção à tomada do poder. Sartre tinha comentado: Germain opõe o possível ao real e admite, quase à maneira de Leibniz, que há possíveis que não se realizam²⁸³; mais ainda: o processo real, para Germain, «deixa de ser a medida do homem»²⁸⁴, uma vez que o que não é (no sentido de «o que não existe»; neste caso, a política que Germain propõe e que não foi seguida), o que não é, dizíamos, é considerado mais verdadeiro do que aquilo que é. Sartre fora, no entanto, ainda mais longe na sua argumentação; por um momento, parecera admitir, como o seu opositor, que o Partido Comunista Francês traía os interesses dos operários franceses, mas para acrescentar: se o fez, é porque alguma razão levou a que tal acontecesse. Admitamos, por exemplo, que estava na natureza dos seus dirigentes fazê-lo; ou admitamos, então, que o fez porque a sua fidelidade à política externa da URSS o levou a isso. Em qualquer caso, concluía Sartre, para que tal não tivesse acontecido seria necessário que estes factores não se verificassem, ou pudessem ter sido modificados; ora, se não o foram, é porque não puderam nem poderiam sê-lo. Sartre, quanto a nós, confunde aqui várias coisas, daí que a sua argumentação seja tão confusa. Veja-se, por exemplo, a autêntica pirueta verbal que subjaz à sua utilização da noção de «verdadeiro», na frase que mencionámos há pouco: «o que não é tornou-se mais verdadeiro do que aquilo que é». Germain dizia que poderia ter sido seguida uma política diferente da do PCF; Sartre pouco mais diz, em substância, do que isto: não podia ter sido seguida outra, porque o não foi.

Há, em todo o caso, em Sartre, convém reconhecê-lo, uma teoria da contingência em história – que, em Simone de Beauvoir, aparece razoavelmente

²⁸³ Trata-se, como se sabe, de uma expressão de Leibniz, que nos pode fazer sorrir em função do contexto em que é aplicada, mas em Sartre tudo é por vezes muito cómico.

²⁸⁴ Sartre, «Les communistes et la paix», pp. 218-219. Confessamos sentir alguma dificuldade em entender o significado real desta frase. O mesmo se diga de uma outra frase, que aparece quase no final da mesma página 219: «Tout ce qui est réel est *praxis*, tout ce qui est *praxis* est réel.» Sartre, como é óbvio, parafraseia uma conhecida afirmação de Hegel no Prefácio às *Grundlinien der Philosophie des Rechts*, «tudo o que é real é racional, tudo o que é racional é real», mas a referência a Hegel não nos ajuda muito a entender o pensamento de Sartre. Há aqui um problema que resulta de, em certas circunstâncias, a práxis não reconhecer já um real que dela resultou e que, por isso, se revela como irracional. Husserl, embora num contexto ligeiramente diferente, chamou a atenção para este facto ao alertar para as situações de enfraquecimento do impulso da razão para a realização dos seus próprios fins. É uma das mais importantes dimensões do conceito husserliano de crise, para a qual chamámos já anteriormente a atenção.

simplificada –, e que se liga directamente ao modo como articula o possível e o real. O que é curioso é que Sartre recorra a textos de Merleau-Ponty para fundamentar essa teoria²⁸⁵. Afirmámos, mais atrás, que, para Sartre, a verdade se historializa; isto quer dizer que o significado dos acontecimentos históricos não é imediatamente perceptível pelos contemporâneos – actores ou meros espectadores –, uma vez que o seu alcance não é ainda patente. Talvez até, como Sartre afirma apoiando-se em Merleau-Ponty, o que aparece, num dado momento, como contingente se venha a revelar, mais tarde, como aquilo que unicamente era possível. É verdade que Merleau-Ponty defendera isto mesmo em 1947. Se, eventualmente, tal quisesse dizer, apenas, que o significado de um acontecimento só pode ser apreciado quando se possui sobre ele o recuo necessário que só o tempo concede, nada haveria a objectar e a afirmação seria, no fundo, banal. Mas se o que Sartre quer dizer é que – utilizando uma linguagem filosófica mais recente – o operador de modalidade se modifica com o tempo, tal parece-nos a nós um absurdo. O tempo não pode transformar o contingente em necessário. É até duvidoso que se possa dizer que transforma o impossível em possível: o que frequentemente acontece é que o surgimento imprevisto de novos factos permite que se realize o que, sem eles, não era até então possível realizar-se. Mas os argumentos de Sartre têm apenas um objectivo: defender que a política do Partido Comunista Francês era a única possível e que ele próprio tinha razão em apoiá-la.

A reacção de Merleau-Ponty às ideias de Sartre manifesta a evolução do seu pensamento filosófico-político, desde 1947, o ano em que publicara *Humanisme et Terreur*. Nesta obra, o filósofo francês justificava, de alguma forma, os chamados «Processos de Moscovo». Tratou-se, como sabemos, de uma farsa judicial que permitiu a Estaline eliminar a velha guarda do Partido Bolchevique e cimentar o seu poder ditatorial. A tese de Merleau-Ponty, nessa altura, era que os processos constituíam, não tanto uma sinistra expressão do terror estalinista, quanto uma espécie de diálogo entre acusadores e acusados sobre o carácter objectivo da traição dos opositores de Estaline. Vários factores poderão explicar a mudança de atitude. Por exemplo, a leitura das críticas que lhe foram feitas por Raymond Aron²⁸⁶; ou ainda a

²⁸⁵ Idem, *Ibidem*, p. 223. Sartre refere-se à interpretação de Merleau-Ponty, em *Humanisme et Terreur*, do significado da condenação do dirigente bolchevique Nicolau Boukharine, durante os Processos de Moscovo.

²⁸⁶ Embora *L'Opium des Intellectuels* tenha sido redigido quase em simultâneo com «Sartre et l'Ultra-bolchevisme» e não se possa falar, pelo menos a propósito desta obra, de uma influência directa. Cf. Raymond Aron, *L'Opium des Intellectuels*, Paris, Hachette, 2002.

influência do seu antigo discípulo e amigo Claude Lefort, ligado ao grupo *Socialisme ou Barbarie*, que desde há vários anos vinha realizando uma crítica impiedosa do regime soviético. Na sua resposta a Merleau-Ponty, Simone de Beauvoir refere por diversas vezes um artigo de Sartre contra Lefort, que Merleau-Ponty mencionara na sua crítica a Sartre, pelo que é provável que Lefort seja também – embora indirectamente – o alvo dos ataques da autora francesa. Lefort não manifestava, naturalmente, qualquer simpatia pelo estalinismo, numa altura em que Sartre e Beauvoir se compraziam no seu triste papel de *compagnons de route*.

Porém, na medida em que Sartre, em «Os comunistas e a paz», raciocina ainda como filósofo e não como simples apoiante ou mero propagandista, há que procurar as razões profundas das teses que defende. São essas razões que Merleau-Ponty sintetiza com a expressão «ultrabolchevismo»²⁸⁷. Com isto, quer ele dizer que, para Sartre, o comunismo não se justificaria já pela sua verdade, ou por uma certa filosofia da história, de que seria o resultado final, mas sim pelo facto de se apresentar como uma simples negação da realidade existente. A expressão parece-nos ainda particularmente feliz por uma razão que, provavelmente, não terá ocorrido a Merleau-Ponty. É que, contrariamente aos apoiantes e a muitos detractores da tomada do poder pelo Partido Bolchevique, cremos que, em Outubro de 1917, não houve uma verdadeira revolução, mas sim um golpe de estado. Bastará ler o relato dos acontecimentos, da autoria do seu principal organizador, Leão Trotsky, na sua *História da Revolução Russa*, para se perceber que o chamado Comité Militar Revolucionário do Soviete de Petrogrado mais não era do que um órgão do Partido Bolchevique para a tomada do poder pela força²⁸⁸. O bolchevismo autêntico era já este acto de pura vontade, de que qualquer golpe de estado é sempre uma expressão, e que, na obra de Sartre, recebe uma nova e inesperada legitimação.

Simone de Beauvoir, contudo, esforçar-se-á por demonstrar que Sartre possui uma filosofia da história que, no essencial, não se distinguiria muito da de Marx e dos marxistas. Em 1960, Sartre esforçar-se-á ainda por

Sobre a questão do sentido da história, que nos interessará particularmente no seguimento deste ensaio, ver, nomeadamente, todo o capítulo V, ed. cit., pp. 145-171.

²⁸⁷ Cf., a este propósito, *Les Aventures de la Dialectique*, p. 137.

²⁸⁸ Numa qualquer história da Revolução Russa escrita no período estalinista, até à queda do muro de Berlim em 1989, não aparecerá nenhuma referência ao Comité Militar Revolucionário, nem a Trotsky. Este último tinha, entretanto, caído em desgraça e, depois de vários anos de exílio, será assassinado na Cidade do México por um agente de Estaline. Mas a mudança de instituições e personagens não significa uma alteração das concepções.

mostrar que a sua tese de que o suporte de todas as relações colectivas deve ser procurado nas relações concretas entre os indivíduos não se encontra muita afastada da verdadeira opinião de Marx sobre o assunto²⁸⁹. Por conseguinte, o «ultrabolchevismo», resultante de uma incompreensão das autênticas posições de Sartre, seria, na opinião de Simone de Beauvoir, um mero «pseudo-sartrismo». A sua explicação não nos parece convincente e, muitas vezes, procede por simples «colagem» de textos de Sartre escritos em ocasiões diversas e aos quais, por este processo, se consegue fazer dizer quase tudo o que se queira. Parece, por vezes, que, para Simone de Beauvoir, entre 1943, o ano de publicação de *O Ser e o Nada*, e 1952-54 não houve qualquer modificação no pensamento de Sartre. É assim que, por exemplo, no simples intervalo de duas páginas do seu artigo contra Merleau-Ponty, são atribuídas a Sartre duas afirmações que não nos parecem inteiramente compatíveis²⁹⁰. Primeiro, numa referência a certas afirmações da *Réponse à Lefort*, escrita em 1952, diz-se que, para Sartre, a decifração do sentido da história não é um processo infinito e que para tal vir a acontecer se requer apenas o tempo da experiência; em seguida, com base numa citação de *O Ser e o Nada*, escrito dez anos antes, refere-se que o sentido do passado está continuamente em sobressalto (no contexto, Sartre exemplifica com a tomada da Bastilha) e que nenhuma interpretação é definitiva.

Mas as críticas de Simone de Beauvoir a Merleau-Ponty falham, em nosso entender, o alvo porque se enraízam numa monumental incompreensão do pensamento do filósofo francês. Tomemos apenas um exemplo²⁹¹. Citando uma afirmação de Merleau-Ponty, segundo a qual, para Sartre, «o proletariado não é uma realidade histórica», Simone de Beauvoir contrapõe-lhe uma outra de Sartre, que diz exactamente o inverso, ou seja, que «o proletariado é uma realidade histórica», que, enquanto classe, ele se faz e se refaz constantemente, como resultado das circunstâncias e dos acontecimentos, e da sua reacção a eles. Impõe-se aqui uma citação. Diz Simone de Beauvoir:

²⁸⁹ Cf. *Questions de Méthode*, pp. 108-109. Sartre parece fazer uma pequena concessão a Merleau-Ponty quando afirma que não há apenas homens e relações entre homens, mas também coisas e animais, por exemplo. Com isto, pretenderá, eventualmente, responder à acusação de que admitiria uma pura transparência das relações sociais e não reconhecera o carácter ambíguo das situações, nunca totalmente penetráveis por uma consciência que quisesse assumir plenos poderes constituintes. Mas a sua afirmação do carácter parasitário (*Ibidem*, p. 108) dessas realidades – coisas e animais – parece dar novamente razão às críticas de Merleau-Ponty e reconduzir a sua posição, em 1960, à que defendera em 1952-54.

²⁹⁰ Referimo-nos às pp. 223 e 225 de «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», ed. cit.

²⁹¹ Simone de Beauvoir, *Ibidem*, p. 237.

«Aos inumeráveis textos de Sartre que descrevem concretamente a história e a condição proletárias, Merleau-Ponty opõe um dos seus habituais dilemas: o proletariado é, ou não é *nada*. É esquecer que na fenomenologia – que Merleau-Ponty outrora estimava – o existente não pode ser encerrado nesta alternativa: ele faz-se. Sartre, fiel a esta doutrina, recusa reificar o proletariado, o que não o conduz ao desconhecimento da sua existência.»²⁹²

A má-fé de Simone de Beauvoir é particularmente evidente nesta passagem. O dilema que refere é, justamente, aquele em que Merleau-Ponty reconhece que se encerra a filosofia de Sartre, para a qual a história do proletariado é apenas um dado sociológico ou estatístico, sem real valor até ao momento em que o partido o faz surgir, como classe, *ex nihilo*; ora, para Merleau-Ponty, o proletariado faz-se a si próprio, ao invés de apenas ser tudo aquilo que é e pode ser pela acção do partido. Na realidade, estamos na presença de duas concepções diferentes de história. As afirmações de Sartre que Simone de Beauvoir menciona – como é claro pelo contexto²⁹³ – referem-se ao facto de a situação do proletariado francês, em 1954, ser apenas compreensível por referência à totalidade da história francesa, aos seus desenvolvimentos estruturais e conjunturais e, particularmente, à conjuntura política, económica e social do imediato pós-guerra. Como diz Sartre, não existe um «proletariado-em-si», misteriosamente em contacto com uma realidade empírica (a da França de 1954) que condicionaria a sua acção. Para Simone de Beauvoir, também, trata-se apenas de saber se os actos de uma classe são ou não compreensíveis, apenas, pela conjuntura histórica²⁹⁴. Para Merleau-Ponty, com a afirmação de que Sartre nega ao proletariado qualquer realidade histórica, está em causa uma outra aceção da história, segundo a qual ela seria a revelação progressiva de uma verdade que não se encontra, nem somente em factos que poderão ter o sentido que se queira, nem somente numa decisão da consciência que os investe. Uma história, por conseguinte, marcada pela ambiguidade e em que a consciência que se toma de uma situação é ainda um factor constituinte dessa mesma situação²⁹⁵.

Diz ainda Merleau-Ponty que, ao invés do que se passa com Sartre, é num certo tipo de dialéctica histórica que o estalinista se instala, quando,

²⁹² Idem, *Ibidem*, pp. 237-238.

²⁹³ Cf., nomeadamente, «Os comunistas e a paz», pp. 253 e segs.

²⁹⁴ Simone de Beauvoir, «Merleau-Ponty et le pseudo-sartrisme», p. 226.

²⁹⁵ Merleau-Ponty, *Les Aventures de la Dialectique*, p. 156.

percebendo que a realidade presente desmente as expectativas futuras, afirma que esse desmentido é, justamente, a forma necessária da sua futura realização. Assim, por exemplo, o terror estalinista prepararia para a liberdade, o trabalho forçado para a livre associação dos produtores, os preparativos da guerra para a obtenção da paz. Ora, deparamos, neste tipo de raciocínio, com um extremo objectivismo, que corresponde estranhamente, para Merleau-Ponty, ao extremo subjectivismo e negativismo de Sartre. Pois se a realidade é moldável pelos especialistas que são os dirigentes do partido ou do estado, também a consciência poderá nela intervir para a ordenar sob a forma da criação pura²⁹⁶. A transformação da realidade, para Sartre e para Simone de Beauvoir, fica, assim, dependente de um acto de pura vontade. Um pouco como, conclui Merleau-Ponty, em Kierkegaard, a existência de Deus, não tendo quaisquer raízes no ser, dependia de uma decisão pela fé, que nada de fundado em razões poderia justificar²⁹⁷.

²⁹⁶ Idem, *Ibidem*, p. 134. (Cf., igualmente, Claude Lefort, *art. cit.*, p. 99.)

²⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 143.

CONFRONTOS

Sensação, Afecção e Corpo Somático: Perspectivas a partir de Husserl e de Freud

I. Objectivo e método das nossas análises

O objectivo principal deste ensaio é apresentar os resultados da análise intencional do modo como se constituem, segundo Husserl, os objectos físicos, o corpo somático e a alma. Seguiremos de perto os textos fundamentais que Husserl escreveu sobre esta questão, mas arriscaremos, por vezes, algumas conclusões que não se encontram nos seus textos, mas que nos pareceram exigidas pelo confronto com diversas obras de Freud sob temáticas idênticas. Todavia, pensamos ter permanecido sempre fiéis ao espírito de Husserl. No final do ensaio, arriscamos uma opinião sobre a importância da teoria husserliana da afecção para compreender, por um lado, a concepção de inconsciente que encontramos nos textos de Husserl, por outro, as relações possíveis entre este inconsciente fenomenológico e o inconsciente de que nos fala a psicanálise.

Como o indica o título deste ensaio, temos a intenção de iniciar a nossa abordagem do tema pelos problemas que se relacionam com as temáticas, mais específicas, da sensação – será por esta palavra que traduziremos o termo alemão *Empfindung* – e do afecto, nas suas relações com o corpo somático (que será a nossa tradução de *Leib*). Tivemos, em todo o caso, de proceder a algumas escolhas e deixar de lado alguns problemas importantes. A propósito da *Empfindung* há todo um conjunto de questões que seriam, por si sós, merecedoras de uma investigação autónoma e que não seria possível aprofundar aqui. Pensamos, por exemplo, na análise das relações entre a doutrina husserliana da *Empfindung*, que se pode encontrar em *Ideias II* e também nos numerosos escritos sobre a intersubjectividade, particularmente nos volumes XIII, XIV e XV da *Husserliana*, e a doutrina da *hylé* exposta, em 1913, em *Ideias I*. Em nossa opinião, é muito interessante notar que, na teoria husserliana da constituição do corpo somático e da animalidade, seja quase impossível encontrar referências explícitas ao que fora dito em *Ideias I*; e que, por conseguinte, as muito ricas sugestões husserlianas para a constituição de uma Antropologia Filosófica, assim como o impacto da sua teoria da *Empfindung* sobre a Psicologia, tenham permanecido quase sem

efeito sobre a sua teoria da constituição dos objectos materiais que tinha sido apresentada naquela obra de 1913²⁹⁸.

Relativamente ao método que empregaremos, as análises seguintes – não apenas as de Husserl, mas também as que efectuarmos por nossa conta, na medida em que elas conseguirem permanecer fiéis ao método husserliano – supõem a realização da redução fenomenológica. Para falar legitimamente do objecto físico, do corpo somático, ou da alma, é necessário que eles sejam dados numa experiência vivida. Não se poderá falar de tais objectividades sem recair no ponto de vista da física, da fisiologia ou da psicologia, se não tomarmos como ponto de partida os actos de consciência nos quais elas nos são dadas enquanto tais. O objecto físico, o corpo somático e a alma, apesar das diferenças que os separam, são unidades de sentido que aparecem através de uma multiplicidade de actos e que existem para nós com a significação que apresentam nesses actos. Resumindo, para nos servirmos do calão fenomenológico, diremos que temos a intenção de falar de tais objectividades apenas como noemas.

O conteúdo das análises que se seguem não se apoia, por conseguinte, nem sobre a causalidade física ou fisiológica – ou seja, sobre a receptividade do corpo somático ou sobre o limiar de excitabilidade das fibras nervosas – nem sobre a causalidade psicológica; quando falarmos, por exemplo, de sensações, dever-se-á sempre entender «fenómenos de sensação», e quando falarmos de movimentos cinestésicos dever-se-á compreender que se trata, igualmente, de «fenómenos de movimento». Enquanto fenomenólogos, consideraremos as sensações e as cinestésias no seu respectivo modo originário de apresentação, e não da forma como são interpretadas cientificamente pela fisiologia ou pela psicologia. Poder-se-ia objectar que sem esta dependência de ordem fisiológica ou psicológica as nossas vivências intencionais não seriam aquilo que são. É verdade. A nossa resposta, todavia, é que não seria sequer possível falar dessa dependência se ela não fosse também uma vivência, embora de um outro tipo²⁹⁹. Se fazemos fenomenologia, não eliminamos essa dependência causal, mas procuramos compreender o seu

²⁹⁸ Cf. Ludwig Landgrebe, «Prinzipien der Lehre von Empfinden», in *Der Weg der Phänomenologie*, Güttersloh, Gerd Mohn, 1963, pp. 111-123, p. 112.

²⁹⁹ A mencionada objecção poderia ser caracterizada com o auxílio das seguintes palavras de Landgrebe (que se referem, todavia, a um outro assunto): «[...] esta objecção é já, de novo, um exemplo da tentativa de ir para lá da análise puramente fenomenológica, na medida em que, com ela, é reivindicado um saber sobre o objecto que provém de fontes diferentes das da própria vivência que está a ser analisada.» (Cf. «Prinzipien der Lehre vom Empfinden», p. 118.)

sentido. É o que justifica também a orientação estritamente descritiva que procuramos dar, no seguimento de Husserl, às análises que se seguem.

2. A constituição do objecto físico e do corpo somático

Husserl mostra – e, em nosso entender, de uma forma convincente – que a constituição de um objecto físico, do corpo somático e da alma se fazem em diferentes níveis da vida intencional. É ao passo que o corpo somático, fundando-se no objecto físico, necessita, para deste último se poder distinguir, de uma relação com a alma, o objecto não requer uma outra esfera de fundação. Todavia, se o corpo somático possui propriedades idênticas às do objecto físico, na medida em que, por exemplo, é uma certa quantidade de espaço preenchido, essas semelhanças não dizem respeito à sua forma ontológica comum, uma vez que são diferentes os respectivos níveis de realidade³⁰⁰. É neste sentido que no § 20 da Lição de 1907, *Coisa e Espaço*, Husserl diz que as distinções entre *materia prima* e *materia secunda*, ou entre o espaço preenchido e as suas determinações acessórias (distinção que não se deve confundir com a distinção entre as chamadas qualidades primeiras e as qualidades segundas), válida para os corpos físicos, são igualmente válidas para os corpos somáticos³⁰¹. Todavia, enquanto suporte de campos sensoriais, estes não são uma parte do mundo dos objectos.

Apesar disso, e na medida em que é também uma coisa existente no espaço, o meu corpo somático parece estar sujeito às mesmas condições que determinam a experiência de um corpo físico: ele também só se dá por esboços e é necessário multiplicar as perspectivas que é possível ter sobre ele para o poder constituir na sua identidade própria. Mas, se tivermos em conta a particularidade da relação perspectivística que se pode estabelecer com ele, teremos de considerá-lo como uma coisa incompletamente constituída,

³⁰⁰ Cf. Alfred Schutz, «Husserl's Ideas, Volume II», in *Collected Papers*, The Hague, Martinus Hijhoff, 1975, III, pp. 15-39, p. 24.

³⁰¹ Husserl, *Ding und Raum*, § 20, Hua XVI, pp. 65 e segs. Ainda assim, seria necessário distinguir entre aquelas qualidades que são captadas pela percepção visual (como acontece com a forma ou a cor) e as que o não são, onde as diferenças entre corpos físicos e corpos somáticos são ainda mais evidentes. É o caso, por exemplo, das qualidades auditivas ou tácteis. Um som humano – e não necessariamente um som articulado –, ou o simples contacto com a superfície de um corpo somático, são por si sós suficientes para provocar a distinção com um corpo físico. Mais evidentes ainda são as diferenças se pensarmos na acção do tempo sobre ambos: o envelhecimento e os seus efeitos não é comparável ao desgaste da matéria física.

segundo uma expressão que Husserl utiliza no § 41 de *Ideias II*³⁰². Alguns mais tarde, na Lição de 1925 intitulada *Psicologia Fenomenológica*³⁰³, Husserl irá retomar este tema, afirmando que em qualquer experiência objectiva de um corpo animal ou humano – ou seja, a partir do momento em que considero o animal ou o homem como meros objectos espaciais – há fissuras ou falhas³⁰⁴, há dúvidas e erros, porque as perspectivas nem sempre concordam entre si.

As coisas complicam-se, todavia, se virmos estas questões mais de perto. Tratando-se do meu próprio corpo, não me posso nem aproximar nem afastar dele, não posso rodar à sua volta para observar as partes que são inacessíveis a uma percepção directa. Com ele, não poderei sequer fazer essa experiência singular e fundamental que Husserl chama a experiência da decepção. Pode-se compreender o que dissemos com o auxílio de um exemplo muito simples. Quando olho para aquilo que julgo ser a fachada de uma casa, não posso estar totalmente certo de que me encontro diante de uma casa verdadeira e não, por exemplo, diante de um simples cenário de cinema; terei sempre a necessidade de rodar em torno dessa casa para comprovar que é de uma casa que se trata. (Ou, então, alguém já o fez ou poderá vir a fazê-lo por mim.) Se a minha expectativa não é confirmada, se não vejo uma casa, mas sim um cenário, ficarei decepcionado, uma vez que era uma casa que esperava ver. Poderei realizar experiências semelhantes a esta com outros corpos somáticos, mas não com o meu próprio corpo. Tenho com ele uma relação de natureza cinestésica que não poderei ter com nenhum outro, mesmo que tenha de supor que outro indivíduo que se me apresenta³⁰⁵ por meio de um corpo terá com ele uma relação cinestésica semelhante à minha. Do mesmo modo, quando me movo ou quando me desloco, acontece esta coisa singular: enquanto o meu corpo se move comigo, enquanto o seu lugar no espaço se modifica relativamente às outras coisas, eu permaneço o centro a partir do qual as outras coisas são vistas e se organiza a legalidade particular das aparições em esboço de cada uma delas.

Os objectos físicos são ainda, contrariamente aos corpos somáticos, realidades desprovidas de história, como Husserl lhes vai chamar no § 33 de *Ideias II*³⁰⁶. Se é possível imaginar duas circunstâncias físicas perfeitemen-

³⁰² Husserl, *Ideen II*, § 41 b), Hua IV, p. 159: *ein unvollkommen konstituiertes Ding*.

³⁰³ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 145.

³⁰⁴ Traduzimos deste modo, com um pouco de liberdade, a expressão alemã *Brüche der Einstimmigkeit*.

³⁰⁵ Sobre a doutrina husserliana da apresentação, cf. CM, § 50, Hua I, pp. 138-141.

³⁰⁶ Husserl, *Ideen II*, § 33, Hua IV, 136-137.

te idênticas agindo sobre a psique – mesmo tratando-se de uma situação altamente improvável –, ao invés, jamais poderemos imaginar dois processos psíquicos idênticos nesses dois casos, pois o primeiro processo determinará funcionalmente o segundo. Pensamos que se trata de uma observação muito importante para compreender certas afirmações de Freud. Com efeito, no capítulo VIII de *Inibição, Síntoma e Ansiedade*, Freud recusa-se a admitir uma explicação de ordem puramente causal e fisiológica do estado de ansiedade e faz apelo, para explicar a sua etiologia, ao que chama «factores históricos» (*ein historisches Moment*, diz o texto alemão³⁰⁷), que não são, no fundo, senão toda a história anterior de um indivíduo desde o momento do seu nascimento. Um estado de ansiedade actual reproduz sempre as vivências passadas de um sujeito, que determinam a quantidade de excitação – e, por consequência, de desprazer – e a sua descarga por certas vias. (Tais vivências passadas, de que Freud fala, são o que se poderia chamar, na linguagem de Husserl, «sedimentações». É assunto a que voltaremos adiante.)

2.1. As cinestésias e o tacto

O corpo somático é constituído como uma unidade cinestésica, ou seja, ele não é uma coisa que pudesse ser afectada por outra coisa de acordo com as leis da causalidade física, mas sim uma realidade que, ao mesmo tempo que é afectada, se afecta também a si mesma. Ludwig Landgrebe caracterizou este tipo particular de realidade por meio da expressão *ich bewege mich* (eu movo-me). Isto quer dizer: não sou apenas afectado, mas respondo a esta afecção por uma primeira forma, sem dúvida ainda muito elementar, de actividade intencional. Já ao nível da constituição do objecto físico podemos pensar, por exemplo, nos movimentos oculares de contracção ou de dilatação para ver melhor um objecto que se encontra à distância, ou aos simples movimentos da pupila que percorrem uma superfície para determinar a sua extensão e limites. Ao ser afectado, tendo para qualquer coisa em resposta à afecção, que desperta sempre em mim um interesse pelo que me afecta. Podemos caracterizar esta estrutura intencional, segundo Landgrebe, por

³⁰⁷ Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, Hamburg, Nikol Verlag, 2010, p. 54. A análise que Freud faz deste fenómeno é muito complexa e teremos de pôr de lado a possibilidade de discutir pormenorizadamente a sua argumentação. Registemos apenas o interesse que teria investigar, de um ponto de vista fenomenológico, a evidência que possa existir de uma «ansiedade originária» (*Uranst*) que determinaria as formas subsequentes de ansiedade em todos os indivíduos. Freud é muito cauteloso relativamente a esta hipótese, nomeadamente na discussão do «trauma originário» de Otto Ranke.

dois traços fundamentais: a aproximação e o afastamento³⁰⁸. Efectuando movimentos cinestésicos, tanto posso ser atraído por um objecto como ser repellido por ele: trata-se de uma estrutura *a priori*, anterior à distinção entre actos teoréticos, práticos e volitivos. Atraído ou repellido, sou activo ou passivo. Todavia, a distinção entre actividade e passividade não é absoluta e os limites de uma e de outra são incertos.

Mas Husserl vai privilegiar o sentido do tacto na análise da constituição do corpo somático. O tacto tem um carácter dóxico e posicional que nenhum outro sentido possui, nem mesmo o da visão. Pensamos que seria possível chegar a esta conclusão pela simples análise dos usos mais frequentes do verbo sentir, mas também nos podemos convencer do privilégio do tacto se seguirmos uma outra via. Consideremos o modo como as sensações tácteis se localizam no corpo somático. Se, com a minha mão, tocar uma superfície rugosa, terei a experiência vivida da rugosidade. A sensação correspondente é imediatamente localizada no meu corpo: é a minha mão direita que toca, ou uma parte dela, talvez mesmo, apenas, a ponta dos meus dedos. Ao invés, a sensação visual corresponde ao aparecimento visual de uma coisa que não toca nos meus olhos³⁰⁹. É por este motivo que o tacto, bem como as cinestésias que lhe correspondem, não são apenas um momento no processo de constituição da coisa física que é sentida, mas também no de constituição do corpo somático, enquanto corpo que sente. Freud foi igualmente muito sensível à importância do tacto, a ponto de atribuir às proibições relativas ao tocar um carácter mais arcaico do que às proibições relativas ao olhar. (Em relação a este assunto, pode consultar-se toda a Segunda Parte de *Totem e Tabu*.) É, antes de mais, pelo tocar – diz Freud – que se manifestam, em primeiro lugar, os investimentos libidinais (as *Besetzungen*) sob a forma de amor ou de ódio, como o comprovam, em sua opinião, a história da humanidade ou a etiologia das neuroses. Pensamos que estas aproximações entre Husserl e Freud não são arbitrárias e que se trata, relativamente a este assunto, de algo mais do que uma simples

³⁰⁸ Ludwig Landgrebe, «Prinzipien der Lehre von Empfinden», p. 118.

³⁰⁹ Todo o § 19 de EU, pp. 86-91, mostra a existência de linhas de identificação do objecto percebido (que podem, como é óbvio, ser interrompidas deliberadamente) que o sujeito percorre quando se deixa passivamente impressionar por ele. Husserl não distingue tais linhas em função do sentido da visão ou do sentido do tacto, mas pensamos que seria possível prosseguir as investigações de Husserl na base desta distinção. Em última análise, tais linhas cruzam-se, na medida em que o que é visto poderá ser tocado, mas há algumas diferenças notáveis no percurso de ambas. Todo um conjunto de ilusões perceptíveis, ou de erros de percepção, que têm a sua origem na visão, desaparecem quando o objecto é tocado.

coincidência. Na Lição n.º 31 das *Novas Lições de Introdução à Psicanálise*, Freud compara o psiquismo humano – e não fala somente dos neuróticos ou de outros pacientes – a um cristal com linhas de fractura; se o cristal se quebra, encontramos-nos diante de uma doença, mas a quebra faz-se sempre segundo linhas que existem também no sujeito normal³¹⁰.

2.2. As sensações e a experiência vivida das sensações

Uma pequena experiência de pensamento convencer-nos-á da importância do tacto. Se imagino que possuo uma terceira mão – por exemplo, a mão esquerda de alguém que está sentado à minha direita –, não poderei mover essa hipotética terceira mão por um simples acto de vontade. Com esta «terceira mão» não poderei igualmente, se lhe tocar com uma das minhas duas mãos, obter a mesma sensação de tocar e, em simultâneo, ser tocado, o que sempre acontece quando toco na minha mão esquerda com a minha mão direita. Como diz Husserl, é a estrutura «se... então...» (*wenn... so...*) que está aqui ausente. Na experiência normal do meu corpo somático, se toco a minha mão direita com a mão esquerda, *então* sinto-me, ao mesmo tempo, a tocar e a ser tocado³¹¹. As dimensões física e estesiológica do corpo somático recobrem-se totalmente nesta experiência, cujo traço mais evidente é a reversibilidade. Terei, sem dúvida, a sensação (*Empfindung*) dessa terceira mão se lhe tocar, mas não terei a experiência vivida de sensação (o que Husserl designa por *Empfindnis*) que caracteriza o facto de ser tocado.

Detenhamo-nos por alguns momentos nesta distinção entre *Empfindung* e *Empfindnis*, pela importância de que se reveste. Como foi dito, traduzimos o primeiro termo simplesmente por «sensação» e o segundo, como certamente se notou, por «experiência vivida de sensação». A sensação é algo que surge em nós quando somos afectados; a experiência vivida de sensação é o que experimentamos em nós em resultado dessa afectação³¹². Ao levantar um

³¹⁰ Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Hamburg, Nikol Verlag, 2010, pp. 449-608, p. 497.

³¹¹ Alwin Diemer, *Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, p. 233.

³¹² De acordo com a tese de Husserl em *Ideias I* (cf., nomeadamente, o § 85) as sensações, enquanto tais, não teriam carácter intencional. O facto de não haver sensação sem experiência vivida de sensação, como Husserl defende em *Ideias II*, parece-nos ser um desmentido desta tese. O que está aqui em causa é a diferença e a fronteira entre passividade e actividade, temas que constituirão uma parte significativa das investigações fenomenológicas a partir dos inícios dos anos 20 do século passado.

corpo pesado experimento uma sensação de peso; mas sinto também em mim o efeito do peso, que não é idêntico à sua medida física. A sensação reenvia para o que nos afecta, ao passo que a experiência vivida reenvia para o sujeito que é afectado, ou melhor, para o seu corpo somático.

As relações de causalidade graças às quais o meu corpo somático está inserido na apercepção normal são de tal ordem que esse corpo, independentemente das modificações que possa vir a experimentar, mantém-se no quadro de uma *identidade típica*. Ele é sempre o meu, experimento-o como uma parte indissociável da unidade psicofísica que eu próprio sou. Uma queimadura na minha mão pode alterar o sentido do tacto, mas não modificará o facto de ela ser a minha mão e de – apesar da dor ou de uma eventual diminuição da sensibilidade táctil – eu a experimentar como anteriormente³¹³.

A vivência de uma sensação não é, simplesmente, uma propriedade ou um predicado do corpo somático, embora o corpo somático, já o dissemos, tenha propriedades como os outros objectos espaciais. As minhas mãos, por exemplo, têm uma certa coloração; esta coloração, se a considero como propriedade material das minhas mãos, dar-se-á por esboços, consoante as aproximo ou afasto dos meus olhos, nomeadamente, ao contrair ou ao estender os braços. Mas, como diz Husserl no § 37 de *Ideias II*, não faria qualquer sentido dizer que as vivências de sensação se dão por esboços³¹⁴. Uma teoria psicológica da sensação que ignore o facto de a sensação só poder ser sentida pelo corpo somático como uma vivência de sensação está condenada, como também o lembrava Ludwig Landgrebe, a falar de uma abstracção, ou seja, de qualquer coisa que nunca ninguém verdadeiramente experimentou³¹⁵.

2.3. A função transcendental do corpo somático

O que diremos de seguida pode não parecer totalmente fiel aos ensinamentos de Husserl, pelo menos se nos ativermos à letra dos seus textos, porém, pensamos que Husserl, por vezes, nos convida a lê-lo ou a interpretá-lo do modo como o iremos fazer. Sendo verdade o que dissemos da alínea anterior, ter-se-á de concluir que o corpo somático desempenha um papel transcendental. Se a apreensão dos dados hiléticos se faz de acordo com a estrutura receptiva de atracção ou de afastamento de que anteriormente

³¹³ Husserl, *Ideen II*, Hua IV, p. 68.

³¹⁴ Idem, *Ibidem*, p. 149.

³¹⁵ Ludwig Landgrebe, «Prinzipien der Lehre von Empfinden», p. 115.

falámos, estaremos já, por conseguinte, na presença de uma primeira forma de síntese, desde que consintamos em dar a este termo um sentido mais amplo do que o que Kant para ele reservou.

Chamaremos síntese, de acordo, segundo cremos, com Husserl, a todo o processo que tende a constituir a unidade de uma multiplicidade³¹⁶. O corpo somático não opera sínteses do diverso em sentido kantiano, mas sim fusões contínuas de elementos que liga por associação. A função que opera as associações é chamada, por Husserl, «função de recobrimento». Para que dois sons, ou duas cores, por exemplo, possam ser associados – dito de outro modo, para que se recubram – é necessário que se destaquem por contraste de um conjunto homogêneo de outros sons e de outras cores e que adquiram a força afectiva suficiente para despertar a atenção. O § 28 do volume da *Husserliana* sobre as Sínteses Passivas, bem como o Apêndice XVIII, têm páginas de grande profundidade sobre esta questão³¹⁷.

Sem a associação – sem a semelhança ou a homogeneidade sensíveis –, sem esta espécie de reverberação³¹⁸ que emana dos objectos e que permite que eles, mesmo à distância, se recubram, não teríamos um mundo, mas apenas um agregado caótico de sensações. Poder-se-ia defender que o mecanismo associativo se explica, pura e simplesmente, por dispositivos de ordem biológica ou neurofisiológica, de que, enquanto espécie, necessitamos para sobreviver, tanto quanto os animais. Pensamos que, mesmo que esta hipótese seja verdadeira, ela não será pertinente no contexto da nossa discussão presente. O sentido que esta estrutura associativa possui para a experiência vivida é independente da história da nossa espécie e dos fenómenos que marcaram a sua adaptação progressiva ao meio. Para a fenomenologia,

³¹⁶ Cf. Elmar Holenstein, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972, p. 84. Sobre a relação entre associação e síntese, cf. Husserl, APS, Hua XI, Apêndice XVIII, pp. 405-411.

³¹⁷ Husserl, APS, Hua XI, § 28, pp. 128-133, Apêndice XVIII, pp. 405-411. Francisco Conde Soto, in «Temporalidad y intencionalidade passiva en los manuscritos C», *Phainomenon*, 13 (2006), 37-78, p. 61, nega que se possa falar já de síntese, como fizemos mais acima, neste nível elementar. Todavia, a diferença em relação a nós é, talvez, de ordem meramente terminológica. Além disso, o referido autor fala também de relações de recobrimento. Notemos que a mesma estrutura temporal, composta por fenómenos de retenção e de protensão, que está presente nas sínteses de recobrimento, encontra-se igualmente nos fenómenos que analisámos mais acima.

³¹⁸ Traduzimos por «reverberação» a palavra alemã *Resonanz*; cf. APS, Hua XI, p. 406: «É uma lei universal da consciência o facto de, a partir de cada consciência particular, ou de cada objecto particular, sair uma reverberação, e a semelhança é a unidade dos objectos que reverberam.»

a associação é um fenómeno de unidade no interior da corrente de consciência; sempre que tal fenómeno tem lugar no seio de uma consciência actual, é graças à sedimentação de actos de consciência passados.

Há algumas aproximações muito interessantes a fazer com Freud a propósito da análise husserliana destes níveis, ainda muito elementares, da actividade intencional. Em 1916-17, nas suas *Lições de Introdução à Psicanálise*, Freud compara os investimentos libidinais nos objectos (as *Objektbesetzungen*) aos pseudópodes de certos organismos unicelulares, que são capazes de se estender na direcção dos objectos pelos quais são atraídos, ou de se afastar deles, regressando ao corpo da célula³¹⁹. Na mesma ordem de ideias, no pequeno ensaio intitulado «A negação», Freud defende que os processos psíquicos de ordem superior se desenrolam segundo uma técnica que fora já ensaiada na extremidade sensorial do aparelho psíquico, no fenómeno do tacto:

«Com efeito, de acordo com a nossa hipótese, a percepção não é, de forma alguma, um processo passivo, pois o Eu envia periodicamente para o sistema perceptivo pequenas quantidades de investimento libidinal, por meio dos quais capta os estímulos externos, para, de seguida, se retirar após todos os avanços tácteis deste tipo.»³²⁰

Além disso, encontramos em todo este ensaio afirmações muito interessantes cuja concordância com diversas teses de Husserl não seria difícil, segundo pensamos, comprovar. Por exemplo, Freud diz que o juízo é o momento da decisão, que ele põe fim a um estado de prolongamento indefinido do pensamento (Freud chama-lhe um *Denkaufschub*) e está na origem de acções de carácter motor. Husserl diz quase o mesmo nas *Análises para a Síntese Passiva*, em passagens que foram retomadas por Landgrebe para a redacção de *Experiência e Juízo*. Tal como Freud, Husserl diz que o juízo é o momento da decisão que põe termo a um estado de tensão não resolvido, durante o qual o pensamento flutua perante alternativas entre as quais não se conseguira ainda decidir. Certamente que, enquanto fenomenólogos, deveríamos chamar «naturalista» à maneira de Freud se exprimir sobre estes

³¹⁹ Cf. Freud, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Hamburg, Nikol Verlag, 2010, pp. 7-442, «26. Vorlesung», p. 397. Esta comparação tem lugar no contexto de uma análise da libido narcísica, o que não tem grande importância para os nossos propósitos.

³²⁰ Freud, «Die Verneinung», in *Gesamelte Werke*, Studien Ausgabe, Band. III, pp. 373-377, p. 376.

assuntos. Pensamos, todavia, que Freud vai, por vezes, mais longe do que aquilo que a sua linguagem deixa supor. O que está em causa, nas análises que acima referimos, é a existência de mecanismos de orientação e de organização da experiência, cujo modo de operar é já de tipo transcendental. Para lhes negar tal carácter seria necessário demonstrar que Freud defende que entre o estímulo e a resposta – ou entre a excitação e a descarga que lhe põe fim – existe uma relação de tal ordem que a um incremento ou diminuição dos primeiros corresponde sempre um incremento ou diminuição proporcionais dos segundos, coisa que, ao que pensamos, ele nunca fez.

2.4. O corpo e a alma

Jamais conseguiremos perceber a alma como percebemos o nosso corpo somático, quer dizer, multiplicando as perspectivas que seria possível obter dela. A alma – ou a psique – não é, também, o lado oculto de um corpo somático. Se tentarmos transpor para a alma a noção de substância, que é própria das coisas, ver-se-á facilmente que a alma não é uma substância, que não se poderá falar do em-si de uma alma que se apresentaria por esboços, que a alma, por conseguinte, não é uma unidade esquematizada³²¹, ou, dito de outro modo, constituída em resultado de uma síntese que resultaria do recobrimento das suas aparições sucessivas.

Só posso experimentar o meu próprio psiquismo na base da sua relação com o meu corpo somático, que o espacializa e temporaliza. Jamais será possível compreender a natureza da alma se não a captarmos na relação que mantém com a sua base extrapsíquica. Falávamos a este propósito, no início deste ensaio, de uma relação de fundação. Mas é preciso acrescentar que a alma não está localizada num corpo do mesmo modo que as sensações tácteis, nem como se se estendesse sobre ele numa relação de recobrimento. Não há campos anímicos idênticos aos campos sensoriais. Husserl fala, em

³²¹ É, todavia, ainda uma unidade, mas tal significa que têm uma história, para que nos abre a teoria husserliana das habitualidades e das sínteses passivas. E se o corpo somático tem igualmente uma história e não é apenas um conjunto de processos de natureza física e química, para os quais seria possível fornecer uma localização no espaço e no tempo objectivos, é porque se trata, justamente, de um corpo animado. Cf. *Ideen II*, Hua IV, pp. 135-136: «À essência da alma pertence uma continuamente nova configuração, ou reconfiguração, de disposições, sob as conhecidas designações de associação, hábito, memória e, também, modificação sensível motivada, modificação motivada de convicções, de direcções de sentimentos (disposições para tomadas de posição de sentimentos ou para abstenções correspondentes), de direcções da vontade, que, à medida do sentido da captação, não são redutíveis a uma mera associação.»

Ideias II, de uma introjecção da alma no corpo, um termo que tinha já utilizado anteriormente para outros fins. É verdade, como dirá em *Ideias III*³²², que estamos em presença de três níveis de realidade, a saber, o corpo físico, o corpo somático e a alma, mas não é a alma que devemos contrapor ao corpo físico, mas sim a unidade concreta de alma e de corpo, quer dizer, o corpo enquanto corpo somático ou corpo animado³²³.

Perceber esta relação de fundação da alma é essencial para compreendermos o fenómeno particular que constitui a mobilidade do nosso corpo. Em condições normais, temos o conhecimento imediato da localização de cada uma das suas partes e do que é necessário fazer com elas a cada momento. Sei que movimentos devo executar para levantar um objecto do solo e, em certas condições, saberei mesmo, antecipadamente, pelo menos de uma forma aproximada, a quantidade necessária de esforço que terei de fazer. Por isso, é necessário reconhecer que o corpo somático é mais do que um centro de actividades cinestésicas, pois é já um pólo subjectivo, embora não se trate ainda da subjectividade que realiza actos. Pensamos tratar-se de uma tese fundamental de Husserl, à qual ele constantemente regressa, a de que a experiência que tenho da minha alma, ou de mim enquanto sujeito com propriedades pessoais, é indissociável da experiência que tenho do meu corpo. Aliás, eles estão de tal forma entrelaçados que não posso encontrar-me a mim mesmo sem que, ao mesmo tempo, encontre o meu corpo. As estruturas temporais destas duas experiências são exactamente as mesmas, como demonstram as análises da lição do semestre de Inverno de 1910-1911 intitulada *Problemas Fundamentais da Fenomenologia*³²⁴. É assim que, enquanto me torno outro na duração vivida, continua sendo o mesmo que era no momento que acabou de passar (o que Husserl chama o *Soeben*) e que está ainda presente na retenção; da mesma forma, o corpo que tenho agora, ou que existe agora enquanto meu corpo, é o mesmo que acabei de ter; e se me encontro de novo a mim mesmo na recordação, da mesma forma, o corpo de que me recordo é o mesmo que agora tenho.

Se é legítimo falar de um excesso de realidade do corpo somático, na medida em que ele é a unidade de um corpo e de uma alma, relativamente ao objecto físico; se não há nenhuma comunidade de essência entre uma vivência psíquica e um objecto físico; e, além disso, se posso pensar o prazer

³²² Husserl, *Ideen III*, Hua V, p. 14.

³²³ A constituição da alma enquanto tal coloca problema específicos em que não entraremos aqui.

³²⁴ Idem, *Grundprobleme der Phänomenologie* (Vorlesung 1910-1911), in *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, Hua XIII, p. 119.

ou a dor sem uma relação com a extensão coisal, tal como posso pensar num efeito sem a relação com a sua causa, à qual ele se encontra, todavia, empiricamente sempre ligado³²⁵; este excesso, todavia, não é totalmente separável do plano físico, mas antes nele fundado. Um texto datado de 1905 di-lo a propósito do corpo do outro: se tocar com a minha mão, ou com qualquer outra parte do meu corpo, um outro corpo somático, toco numa unidade psicofísica, e embora o psiquismo do outro não me seja dado do mesmo modo que o seu corpo, ele não me seria dado sob nenhuma forma sem a presença de um corpo³²⁶. Mas, de um ponto de vista noemático, nunca terei o aparecimento de algo que possa constituir como se de um simples objecto se tratasse.

3. As consequências para uma teoria do inconsciente

É preciso sempre desconfiar das semelhanças entre o vocabulário técnico de dois pensadores. Que ambos possam utilizar com frequência os mesmos termos não nos garante que estejam a falar da mesma coisa. Husserl fala frequentemente de *Hemmung* (inibição), de *Verdrängung* (recalcamento) ou de associação, por exemplo nas *Análises para a Síntese Passiva*. Fá-lo depois de Freud ter conferido a todos estes conceitos um sentido técnico preciso, mas não quer dizer, com eles, exactamente a mesma coisa que Freud. Basta prestar um pouco de atenção aos contextos. Husserl diz, por exemplo, que se podem associar por semelhança um quadrado vermelho e um quadrado azul, mas que uma associação por igualdade é inibida (*gehemmt*) pela diferença entre as duas cores. Ou, ainda, que a percepção de um quadrado vermelho realça, ou reprime (*verdrängt*), a percepção de um quadrado azul, sempre que o primeiro se vem sobrepor ao segundo³²⁷.

Em outros contextos, ao invés, é preciso estar muito atento às semelhanças de vocabulário. Nas *Análises para a Síntese Passiva*, Husserl fala do processo de formação daquilo que designa, no § 33, por configurações de unidade (*Einheitsbildungen*), de onde mais tarde sairão os objectos, quando o Eu se tornar activo³²⁸. Estas *Einheitsbildungen* não são ainda os objectos, mas antes multiplicidades de partes associadas por semelhança ou contraste, ou por uma afinidade quanto ao modo como as diversas partes se relacionam

³²⁵ Idem, *Ibidem*, p. 143.

³²⁶ Idem, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, p. 21.

³²⁷ Idem, APS, Hua XI, pp. 131-132.

³²⁸ Idem, *Ibidem*, 152-153.

entre si. Mas tais multiplicidades podem não se constituir, pois o processo associativo pode não chegar ao seu termo. Husserl fala, então, da presença de *hemmende Gegenpotenzen* (de potências em sentido contrário, capazes de inibir aquele processo), cuja origem e natureza deveriam ser estudadas por uma fenomenologia do «inconsciente».

A palavra «inconsciente» aparece entre aspas no texto alemão. Estas aspas são, do nosso ponto de vista, aspas de citação. Quando Husserl não coloca a palavra entre aspas diz, normalmente, «o chamado inconsciente». Por conseguinte – tal será aqui a nossa hipótese –, Husserl refere-se a uma concepção de inconsciente diferente da sua, que só poderá ser a da psicanálise e de Freud, e que não considera válida³²⁹. Talvez Husserl, porém, não tenha inteiramente razão: o modelo de funcionamento da psique, que propõe, tem em comum com o de Freud o facto de admitir que a consciência tem diante de si o seu próprio inconsciente, que este não é apenas o resto somático de uma actividade psíquica anterior, mas, na realidade, para nos servirmos das próprias palavras de Freud na Lição 31 das *Novas Lições de Introdução à Psicanálise*, um país estrangeiro no interior (*ein inneres Ausland*)³³⁰.

Esta tese, que Husserl nunca chega a formular explicitamente, nem se propõe demonstrar até ao fim, pode ser encontrada em numerosas passagens das suas páginas inéditas. Apoiar-nos-emos no texto das *Análises para a Síntese Passiva* (mais precisamente, na reelaboração, feita em 1925, da versão primitiva do curso de 1921 sobre Lógica Transcendental) e da Lição de 1907 *Coisa e Espaço*. (Faremos também algumas referências a certos trabalhos de Freud.) Referindo-nos a certas passagens de todos estes textos, temos a intenção de demonstrar a impossibilidade de identificar a psique com a consciência, o que é sobretudo evidente se compreendermos o sentido do fenómeno que, servindo-nos das próprias palavras de Husserl, designaremos por «obscurecimento das afecções».

Começaremos pelo texto sobre as Sínteses Passivas³³¹. Husserl está a proceder a uma análise do fenómeno que acabamos de mencionar, ao qual chama, como dissemos, obscurecimento ou enfraquecimento das afecções (*Verdunkelung* é a palavra alemã que emprega). Seria tentador proceder a uma imediata aproximação com o recalamento de Freud, mas pensamos que será mais prudente seguir uma outra via. Vejamos que é que acontece

³²⁹ É pouco provável que Husserl se esteja a referir às teorias de G. T. Fechner ou de Ed. von Hartmann. Mas sabemos que tinha conhecimento das teorias de Carl Jung, de quem possuía um livro na sua biblioteca.

³³⁰ Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, p. 496.

³³¹ Husserl, APS, § 37, Hua XI, p. 177.

quando a afecção enfraquece. Husserl diz que é um fenómeno que obedece a uma típica específica, quer dizer, a uma estrutura que se mantém inalterável, independentemente da intensidade ou da qualidade das afecções. (Um som muito forte ou quase inaudível, um vermelho-escuro ou um amarelo-pálido, enfraquecem da mesma forma, como se pode comprovar pela análise destes processos efectuada após a redução fenomenológica.) Qualquer afecção sofre uma primeira modificação retencional ao ser expulsa da «ponta avançada» do presente vivo, mas o decurso deste processo chega ao seu termo quando a afecção atinge o seu ponto zero. (*Eine Null*, diz Husserl no § 37 de APS). Perguntar-se-á: que é este zero onde, ao fim de algum tempo, se encontrarão todas as minhas afecções?

Talvez seja necessário voltar um pouco atrás para compreender o que Husserl quer dizer, porque, no § 33 de APS, Husserl tinha já falado de um ponto zero: *ein Nullfall der Weckung*, o ponto zero do estar desperto. Se bem compreendemos este texto, Husserl não fala de uma ausência de afecção, mas sim de uma circunstância em que a afecção não tem a força suficiente para despertar a atenção, ou porque é demasiado débil, ou talvez porque tenha sido reprimida. Mas Husserl acrescenta a seguinte observação importante: este zero é um zero no sentido dos matemáticos, quer dizer, o contrário de uma quantidade numérica (*Anzahl*), porém, ainda um número, que, em certas circunstâncias, deve ser tido em conta para o cálculo. É por este motivo que Husserl responde da seguinte forma à questão que há instante pusemos: este *Nullpunkt* não é um nada, mas sim um *Réservoir*. (É a palavra francesa que aparece no texto alemão.) É a mesma palavra que se encontra às vezes nos textos de Freud – pensamos, entre outro, em *Das Ich und das Es* – que fala de *das grosse Reservoir der Libido*, embora num sentido que não é o de Husserl³³². No *Réservoir* husserliano encontramos todas as objectividades que já estiveram presentes num presente vivo que pertence agora ao passado, mas que, contrariamente ao *Réservoir* de Freud, estarão sempre ao dispor da consciência graças à associação.

Numa passagem do capítulo I de *Mal-estar na Civilização* Freud diz que é muito difícil saber o que acontecerá ao que um dia me afectou (ao que eu vi, ouvi ou toquei), mas que é fortemente improvável que isso possa desaparecer completamente. É verdade que Freud não fala, nesta passagem, de todas as dimensões do que é para ele o inconsciente, mas somente do recalcado. Mas Husserl tem metáforas muito interessantes para explicar este

³³² Freud, *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Schriften*, Studien Ausgabe, Bd. III, pp. 282-325, p. 289, nota 1.

facto. Diz, por exemplo, que as sedimentações das experiências passadas se sobrepõem (*übereinanderlegen*) de tal forma que as mais antigas são totalmente recobertas pelas mais recentes. Pensamos que é a partir daqui que se poderá encontrar uma possibilidade de aproximação e de diálogo frutuoso entre a fenomenologia e a psicanálise no que diz respeito ao problema do inconsciente: algo de mais interessante do que saber se o inconsciente fenomenológico corresponde ou não, apenas, ao pré-consciente de Freud, ou se é algo mais do que isso. As análises husserlianas de fenómenos como a sedimentação, da mesma forma que toda a problemática das sínteses passivas, interdirão para sempre a Husserl o juízo irónico que formulara na época em que escrevera a *Filosofia da Aritmética* acerca das teorias filosóficas do inconsciente: que elas não seriam senão uma escapatória para a incapacidade de resolver um certo número de problemas. O que na fenomenologia de Husserl poderá interessar a uma teoria psicanalítica do inconsciente é o facto de ela defender que, por essência, qualquer consciência é sempre uma relação com a inactualidade.

Sobre a Existência de uma «Redução Fenomenológica» em Psicanálise

I. Psicanálise e fenomenologia

É, provavelmente, do conhecimento geral uma pequena história contada por Ernest Jones no segundo volume da sua monumental biografia de Freud³³³. No decurso do 3.º Congresso da Associação Internacional de Psicanálise, que teve lugar em Weimar, em 1911, o neurologista norte-americano Putnam leu uma comunicação que tinha por objectivo 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 tratar das relações entre a fenomenologia e a psicanálise. 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 exacto dizer-se, uma compreensão da psique *tout court*, embora muito provavelmente, como dizia Heraclito 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 que nos propomos neste ensaio 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, da concepção de sujeito e de consciência que condicionou essa prática ou que dela resultou e que podemos encontrar disseminada por muitos textos de Freud. Por outro

³³³ Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, trad. franc., *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1961, Tome II, p. 90.

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 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 como filósofo – 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 poderá sair enriquecida.

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 servir. 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 profundas 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?

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 nos demorarmos em grandes explicações – que o objectivo 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.º 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 da 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 redutivo. E fá-lo, não apenas naquela acepção vaga que permite a Husserl falar de uma *Berufsepoché* – uma redução profissional – como a que exerce por exemplo um cientista quando não cuida dos objectos ou dos problemas que se afastam do seu campo temático³³⁴. 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 direcção 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

³³⁴ Cf. Alexandre Fradique Morujão, *Mundo e Intencionalidade*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961, p. 99.

violência súbita e inexplicável de uma paixão. Relativamente a tais teorias ingénuas não seria difícil reconhecer que a psicanálise pratica um *analogon* da redução fenomenológica³³⁵.

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. Aspectos 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 acto realizado com uma determinada coloração afectiva (no caso em apreço, trata-se da alegria), após a realização da redução fenomenológica. Tal coloração torna-se agora em objecto de uma visada reflexiva, na qual ela se transforma em algo de imediatamente percebido: a alegria que foi efectivamente 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, dependerá sempre da possibilidade de os dois pólos da relação intencional – a noese e o noema – se poderem oferecer a uma inspecção atenta. De certo modo, servindo-nos agora de uma expressão de Hermann Drüe, parece legítimo afirmar-se que tudo é *Ichhaft* para a fenomenologia³³⁶, de direito pelo menos, mesmo não o podendo ser de facto, e que nada, para ela, poderá ser *Eshaft*³³⁷. Voltaremos, contudo, a esta questão mas adiante, porque esta contraposição, embora sendo globalmente correcta, não esgota tudo aquilo que se pode dizer, do ponto de vista husserliano, acerca da actividade da consciência.

³³⁵ Paul Ricoeur, *De l'Interprétation. Essai sur Freud*, Paris, Ed. du Seuil, 1965, p. 368.

³³⁶ 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 actividade intencional da consciência, as características da consciência que constitui derver-se-ão encontrar naquilo que é constituído por ela em resultado dessa actividade.

³³⁷ Cf. o uso desta expressão em Hermann Drüe, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963, p. 311. Como é sabido, *Ich* e *Es* (ou, em latim, *Ego* e *Id*) designam duas instâncias da vida psíquica na segunda tópica de Freud.

A célebre frase de Freud *wo es war soll ich werden*, não se refere apenas ao devir do sujeito no decurso da análise – digamos, talvez simplificando um pouco, ao reforço do Ego –, mas também ao processo ontogenético no qual a psique ainda não socializada faz a experiência consciente das dificuldades do mundo e sofre o recalçamento originário³³⁸. 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 reacções provenientes do exterior provocam uma modificação duradoura na substância cinzenta e fazem nascer a consciência. Mas tais reacções 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 objecto que pode, em alguns casos, ser o próprio corpo. Ora acontece que Husserl, num texto de 1933, reconhecerá que os actos da esfera humana pessoal se fundam em actos intuitivos de nível inferior, que a sua efectuação não constitui uma acção humana no sentido estrito do termo, mas que se lhes deve reconhecer, contudo, uma direcionalidade (*Gerichttsetsein*) sobre a qual se desenvolverão os estratos superiores da vontade³³⁹. 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 aspecto essencial das análises de Freud, como ainda – o que seria ainda mais grave – equivocar-se sobre o sentido e o alcance da redução fenomenológica.

³³⁸ Hermann Drüe, *op. cit.*, p. 309. A frase mencionada encontra-se no final da «31. Vorlesung» das *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, ed. cit., p. 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 Super-ego), 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».

³³⁹ Cf. Hua XV, p. 599.

Como se sabe, Freud defende que apenas a partir do momento em que uma superfície cortical de protecção 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* «A criança, a primeira sensação», 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 implicados³⁴⁰. Voltaremos mais à frente a esta questão, a propósito da problemática das sínteses passivas.

2. 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, mas sim de encontrar a peculiaridade essencial da psique que, na atitude natural mundana, aparece localizada no corpo. 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 consciência³⁴¹.

³⁴⁰ «Das Kind, die erste Einföhlung», *Hua XV*, pp. 604 e segs.

³⁴¹ Cf. Rudolf Bernet / Iso Kern / Eduard Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989, p. 70.

Todos os actos intuitivos, e não apenas aquela forma fundamental dos actos que constitui a consciência perceptiva, 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 fenomenológica³⁴². Todas as distinções husserlianas, como sejam a distinção entre apresentação e presentificação, entre actualidade e inactualidade, 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 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.»³⁴³ 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 aspectos 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 coisas³⁴⁴, ou seja, naquela passividade que recebe o objecto (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

³⁴² Cf. Rudolf Bernet / Isso Kern / Eduard Marbach, *Ibidem*, p. 132.

³⁴³ Freud, «Die Verdrängung», trad. cast., «La Represión», in *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, 4.^a ed., pp. 2053-2060, p. 2053.

³⁴⁴ Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Hua IX, p. 147.

Meditações Cartesianas; uma tal síntese é «passiva», porém, porque é realizada por qualquer ego concreto, mesmo que ainda incapaz de constituir objectos 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 objecto na actividade perceptiva do adulto supõe sempre um resíduo de actividades perceptivas na infância, que constituem o campo das afecções do Eu e os traços mnésicos que nele deixaram as primeiras experiências³⁴⁵.

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 eu³⁴⁶, 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 actos e os actos 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»³⁴⁷.)
3. Por fim, os diversos textos sobre a fenomenologia da intersubjectividade, 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 afectiva, 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*

³⁴⁵ Cf. Paul Ricoeur, *op. cit.*, p. 371.

³⁴⁶ Rudolf Bernet, «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, I (2002), 327-351, p. 333.

³⁴⁷ Husserl, *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, pp. 265 e segs.

Lebenszukunft) – que se transforma, sob a forma de uma unidade habitual da vontade, em horizonte pessoal³⁴⁸.

Convém, ainda assim, evitar aqui algumas aproximações apressadas entre a fenomenologia e a psicanálise. Acerca do primeiro dos três aspectos que mencionámos, Husserl falará de resíduos ou de sedimentações dos níveis inferiores da actividade constituinte nos níveis superiores dessa mesma actividade. 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 activa, 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 pólo de identidade vazio, pois todo o acto tem como resultado sedimentar no sujeito algo que contribui para a sua concreção, nele deixando um vestígio³⁴⁹. 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 irredutível, 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 filósofos³⁵⁰.

Relativamente ao aspecto 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 perceptiva³⁵¹. 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

³⁴⁸ Hua XV, p. 599.

³⁴⁹ Cf. Alexandre Fradique Morujão, *Mundo e Intencionalidade*, ed. cit., pp. 139-140.

³⁵⁰ *New Introductory Lectures*, pp. 106-107.

³⁵¹ Sobre este assunto, cf. Rudolf Bernet / Isso Kern / Eduard Marbach, *op. cit.*, p. 137.

essa transformação, de acordo com as palavras do seu próprio relato), não podemos falar de uma consciência perceptiva 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 perceptiva 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 perceptiva, 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 fantasiado³⁵². Porém, se virmos com mais atenção o que afirmam Husserl e Freud – em função de objectivos 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 percebida e a fantasia de uma realidade paralela uma das mais notáveis características da espécie zoológica a que pertencemos?

3. Psicanálise e método fenomenológico

Fenomenologia e psicanálise são, por conseguinte, embora de maneiras diferentes, explorações do Eu. Para as duas, o Eu que é tomado por objecto de estudo não é o Eu empírico, do senso comum, da psicologia ou da filosofia naturalista. Isto tem importantes consequências do ponto de vista metodológico. Mas também para a psicanálise, 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 eles³⁵³. Assim, por

³⁵² Husserl, *Phantasia, Bildbewusstsein, Erinnerung*, Hua XXIII, pp. 58 e segs.

³⁵³ 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 compor-

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 castração³⁵⁴; ou as agorafobias, em que 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 Meynert³⁵⁵, 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. Mas o uso que Freud faz do princípio de causalidade é sobremaneira original. 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 pseudo-audição 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 efectivo, 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 excepção. 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

tamento dos pacientes. Assim, o facto de ter sido mordido por um cavalo não é 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 percepcionáveis pelo paciente, em resultado do recalçamento, e que a relação analítica tem, justamente, por objectivo restituir essa cadeia na sua integralidade.

³⁵⁴ Freud, *Hemmung, Symptom und Angst*, p. 48.

³⁵⁵ Sobre a influência de Meynert, cf., nomeadamente, Ernest Jones, *The Life and Work of Sigmund Freud*, trad. franc., *La Vie et l'Oeuvre de Sigismund Freud*, Paris, PUF, 1958, 3 vols., Tome Premier, pp. 400 e segs.

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 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 exactamente, 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 irreconhecível³⁵⁶.

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, é dificilmente compatível com a atitude fenomenológica³⁵⁷. O Eu não pode ocupar o lugar de um acto fundador, tal como a fenomenologia o exige. Deste ponto de vista, é perfeitamente possível reconhecer a legitimidade da tese de 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 fenomenológica³⁵⁸.

4. A linguagem da psicanálise e a linguagem da fenomenologia

Entraremos agora num segundo momento deste nosso ensaio, em que, após termos mencionado diversas possibilidades de contacto entre fenomenologia e psicanálise, acentuaremos aqueles aspectos que parecem separar

³⁵⁶ Cf. Hermann Drüe, *op. cit.*, p. 310.

³⁵⁷ Paul Ricoeur, «Une interprétation philosophique de Freud», in *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 160-176, p. 172.

³⁵⁸ Ludwig Binswanger, «De la phénoménologie», in *Introduction à l'Analyse Existentielle*, trad. franc., Paris, Les Editions de Minuit, 1971, pp. 79-117, p. 100.

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 contra-investimento, etc. Por outro lado, 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 actos intencionais. É extremamente curioso que Husserl, referindo-se à esfera das retenções (constituída, por exemplo, pelos sons de uma melodia acabada de ouvir), refira que elas, não sendo activadas, se situam num horizonte de esquecimento indiferenciado e sem vida³⁵⁹. (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 reactivadas, 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 actual de constituição dos objectos.

Que a reactivação só se possa compreender, segundo Husserl, em virtude da sua associação com uma actividade 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 associativa³⁶⁰, Husserl reconhece dois factores 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

³⁵⁹ Cf. Husserl, APS, Hua XI, p. 80. Cf. pp. 177-178.

³⁶⁰ Idem, *Ibidem*, p. 122.

objectivo 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 passado³⁶¹. Freud, como é sabido, na 31.^a das *Novas Conferências Introdutórias à Psicanálise*³⁶², dirá que foi da percepção da resistência oferecida pelo paciente à tentativa de lhe revelar o conteúdo do seu inconsciente, que nasceu a psicanálise. 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 actividade 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 actos 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».

5. 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, algo de equivalente ao sistema percepção-consciência explica a existência de uma afecção, enquanto estímulo consciente (*bewusstseinsmäßige Reiz*)³⁶³. Husserl está, obviamente, consciente de que se trata de uma abstracção motivada por razões de ordem metodológica, como se o mundo do Eu fosse apenas constituído por um presente impressional (*impressionale*

³⁶¹ Freud, «Remémoration, Répétition, Perlaboration», in *La Technique Psychanalytique*, Paris, PUF, 1992, 10.^a ed., pp. 105-115, p. 106.

³⁶² Idem, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, pp. 506-507.

³⁶³ Cf. Husserl, APS, Hua XI, p. 148.

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 prática³⁶⁴, 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 abstracção 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 afecção 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 afecções³⁶⁵, às quais deverão corresponder, do lado do objecto, 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 objectos 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 eles³⁶⁶. Um exemplo husserliano ilustra-o perfeitamente. Quando escutamos uma melodia em que não sobressai nenhuma força afectiva 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 presente³⁶⁷.

Por este motivo, para Husserl, o passado da consciência, com os seus componentes noéticos e noemáticos, surge como um campo de recordações possíveis e, eventualmente, de recordações perfeitas. Mesmo que tal passado surja involuntariamente, ou que só por um acto 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

³⁶⁴ Idem, *Ibidem*, p. 150.

³⁶⁵ Idem, *Ibidem*, pp. 151 e segs.

³⁶⁶ Idem, *Ibidem*, p. 153.

³⁶⁷ Idem, *Ibidem*, p. 155.

um presente que já não é³⁶⁸. 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 (*normierende Mass*, diz Husserl³⁶⁹) que constitui a recordação que reproduz fielmente o acontecido.

Nestas análises, não encontramos quase nada, por conseguinte, que pudessemos 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 desconhece o facto de existirem potências afectivas de carácter inibitório, capazes de impedir que outras afecções entrem na consciência actual, e não hesita em classificar estas afecções inibidas como «inconscientes», exigindo, ao mesmo tempo, que delas se forneça uma explicação fenomenológica³⁷⁰. Ainda assim, o que de mais aproximado, em Freud, poderíamos encontrar deste inconsciente husserliano seria o pré-consciente, que Freud afirma, justamente, ser apenas inconsciente de um ponto de vista descritivo³⁷¹, 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* actual. Trata-se, na realidade, do que Freud chama um *bewusstseinsfähig Unbewusst*, de um inconsciente capaz de se transformar em consciência³⁷².

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*³⁷³. Freud

³⁶⁸ Idem, *Ibidem*, p. 266.

³⁶⁹ Idem, *Ibidem*, p. 267.

³⁷⁰ Idem, *Ibidem*, p. 154.

³⁷¹ Freud, *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, «31. Vorlesung», p. 509.

³⁷² Cf. Hermann Drüe, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, ed. cit., 1963, p. 307.

³⁷³ Conhecemos este ensaio a partir da tradução francesa, «Un enfant est battu», in *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, PUF, 1973, pp. 219-243.

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 descoberto³⁷⁴; 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 cura³⁷⁵. 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 actividades 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 certas representações presentes, permanecendo, com isso, indiferente à passagem do tempo.

³⁷⁴ Rudolf Bernet, «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», p. 329.

³⁷⁵ Cf. o ensaio de 1915 «Das Unbewusste», trad. «Lo Inconsciente», in *Obras Completas*, Tomo II, pp. 2061-2082, p. 2062.

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, conceito que engloba todas as representações afectadas 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 objecto 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-los 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.»³⁷⁶

Do mesmo modo, à representação vazia corresponde uma *Leerwiedererinerung*, 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 intencional³⁷⁷. Não encontramos aqui nenhuma intuitividade – Husserl fala também de uma ausência de *Ausmalung*, de ilustração – do que já foi ouvido, mas apenas um fenómeno de retenção, algo de completamente diferente do que acontece quando recordamos a totalidade da melodia depois de a ter escutado³⁷⁸.

³⁷⁶ Husserl, APS, p. 72.

³⁷⁷ Idem, *Ibidem*, p. 77.

³⁷⁸ Husserl, *Ibidem*, § 19, pp. 78 e segs.

Delfim Santos, Husserl e Heidegger

Delfim Santos não foi um fenomenólogo, embora ao longo de toda a sua vida tenha manifestado o seu interesse por Husserl, por Heidegger e por Max Scheler. Podemos também detectar, nas suas obras e em alguns dos seus variados escritos, o contacto que manteve com a fenomenologia francesa. O seu diálogo com a fenomenologia travou-se, contudo, a partir dos mencionados autores alemães. Todavia, a sua orientação filosófica dominante segue a linha de Nicolai Hartmann e é pela óptica da ontologia deste último que, quase sempre, interpreta os fenomenólogos. De entre estes, porém, sobressai a presença de Martin Heidegger e é o pensamento heideggeriano que, com frequência, se cruza, nas páginas do nosso autor, com o de Hartmann.

Mesmo assim, continua ainda agora a não ser claro para nós de que modo a influência destes dois autores, em simultâneo, se conjugou para a formação do pensamento de Delfim Santos. (Que aliás escreve, como é sabido, na curta introdução a *Conhecimento e Realidade*, tratar-se esta de uma obra de inspiração alemã, fruto do contacto directo com Hartmann e Heidegger.) Talvez a procura das «coisas como elas são», de que nos fala *Conhecimento e Realidade* (a que não seria muito difícil fazer corresponder o *Ansichsein* – o «ser em si» – de Hartmann) tenha a sua contrapartida, no entendimento do filósofo português, no *Sich-Zeigen* – no «mostrar-se» – das próprias coisas heideggeriano, de nítido recorte fenomenológico³⁷⁹, seja um tal «mostrar-se» o do ser real ou o do ser ideal. Mas trata-se apenas de uma hipótese; francamente, não sabemos. Seja como for, cremos que alguns intérpretes insistem em atribuir a Martin Heidegger uma influência que não foi a que de facto teve em Delfim Santos e que outros tendem a descobrir no pensamento deste um pendor existencial que, na realidade, pouco deverá a Heidegger, mas que é, em nosso entender, profundamente devedor do pensamento de Karl Jaspers³⁸⁰. A influência de Martin Heidegger é bem real em Delfim Santos, mas há talvez que procurá-la noutras dimensões do seu pensamento.

³⁷⁹ Delfim Santos, *Conhecimento e Realidade*, in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume I, pp. 284-285. Todas as referências às obras de Delfim Santos remetem para esta edição, pelo que nos limitaremos a indicar, a seguir ao título respectivo, o volume, em numeração romana, e a página.

³⁸⁰ Idem, «Jaspers na Filosofia Contemporânea», II, pp. 267-279.

É certo que Delfim Santos fala muitas vezes do homem vivo e concreto, objecto de um conhecimento existencial, opondo-o ao homem morto, objecto do conhecimento essencial. (Encontramos aqui a célebre distinção entre *Dasein* e *So-sein*, de Hartmann, de que voltaremos a falar mais adiante³⁸¹.) Isto acontece, por exemplo, no ensaio *Da Filosofia*³⁸². Mas, logo a seguir à passagem onde o faz Delfim Santos, acrescenta: «Abandonemos o exemplo para que ele não substitua aquilo que, independentemente dele, queremos dizer.» E o que o autor nos quer dizer é que as categorias do vivo – do que existe – não se aplicam ao estudo do morto – ou seja, da essência do que existe – e que só uma prévia análise categorial poderá determinar as que se devem utilizar num caso e as que se devem utilizar no outro. Exemplos deste género poderiam multiplicar-se percorrendo a obra de Delfim Santos, mas daremos apenas mais um. Ainda em *Da Filosofia*, na secção intitulada, justamente, «Existência», perguntando se tal conceito se poderia utilizar indistintamente para uma pedra, um animal, um homem ou Deus, responde obviamente que não³⁸³, pois tal significaria transpor para a região da vida aquilo que é próprio de outras regiões. Mas esta impossibilidade em transpor conceitos (ou categorias), que têm a sua validade em certas regiões, para outras regiões, não é substancialmente diferente – e o exemplo, note-se, é o próprio Delfim Santos que o escolhe – da impossibilidade, em que se encontra um físico, em transpor, para a mecânica relativista, o conceito de simultaneidade válido na mecânica clássica.

Convém, além do mais, não esquecer que Heidegger foi um crítico de Hartmann (seu colega, durante alguns anos, na Universidade de Marburg). Para Heidegger, uma ontologia cuja preocupação fundamental consistisse no estudo das estruturas mais gerais dos entes e das categorias fundamentais que articulam as suas diversas regiões, e assente na distinção entre essência e existência (*So-sein* e *Dasein*), esqueceria a diferença ontológica entre os entes e o ser³⁸⁴, esquecimento que ele próprio pretendia superar ao escrever *Ser e Tempo*. É certo que Hartmann, por vezes, como que «heideggerianiza», se nos for permitida a expressão. Assim acontece, por exemplo, quando defende que a concepção natural do mundo é já ontológica de raiz (algo

³⁸¹ Cf. Nicolai Hartmann, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1935, pp. 94 e segs.

³⁸² Delfim Santos, *Da Filosofia*, I, pp. 231-232.

³⁸³ Idem, *Ibidem*, p. 264.

³⁸⁴ Cf. Herbert Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, 1982, The Hague, Martinus Nijhoff, 3.^a ed., p. 311.

que nos recorda a «compreensão pré-ontológica do ser», em *Ser e Tempo*³⁸⁵), resultando dela, sem solução de continuidade, a ontologia sistemática dos filósofos³⁸⁶. Mas há, nos dois autores, uma orientação de pensamento que é fundamentalmente diferente, pois, para Hartmann, há que ter em conta o lugar da ciência como elemento que assegura a continuidade entre a atitude natural e a atitude filosófica, o que Heidegger certamente recusaria.

Presença de Hartmann

Para começar, sintetizaremos três ou quatro teses fundamentais da ontologia de Hartmann. Veremos que Delfim Santos foi profundamente influenciado por elas, mesmo que o seu pensamento evidencie alguns traços de originalidade. Para Hartmann, a ontologia, ou seja, a doutrina das características mais universais dos entes, supõe duas distinções: primeiro, a distinção entre o *Dasein* (o facto de uma coisa ser) e o *So-sein* (o que essa coisa é); segundo, a distinção entre o ser ideal e o ser real. Estas duas distinções não se sobrepõem, porque tanto para o ser ideal como para o ser real vale a distinção entre *Dasein* e *So-sein*. O *So-sein* de um ser real é também um ser real. Se uma árvore é verde, o verde da árvore é tão real quanto a própria árvore. Por sua vez, o *Dasein* é sempre ideal ou real³⁸⁷. O ser real, por seu lado, pode dividir-se em real da atitude natural, real do conhecimento científico e real do conhecimento filosófico³⁸⁸. Resulta daqui a necessidade de uma doutrina das categorias, que constitui um elemento essencial da ontologia de Hartmann; as categorias estruturam o modo de pensar cada uma destas três regiões do ser, como lhes poderíamos chamar.

Estas considerações ontológicas têm consequências imediatas para o problema do critério de validade das nossas representações. A relação de uma representação com o seu objecto não pode ser constatada na própria representação, como se fosse uma característica dela, embora a discrepância entre os elementos constituintes de uma representação constitua, segundo Hartmann, um índice da sua falsidade. Ao invés, uma convergência entre

³⁸⁵ Cf. Martin Heidegger, *SZ*, §§ 31-32, pp. 142-153.

³⁸⁶ Nicolai Hartmann, «Neue Wege der Ontologie in Deutschland», in *Kleinere Schriften*, I, Berlin, Walter de Gruyter, 1955, pp. 51-89, p. 62.

³⁸⁷ Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung*, trad., *Filosofia Contemporânea: Introdução Crítica*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977, p. 207.

³⁸⁸ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949, 4.^a ed., p. 196.

esses elementos é o indício de uma verdade que se funda no *So-sein* do próprio objecto. Assim, ao contrário do que pensava o idealismo neo-kantiano, o conhecimento não é uma dissolução do objecto nos estádios desse mesmo conhecimento, mas antes uma dissolução do conhecimento no próprio objecto; tal progresso cognitivo, porém, não toca directamente o objecto, que permanece aquilo que era antes do conhecimento, constituindo para este, apenas, o valor limite que ele se esforça por alcançar³⁸⁹.

Este problema, que remete para os próprios limites do conhecimento científico e da determinação matemática dos fenómenos que é próprio dele, não é resolúvel pelas ciências. É aqui necessária uma análise categorial – ou uma determinação ontológica – do ser que se manifesta nas ciências, sob a forma de espaço, tempo, força ou energia³⁹⁰. Análise tanto mais necessária, para Hartmann, quanto, por exemplo, com a mecânica relativista, a exactidão dos procedimentos de medida é acompanhada da relativização do substrato óntico do próprio acto de medir. Deparamo-nos, aqui, com o que Delfim Santos chamará a planificação da realidade, pela ciência, em relações quantitativas³⁹¹, para a qual faltava à ciência, em sua opinião, a necessária aparelhagem conceptual e metodológica.

A crítica ao positivismo em Delfim Santos e a necessidade de um pensamento categorial

O ponto de partida do positivismo é o conhecimento científico, para o qual as coisas, no seu ser-em-si, constituem objectos para um sujeito. Ora, Delfim Santos defende que nada é objecto se, primeiro, não for objectado, ou seja, exposto diante de um sujeito, a partir do que, na linguagem de Hartmann, chamaríamos o ser trans-objectivo; este mais não é do que a capacidade para se tornar objecto³⁹². É esta também a posição de Delfim Santos: é assim que, logo no início de *Conhecimento e Realidade*³⁹³, distingue entre toda a realidade susceptível de se manifestar a um sujeito – socorrendo-se, para a designar, do termo alemão *Gegenstand* – daquela parcela da realidade que é já um produto da acção cognitiva do sujeito, à qual chama, também em alemão, *Objekt*.

³⁸⁹ Idem, «Systematische Selbstdarstellung», *Kleinere Schriften*, ed. cit., pp. 1-51, p. 23.

³⁹⁰ Idem, *Ibidem*, p. 25.

³⁹¹ Delfim Santos, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 324.

³⁹² Herbert Spiegelberg, *Ibidem*, p. 324.

³⁹³ Delfim Santos, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 280.

Falta a todo o positivismo, segundo Delfim Santos, uma determinação dos fundamentos categoriais do conhecimento e uma análise dos limites do conhecimento, tal como a que foi levada a cabo por Nicolai Hartmann, e para a qual reenviava já a «Conclusão» de *A Situação Valorativa do Positivismo*, obra começada a redigir ainda antes do conhecimento aprofundado do pensamento do filósofo alemão e do contacto pessoal com ele em Berlin. Esta análise torna-se necessária por dois motivos. Em primeiro lugar, porque a ciência conhece regiões da realidade heterogêneas, conforme a escala de grandeza da observação, não tendo o mesmo sentido falar-se, em cada uma delas, por exemplo, de causalidade ou de determinismo³⁹⁴. Em segundo lugar, pelo facto de o nosso conhecimento não poder ser reduzido a constatações³⁹⁵. A percepção cria imagens que são objecto da ciência; mas o verdadeiro problema começa quando perguntamos quais são os princípios conformadores da possibilidade da percepção. O positivismo não conhece este problema. Mas também não é a psicologia, que analisa as modalidades da percepção, que lhe poderá responder. A psicologia não poderá dizer se tais princípios são também dados da percepção, ou se são função de elementos *a priori* da actividade da consciência³⁹⁶. O neopositivismo, acentuando o papel da forma lógica das expressões, limita-se a empobrecer as possibilidades do pensamento; há certos tipos elementares de formas lógicas que são impróprios para a análise de certas regiões da realidade³⁹⁷. Em *Conhecimento e Realidade*, Delfim Santos afirmará explicitamente que os princípios de existência que garantem a estrutura e permanência do real são radicalmente diferentes dos princípios lógicos; se os princípios do ser e do conhecer fossem idênticos, não se explicaria a resistência quase insuperável, por vezes, do real à sua compreensão pelo homem³⁹⁸. Nesta ordem de ideias, Delfim Santos vai ao ponto de criticar a atribuição de determinismo ou indeterminismo a certos fenómenos naturais, tal como acontece no princípio de incerteza de Heisenberg, pois determinismo e indeterminismo são, afirma³⁹⁹, concepções sobre a realidade que não interferem com a realidade propriamente dita.

A unidade do real, que uma tal atitude da parte dos positivistas pressupõe, só pode ser o que Delfim Santos chama uma hipótese-fim, um eventual

³⁹⁴ Idem, *A Situação Valorativa do Positivismo*, I, pp. 141-143.

³⁹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 175.

³⁹⁶ Idem, *Ibidem*, pp. 175-176.

³⁹⁷ Idem, *Ibidem*, p. 178.

³⁹⁸ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 324.

³⁹⁹ Idem, *A Situação Valorativa do Positivismo*, I, p. 170.

ponto de chegada da investigação, mas nunca uma hipótese de trabalho. Reduzir todas as formas de pensamento a uma só implica a suposição de que o real é idêntico e de que a diversidade é apenas aparente. Ora a realidade é, antes de mais, fonte de diversidade, sendo próprio do pensamento a tendência para reduzir à unidade essa pluralidade que lhe é transmitida pela intuição sensível⁴⁰⁰. Uma das causas daquela redução foi a transposição do que pertence ao domínio da linguagem para o domínio da realidade: uma coisa deixa-se exprimir de uma determinada forma e, muitas vezes, uma outra coisa, que pode nada ter a ver com ela, deixa-se exprimir de forma semelhante. Ora da semelhança na expressão facilmente se passa à identidade do que já não é do domínio da expressão⁴⁰¹. Esta mesma insuficiência do neopositivismo é ainda constatada, pelo nosso autor, nas modernas teorias evolucionistas (por ele designadas pela expressão «monofiletismo»), em que se pretende explicar o superior pelo inferior, ou seja, uma dada região da realidade pela que, supostamente, a antecedeu⁴⁰². Trata-se para Delfim Santos, que segue aqui muito de perto, uma vez mais, a posição de Hartmann sobre este assunto, de um duplo *category mistake*. Por um lado, de uma confusão entre o que é próprio de uma descrição dos níveis de realidade e o que é próprio de uma atitude valorativa perante tais níveis. Por outro lado, de uma confusão entre a própria atitude valorativa e um juízo sobre a maior ou menor perfeição das configurações objectivas dos entes com que deparamos em cada um desses níveis.

A finalidade do pensamento categorial é, justamente, determinar as categorias que são comuns a todos os níveis da realidade e as que são específicas de cada um deles⁴⁰³, evitando, com isso, o monismo categorial. Consciente do alcance e da validade de cada grupo de categorias, o pensamento evitará a confusão entre as identificações parciais e o sentido da totalidade, reconhecendo que sempre lhe escapará algum resto a exigir uma nova actividade de identificação, e assim sucessivamente. Podemos, assim, compreender que dois observadores discordem na expressão lógica daquilo que observam⁴⁰⁴. Tal não significa que um dos observadores tenha razão e o outro não, ou que o princípio de identidade não se aplique ao fenómeno observado, mas, tão-só, que as categorias nas quais o objecto é admitido não são as mesmas

⁴⁰⁰ Idem, *Ibidem*, p. 172.

⁴⁰¹ Idem, *Da Filosofia*, I, p. 268.

⁴⁰² Idem, *Ibidem*, pp. 259-261.

⁴⁰³ Idem, *Ibidem*, pp. 252 e segs.

⁴⁰⁴ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, pp. 295-296.

para ambos os observadores. Que a realidade seja idêntica nas suas formas objectivas não significa que ela seja idêntica para todos. Basta ao pensamento, como mínimo hipotético indispensável para superar o relativismo gnosiológico, o reconhecimento de que no mesmo momento de observação e sob as mesmas condições o real é idêntico a si mesmo⁴⁰⁵.

Aquele conceito de «resto», já pressuposto em *A Situação Valorativa do Positivismo* e sistematicamente tratado no ensaio de 1939 intitulado *Da Filosofia*, parece-nos ser um dos conceitos centrais do pensamento de Delfim Santos. É ele que lhe serve de ferramenta para rebater todo o tipo de reductionismos e monismos. Por exemplo, o que reduz a vida à matéria, ou o que reduz o espírito à consciência. O «resto» é, justamente, aquilo que impede a redução de um estrato do real ao que imediatamente o antecede na ordem evolutiva, ou na ordem da complexidade, o que não significa, obviamente, que uma determinação rigorosa das fronteiras de separação seja sempre possível, nem que qualquer critério que admitamos para o fazer não se venha a revelar insuficiente e, por isso mesmo, refutável. Quando Delfim Santos defende que tais restos «são sempre um dos lados dos pares de contrários em que a especulação divide o universo»⁴⁰⁶, está a referir-se ao facto de nenhuma noção poder ser pensada exclusivamente por si, de exigir sempre uma outra como condição preliminar da sua possibilidade e de, nesta dualidade, residir a dualidade congénita de todo o pensamento, em particular do metafísico⁴⁰⁷. Ora, o conjunto de princípios ou categorias em que se apoia o pensar não desemboca em nenhum princípio supremo, num centro de unidade, de forma que resta apenas ao pensamento explicitar as múltiplas relações de legalidade que subsistem entre elas⁴⁰⁸. Mas o papel da filosofia será o de proceder a uma exacta determinação dessas categorias e não aceitá-las como já constituídas, a exemplo do que acontece com a ciência.

Conhecimento e realidade em Delfim Santos

Numa análise gnosiológica, é preciso distinguir o aparecimento, as formas do aparecimento e o aparente. O aparecimento, tanto pode ser do ser-real como do ser-ideal. E numa aparência há ainda algo que se mostra. O conhecimento é apenas um meio para chegar à realidade; este meio

⁴⁰⁵ Idem, *Ibidem*, p. 296.

⁴⁰⁶ Idem, *Da Filosofia*, I, p. 251.

⁴⁰⁷ Idem, «Da Ambiguidade na Metafísica», II, p. 69.

⁴⁰⁸ Cf. Wolfgang Stegmüller, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung*, trad., *Filosofia Contemporânea: Introdução Crítica*, ed. cit., pp. 212-213.

depende do homem, mas a realidade não. Desta última, nunca saberemos ao certo quais e quantos são os princípios que a conformam, mas investigamos na expectativa de uma plena adequação entre os princípios do conhecimento e os princípios que regulam a estrutura do real⁴⁰⁹. Por isso, o conhecimento é sempre parcial e o racional encontra-se circundado por uma zona de irracionalidade⁴¹⁰.

Na verdade, encontramos-nos diante de dois limites para conhecimento: o limite colocado pelo que ainda de facto não foi pensado, mas que o pensamento se esforça por pensar, e o limite colocado por aquilo que não pode ser de direito pensado. (O que Hartmann designava por *transinteligível*⁴¹¹.) Assim, segundo Delfim Santos, reconhecer que no objecto há sempre algo que não se transforma em «objecto-noção» é reconhecer uma limitação na inteligibilidade⁴¹². Tal significa que, sendo o pensamento e a realidade dois estranhos, para chegar à realidade o pensamento necessita sempre de algo que lhe é fornecido pela intuição sensível⁴¹³.

Esta afirmação, de *A Situação Valorativa do Positivismo*, de 1938, é retomada dois anos mais tarde, em 1940, em *Conhecimento e Realidade*: o mundo é independente do sujeito que o conhece e indiferente às possibilidades de descoberta por este, e não há nenhuma outra posição possível em frente da realidade⁴¹⁴. As possibilidades de identificação entre os princípios do conhecimento e os princípios regulativos da esfera de ser a que o objecto pertence são sempre limitadas⁴¹⁵. Não há, por isso, para Delfim Santos, como aliás também não havia para Hartmann, que o filósofo português segue aqui de muito perto, um objecto ontologicamente irracional; tal caracterização não constitui senão mais um *category mistake*, uma confusão entre o que é da ordem do conhecer e o que é da ordem do ser. Mas Hartmann também afirmara que o conhecimento se encontra sempre limitado em face do ser, acedendo apenas àquela parte, justamente, em que o ser, enquanto ente, se objectiva diante de si. É assim que podemos ler em *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*: «[...] o sujeito que conhece, em conjunto com a zona circundante do ente que se lhe objecta, configura um *sector da esfera do ser*,

⁴⁰⁹ Delfim Santos, *Da Filosofia*, I, p. 252.

⁴¹⁰ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, pp. 285-286.

⁴¹¹ Nicolai Hatmann, art. cit., *op. cit.*, pp. 23-24.

⁴¹² Delfim Santos, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 339.

⁴¹³ Idem, *Situação Valorativa do Positivismo*, I, p. 172.

⁴¹⁴ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 339.

⁴¹⁵ Idem, *Ibidem*, p. 316.

caracterizado pelos limites da objecção.»⁴¹⁶ O não reconhecimento destes limites tem como consequência o vício que Delfim Santos caracteriza como projecção do plano lógico sobre o plano ontológico. Aquilo a que chamou, em *Da Filosofia*, a mentalidade relacionista, que esquece que, se há relações no universo, nem tudo pode ser relação e que, se o pensamento é pensamento de alguma coisa, tal só acontece porque ele se destaca desse alguma coisa, que é diferente dele e o particulariza⁴¹⁷.

Delfim Santos retoma aqui uma outra tese de Hartmann: pensamento e realidade são os dois factores que estão sempre presentes no conhecimento, e tanto o idealismo como o realismo procuram reduzir estes dois factores a um só. Mas a filosofia não pode ser uma construção a partir de um ponto de vista que exclua outros e que tenha decidido, à partida, a validade de um deles e a exclusão do seu oposto. A condição mínima e necessária do conhecimento é a existência de um mundo fora da consciência, e mesmo a redução fenomenológica realizada por Husserl em *Ideias I*, situando-se no plano gnosiológico e não cosmogónico, não pretendia concluir do sujeito transcendental para o mundo exterior⁴¹⁸.

Primeiras aproximações à fenomenologia de Husserl

Num curto texto inédito não datado⁴¹⁹ – mas destinando-se a uma conferência sobre o tema da objectividade, como o seu título e estilo indiciam – Delfim Santos faz a seguinte afirmação: «Os sistemas filosóficos pressupõem ou fundamentam tipos de objectividade não coincidentes, tal como acontece à actividade científica. Na actualidade, e a partir da fenomenologia de Husserl, o problema, embora indirectamente, tornou-se tema fecundo de investigação.»⁴²⁰ Afirmação que ilustra exemplarmente, a nosso ver, as linhas de força da recepção da fenomenologia de Husserl por Delfim Santos e o seu cruzamento com uma ontologia e uma teoria do conhecimento inspiradas, em boa medida, como já notámos, por Nicolai Hartmann.

Muitos aspectos do pensamento do filósofo português parecem aproximá-lo da fenomenologia. Em primeiro lugar, antes ainda do que poderíamos chamar as influências, que se revelariam no tratamento sistemático de

⁴¹⁶ Nicolai Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949, 4.^a ed., p. 197.

⁴¹⁷ Delfim Santos, *Da Filosofia*, I, p. 262.

⁴¹⁸ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, pp. 339-340.

⁴¹⁹ Idem, «Teoria da Objectividade», II, pp. 353-356.

⁴²⁰ Idem, *Ibidem*, p. 353.

esta ou de aquela questão, uma atitude geral perante o conhecimento que procura salvaguardar a existência de zonas distintas de realidade (com o seu *eidos* próprio, diria o filósofo de Freiburg), não reduzindo essa mesma realidade a uma explicação monista, ou seja, no fundo, metafisicamente já determinada, seja pelo idealismo, seja pelo realismo. Os §§ 9 e 10 de *Ideias I*, pelo menos, poderiam ser convocados para sustentar esta tese⁴²¹. Ora, para o pensador português, tanto o idealismo como o realismo esquecem a existência de um domínio prévio e articulado de objectivação, cujo reconhecimento é condição para que eles próprios possam fazer sentido enquanto explicações *determinadas* do modo de a ele aceder (OC, II, 354); aquilo, afinal, que a fenomenologia husserliana, a que Delfim Santos explicitamente se refere na passagem que acabámos de mencionar, reconhecia pelo termo de intencionalidade, cujo significado se encontra no famoso e nem sempre bem compreendido § 24 de *Ideias I*, onde se enuncia o «princípio de todos os princípios» que orienta a actividade do fenomenólogo.

O problema central da fenomenologia – seja ela de inspiração husserliana ou não – é, defende o nosso autor em *Conhecimento e Realidade*, o estudo das formas variadas nas quais a realidade nos aparece, formas essas que nem sempre podem ser apreendidas pelos processos correntes de compreensão⁴²². Por isso, a intencionalidade husserliana não é já a de Franz Brentano, que procurava apenas um critério seguro para determinar a diferença entre objectos físicos e objectos psíquicos (recorrendo para tal à conhecida afirmação da «inexistência intencional», que seria própria dos segundos); nas próprias palavras de Delfim Santos⁴²³, a fenomenologia é, antes de mais, o reconhecimento do trânsito entre o «pensamento do objecto» – o segundo situado numa zona de realidade que solicita o primeiro – e o «objecto do pensamento», quer dizer, reconhecido por este quanto ao seu sentido último e como pertencente, em cada caso, a uma região do real dotada da sua essência própria. Ultrapassando a distinção entre o real e o aparente, a fenomenologia separa-se das correntes filosóficas alemãs suas contemporâneas⁴²⁴ pelo facto de colocar em primeiro plano a análise do próprio critério

⁴²¹ Delfim Santos refere-se por diversas vezes a esta obra, mas quase sempre de uma forma genérica, às vezes indicando o título de uma secção (ou, eventualmente, de um capítulo) onde se aborda um determinado tema; por isso, as referências aos §§ serão sempre da nossa responsabilidade.

⁴²² Delfim Santos, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 281.

⁴²³ Idem, «Teoria da Objectividade», II, p. 354.

⁴²⁴ Delfim Santos entende por tal, quase sempre, o movimento neokantiano, relativamente ao qual, sempre que a ele expressamente se refere, não tem quaisquer palavras de

valorativo que subjaz àquela distinção, interrogando, em primeiro lugar, o facto do «aparecimento»⁴²⁵, quer do que é tido como real, quer do que é tido como aparente, mas que, por isso mesmo, ainda aparece.

Já em «A Problemática Fenomenológica de Husserl»⁴²⁶, o sentido da fenomenologia e da sua situação no panorama filosófico da primeira metade do século xx é analisado a partir de uma perspectiva mais alargada. De certo modo, Delfim Santos entende que estava em jogo, com a obra de Husserl, uma reflexão de índole próxima da sua, sobre o papel da filosofia no mundo contemporâneo e a natureza da sua relação com as ciências mundanas ou ciências da atitude natural; ou, mais precisamente, não tanto com as ciências enquanto tais, mas antes com uma metafísica da ciência (mesmo que designada por «positivismo»), proclamando a supremacia do facto e reduzindo as essências a meras generalizações a partir de factos. A fenomenologia constitui, por isso, para o autor português, um elemento essencial do combate contra o «positivismo», que apenas foi capaz de fornecer uma «solução indicativa»⁴²⁷ para o problema da realidade; tal solução, porém, pertinente quando se trata de saber o que é «isto» a que se dá um certo nome, torna-se incapaz de fornecer uma resposta satisfatória à investigação filosófica sobre o que seja a própria realidade, que se inicia, justamente, pelo reconhecimento de que «isto» é real⁴²⁸. É assim que Delfim Santos afirma que, tendo começado por procurar fundamentar a matemática na filosofia, Husserl descobriu que era a própria filosofia que necessitava de fundamento, para se poder transformar em ciência absoluta e universal⁴²⁹.

Heidegger revisitado

A leitura de Martin Heidegger por Delfim Santos está mediada, como dissemos no início, pelo contacto com o pensamento de Hartmann. Assim acontece, por exemplo, com a interpretação do significado da famosa distinção entre ser e sendo, que é apresentada em *Da Filosofia*⁴³⁰. Embora pareça

apreço. Já quando menciona individualmente um ou outro representante da escola – Lask, por exemplo, ou Windelband – a sua apreciação tem um carácter diferente. Cremos que Delfim Santos nunca terá conhecido a obra de Paul Natorp, que, tanto quanto sabemos, nunca cita, na qual poderia descobrir algumas afinidades com o pensamento husserliano.

⁴²⁵ Idem, *Conhecimento e Realidade*, p. 283.

⁴²⁶ Idem, «A Problemática Fenomenológica de Husserl», II, pp. 295-307.

⁴²⁷ É o título do § 23 de *Conhecimento e Realidade*, I, p. 308.

⁴²⁸ Idem, *Conhecimento e Realidade*, I, p. 308.

⁴²⁹ Idem, «A Problemática Fenomenológica de Husserl», II, p. 298.

⁴³⁰ Idem, *Da Filosofia*, I, pp. 232-233.

remeter para a distinção heideggeriana entre ser e ente, entre o ontológico e o ôntico – julgamos que é a este propósito que Delfim Santos cita pela primeira vez Heidegger em toda a sua obra –, ela reenvia, de facto, para as duas zonas de valor que Hartmann distinguiu com as designações *Dasein* e *So-sein*, a que já fizemos referência.

O chamado «existencialismo», para Delfim Santos, mais não constitui do que a tomada de consciência da ilegitimidade de toda a antropomorfização do universo e de toda a universalização do homem. O «existencialismo» heideggeriano, filosofia que busca a compreensão do «ser do sendo»⁴³¹, corrige o carácter unilateral do essencialismo e do existencialismo, o que neles há de unilateral por ausência de uma análise categorial: a extensão indevida, ou só parcialmente válida, do que vale num aspecto da realidade para outros aspectos da realidade. Evidentemente que há que contrariar a tendência para desantropomorfizar o próprio homem, a excessiva naturalização do humano, denunciada em *Fundamentação Existencial da Pedagogia*⁴³² e que resultou da transposição para o homem, em consequência da revolução científica e técnica que se operou no início da modernidade, de toda uma série de processos patentes nos fenómenos naturais. Se é perfeitamente legítimo reconhecer aqui a influência de Martin Heidegger (Delfim Santos menciona, em vários passos das suas obras, a análise heideggeriana do utensílio, em *Ser e Tempo*⁴³³), não é menos certo que outras influências há, como se poderia mostrar, que formaram o seu pensamento no que respeita a este assunto: o neokantismo da escola de Bade (Windelband e Rickert, nomeadamente), Max Scheler entre a primeira geração de fenomenólogos, ou, mesmo, o Merleau-Ponty de *A Fenomenologia da Percepção*.

Se, por um lado, para Delfim Santos, um ser intemporal não faz sentido (os seres para os quais o tempo não constitui uma dimensão fundamental não existem, mas resistem, como afirma quase fichteanamente, em «Filosofia Existencial»), por outro lado, aquilo a que chama o ser no tempo tem uma ressonância não-heideggeriana, senão mesmo anti-heideggeriana. Pois este ser no tempo mais não é do que o ser no tempo de um existente sem existência (veja-se, quanto ao sentido desta expressão, o pequeno ensaio intitulado «Da ambiguidade na metafísica»⁴³⁴), ou sem termo de possibilidade, e encontrando a angústia sempre que transforma a existência em ser, ou,

⁴³¹ Idem, «Temática Existencial», II, p. 80.

⁴³² Idem, *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, II, p. 439.

⁴³³ Martin Heidegger, SZ, § 15, pp. 66-72.

⁴³⁴ Delfim Santos, «Da Ambiguidade da Metafísica», II, p. 68.

o que é o mesmo, sempre que busca desesperadamente um ser naquilo que o não tem.

A metafísica situa-se na relação entre a existência (enquanto absoluto sem ser) e o pensamento (de que o ser é apenas um dos atributos), ou seja, na relação entre o real e o ideal. Delfim Santos retoma, aqui, uma das teses fundamentais da ontologia de Hartmann, para quem o real e o ideal constituem o que chama duas *Seinsweise*, ou modos de ser⁴³⁵. Assente nesta verdadeira e radical dualidade, ela não é, por isso, transfísica, mas sim transponência das duas margens que, como num rio, delimitam o físico⁴³⁶. A angústia, em sentido heideggeriano, é a consequência da busca do ser na existência, quer dizer, da busca do que nela não se encontra nem pode encontrar⁴³⁷. Surge a angústia porque este ser é nada, ou seja, a existência é simplesmente uma prospecção ou projecto em vista do futuro, que é esperança.

⁴³⁵ Cf. Herbert Spiegelberg, *op. cit.*, p. 310.

⁴³⁶ Delfim Santos, «Da Ambiguidade da Metafísica», II, p. 64.

⁴³⁷ Idem, *Ibidem*, p. 68.

Glossário Português-Alemão

Animar - *Beseelen*

Campos sensoriais - *Sinnesfeldern*

Captação - *Auffassung*

Coisa - *Ding*

Confuso - *Verworren*

Corpo somático - *Leib*

Decepção - *Enttäuschung*

Declaração solene - *Vernehmung*

Despertar - *Weckung*

Efectuação - *Auswirkung*

Estado de coisas - *Sachverhalt*

Estímulo - *Reiz*

Excitabilidade - *Reizbarkeit*

Experiência vital total - *Gesamterlebnis*

Experiência vivida - *Erlebnis*

Flutuar - *Schweben*

Fundação originária - *Urstiftung*

Habitualidade - *Habitualität*

Inconsciente - *Unbewusst*

Inibição - *Hemmung*

Inibido - *gehemmt*

Início originário - *Uranfang*

Modo de doação - *Gegebenheitsweise*

Mostrar-se - *sich Zeigen*

Mundo da vida - *Lebenswelt*

Objectividade (substantivo) - *Gegenständlichkeit*

Objecto - *Gegenstand*

Perceber - *Vernhemen*
Portador - *Träger*
Pré-doação - *Vorgegebenheit*
Presentificação - *Vergegenwärtigung*
Pressupostos idealizantes - *idealisierende Voraussetzungen*

Realização defeituosa - *Fehlleistung*
Recalcamento - *Verdrängung*
Recobrimento - *Deckung*
Reconfiguração - *Umbildung*
Recordação vazia - *Leerwiedererinnerung*
Regresso - *Rückgang*
Representação vazia - *Leervorstellung*

Sensação - *Empfindung*
Solo experiencial - *Erfahrungsboden*
Suporte - *Träger*

Unidade de recobrimento - *Deckungseinheit*

Vinculação - *Verbindlichkeit*

Bibliografia

I. Obras de Edmund Husserl

- Erfahrung und Urteil*, Hamburg, Classen und Goverts, 1948. (Reimp. Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1999, 7.^a ed.)
- Cartesiana Meditationen*, *Husserliana*, Band I, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Erstes Buch, in *Husserliana*, Band III, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1950.
- Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Zweites Buch, *Husserliana*, Band IV, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1952.
- Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, *Husserliana*, Band VI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1962.
- Analysen zur passiven Synthesis*, *Husserliana*, Band XI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1966.
- Zur Phänomenologie der Intersubjektivität*, *Husserliana*, Band XIII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Ding und Raum*, *Husserliana*, Band XVI, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1973.
- Formale und transzendente Logik*, *Husserliana*, Band XVII, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974.
- Phantasie, Bildbewusstsein, Erinnerung*, *Husserliana*, Band XXIII, The Hague, Martinus Nijhoff, 1980.
- Logische Untersuchungen*, *Husserliana*, Band XIX/1, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1984.
- «Philosophie als strenge Wissenschaft», in *Aufsätze und Vorträge*, *Husserliana*, Band XXV, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1987.
- Aufsätze und Vorträge*, *Husserliana*, Band XXVII, The Hague, Kluwer Academic Publishers, 1989.
- «Natur und Geist», in *Husserliana*, Band XXV, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1987, pp. 316-324.
- «Telologie in der Philosophiegeschichte», in *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, Ergänzungsband, *Husserliana*, Band XXIX, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1993.
- Briefwechsel*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1994, Band VI.

2. Obras de outros representantes do movimento fenomenológico

- GURVITSCH, Aron, *Théorie du Champ de la Conscience*, trad. M. Butor, Paris, Desclée de Brouwer, 1957
- INGARDEN, Roman, in *Der Streit um die Existenz der Welt*, Band II/1, § 53, Tübingen, Max Niemeyer, 1965.
- LANDGREBE, Ludwig, «Prinzipien der Lehre von Empfinden», in *Der Weg der Phänomenologie*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1963, pp. 111-123.
- «Die Phänomenologie der Leiblichkeit und das Problem der Materie», in *Phänomenologie und Geschichte*, Gütersloh, Gerd Mohn, 1968, pp. 135-147.
- MERLEAU-PONTY, Maurice, «Sartre et l'Ultra-bolchevisme», in *Les Aventures de la Dialectique*, Paris, Gallimard, 1955, pp. 131-271.
- REINACH, Adolf, *Die apriorischen Grundlagen des bürgerlichen Rechts*, § 1, in *Sämtliche Werke*, Band I, München, Philosophia Verlag, 1989.

- SARTRE, Jean-Paul, *L'Être et le Néant*, Paris, Gallimard, 1943.
- *Questions de Méthode*, Paris, Gallimard (col. TEL), 1976.
- SCHAPP, Wilhelm, *In Geschichten Vertrickt. Zum Sein von Ding und Mensch*, Hamburg, Felix Meiner 1953; trad. franc., *Empêtrés dans des Histoires*, Paris, Les Éditions du Cerf, 1992.
- SCHELER, Max, *Der Genius des Krieges und der Deutcher Krieg*, Leipzig, Verlag der Weisen Bücher, 1917².
- *Philosophische Weltanschauung, Gesammelte Werke*, Band 9, Bern und München, Francke Verlag, 1976, pp. 73-182.
- «Der Krieg als Gesamterlebnis», in *Gesammelte Werke*, Band 4, Bern und München, Francke Verlag, 1982, pp. 267-282.
- SCHUTZ, Alfred, «Le problème de l'intersubjectivité transcendantale chez Husserl», in *Husserl (Cahiers de Royaumont)*, Paris, Les Éditions de Minuit, 1959, pp. 334-381.
- «Some leading concepts of phenomenology», in *Collected Papers I*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 99-117.
- «Phenomenology and the social sciences», in *Collected Papers I*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 118-139.
- «On multiple realities», in *Collected Papers I*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 207-259.
- «The well-informed citizen», in *Collected Papers II*, pp. 120-134.
- «Dom Quixote and the problem of reality», in *Collected Papers II*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1990, pp. 134-158.
- «Husserl's Ideas, Volume II», in *Collected Papers III*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975, pp. 15-39.
- «Some structures of the life-world», in *Collected Papers, III*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1975.

3. Obras de Martin Heidegger

- Einführung in die Metaphysik*, trad. ingl. de Ralph Manheim, *An Introduction to Metaphysics*, New Haven and London, Yale University Press, 1980.
- «L'Époque des Conceptions du Monde», trad. franc. de Wolfgang Brockmeier, in *Chemins qui ne mènent nulle Part*, Paris, Gallimard, 1980, pp. 99-146.
- «Mein Weg in die Phänomenologie», in *Zur Sache des Denkens*, Tübingen, Max Niemeyer, 1976.
- Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer, 1986.
- Zu Ernst Jünger*, in *Gesamtausgabe*, Band 90, Frankfurt am Main, Vittorio Klostermann, 2004.

4. Estudos sobre Husserl e sobre o movimento fenomenológico

- ÁLVAREZ, Jesus Díaz, *Husserl y la Historia. Hacia la Función Práctica de la Fenomenologia*, Madrid, UNED Ediciones, 2003.
- ALVES, Pedro M. S., *Intersubjectividade e Comunicação. Uma Abordagem Fenomenológica*, Lisboa, Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, 2009.
- BACHELARD, Suzanne, *La Logique de Husserl*, Paris, PUF, 1957.

- «Logique husserlienne et sémantique», in *Vérité et Vérification / Wahrheit und Verifikation*, Akten des vierten internationalen Kongresses für Phänomenologie, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1974, pp. 117-131.
- BARBER, Michael, «Alfred Schutz and the Problem of Empathy», in Lester Embree and Thomas Nenon (ed.), *Husserl's Ideen*, Dordrecht / Heidelberg / New York / London, Springer, 2013, pp. 313-326.
- BERNET, Rudolf / KERN, Iso / MARBACH, Eduard, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg, Felix Meiner, 1989.
- «Unconscious consciousness in Husserl and Freud», in *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, I (2002), 327-351
- BOEHM, Rudolf, «Husserl und Nietzsche», in *Vom Gesichtspunkt der Phänomenologie*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1968.
- BURKHARDT, Armin, «Verpflichtung und Verbindlichkeit. Ethische Aspekte in der Rechtsphilosophie Adolf Reinachs», in Kevin Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt: Reinach and the Foundations of Realist Phenomenology*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1897, pp. 155-174.
- DEMPF, Alois, «Schelers System christlicher Geistphilosophie als Grundlage einer religiösen Erneuerung», in Paul Good (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, Francke Verlag, 1975, pp. 39-56.
- DERRIDA, Jacques, «Genèse et structure» et la phénoménologie», in *L'Écriture et la Différence*, Paris, Éditions du Seuil, 1967, pp. 229-251.
- DIEMER, Alwin, *Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Meisenheim am Glan, Verlag Anton Heim, 1956.
- DRÜE, Hermann, *Edmund Husserls System der phänomenologischen Psychologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1963.
- GASSET, Ortega y, «El genio de la guerra y la guerra alemana», in *Obras Completas*, Tomo II, Madrid, Taurus, pp. 323-351.
- HARTIMO, Mirja, «Logic as a Universal Medium or Logic as a Calculus? Husserl and the Presuppositions of the "Ultimate Presupposition of Twentieth Century Philosophy"», in *The Southern Journal of Philosophy*, XLIV (2006), 569-580.
- HEFFERNAN, George, *Isagoge in die phänomenologische Apophantik*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1989.
- HOLENSTEIN, Elmar, *Phänomenologie der Assoziation*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1972.
- JANSSEN, Paul, *Geschichte und Lebenswelt*, Den Haag, Martinus Nijhoff, 1970.
- LANDGREBE, Ludwig, «Geschichtsphilosophische Perspektiven bei Scheler und Husserl», in Paul Good (hrsg.), *Max Scheler im Gegenwartsgeschehen der Philosophie*, Bern, Francke Verlag, 1975, pp. 79-90.
- LEMBECK, Karl-Heinz, *Gegenstand Geschichte*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Press, 1988.
- LIVINGSTON, Paul, «Husserl and Schlick on the logical form of Experience», in *Synthese*, 132 (2002), 239-272.
- LOHMAR, Dieter, «La genèse du jugement antéprédicatif», in Jean-François Courtine (dir.), *Logique et Phénoménologie*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 217-238.
- *Erfahrung und kategoriales Denken*, Dordrecht / Boston / London, Kluwer Academic Publishers, 1998.

- *Edmund Husserls >Formale und transzendente Logik<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 2000.
- MOHANTY, J. N., *Edmund Husserl's Theory of Meaning*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1976.
- MORUJÃO, Alexandre F., *Mundo e Intencionalidade*, Coimbra, Universidade de Coimbra, 1961.
- «A reflexão sobre a história na fenomenologia de Husserl», in *Estudos Filosóficos*, Lisboa, IN-CM, 2002, vol. I, pp. 399-435.
- MORUJÃO, Carlos, «Fenomenologia e psicologia descritiva. (A propósito de algumas relações entre a fenomenologia, a lógica e a matemática)», in *Phainomenon*, 5-6 (2002-03), 87-98.
- MURALT, Andrée de, *L'Idée de la Phénoménologie. L'Exemplarisme Husserlien*, Paris, PUF, 1958.
- OLARU, Bogdan, «Edmund Husserls "Formale und transzendente Logik". Bemerkungen zu den Kapiteln 2 und 3 des II Abschnittes», in *Noesis*, XXVII (2002), 57-62.
- ORTH, Ernst Wolfgang, *Edmund Husserls >Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie<*, Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1999.
- PATRAS, Frédéric, «Sur la phénoménologie de la connaissance mathématique», in Jean-François Courtine (dir.), *Phénoménologie et Logique*, Paris, Presses de l'École Normale Supérieure, 1996, pp. 109-121.
- PAULSON, Stanley L., «Demystifying Reinach's legal theory», in Kevin Mulligan (ed.), *Speech Act and Sachverhalt*, Dordrecht / Boston / Lancaster, Martinus Nijhoff, 1996.
- PINTOS-PENARANDA, Maria da Luz, «Aron Gurwitsch: fenomenologia de la percepción y encuentro con Kurt Goldstein», *Phainomenon*, 14 (2007), 255-277.
- REINER, Hans / SCHUMANN, Karl, «Ein Protokoll aus Husserls Logikseminar vom Winter 1925», in *Husserl Studies*, 6 (1989), 199-204.
- RICOEUR, Paul, «Hegel et Husserl sur l'intersubjectivité», in *Du Texte à l'Action*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 281-302.
- ROTA, Gian-Carlo, «Edmund Husserl and the reform of Logic», in David Carr and Edward S. Casey, *Explorations in Phenomenology*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1973, pp. 298-305.
- SCHERER, René, *La Phénoménologie des "Recherches Logiques" de Husserl*, trad. de Jesús Díaz, *La Fenomenología de las "Investigaciones Lógicas"*, Madrid, Gredos, 1969.
- SIVAK, Jozef, «De l'idée de la forme phénoménologique», in *Analecta Husserliana*, 90 (2006), 431-438.
- SOKOLOWSKI, Robert, *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*, The Hague, Martinus Nijhoff, 1970.
- *Introduction to Phenomenology*, trad. bras., *Introdução à Fenomenologia*, São Paulo, Edições Loyola, 2004.
- SOTO, Francisco Conde, «Temporalidad y intencionalidade passiva en los manuscritos C», *Phainomenon*, 13 (2006), 37-78.
- SOUSA, Ana Paula Loureiro de, «Cossio, Kelsen e a Fenomenologia. Uma abordagem da experiência jurídica», in *Phainomenon*, 20/21 (2010), 213-225.
- SPIEGELBERG, Herbert, *The Phenomenological Movement*, 1982, The Hague, Martinus Nijhoff, 3.ª ed.
- STELLA, Giuliana, *I Giuristi di Husserl*, Milano, Dott. A. Giuffrè Editore, 1990.
- TITO, Johanna Maria, *Logic in the Husserlian Context*, Evanston (Ill.), Northwestern University Press, 1990.

- TOULEMONT, René, *L'Essence de la Société selon Husserl*, Paris, PUF, 1962.
- WELSH, Talia, «The retention and the repressed: does Freud's concept of the Unconscious threaten husserlian phenomenology?», in *Human Studies*, 25 (2002), 165-183.

5. Outras obras citadas

- ARON, Raymond, *L'Opium des Intellectuels*, Paris, Hachette, 2002.
- BINSWAGNER, Ludwig, «De la phénoménologie», in *Introduction à l'Analyse Existentielle*, trad. franc., Paris, Les Editions de Minuit, 1971, pp. 79-117.
- BERNAYS, Paul, «La philosophie des mathématiques et la théorie de la démonstration de Hilbert», in *Philosophie des Mathématiques* (trad. de Hourya Benis Sinaceur), Paris, Vrin, 2003.
- DILTHEY, Wilhelm, *Der Aufbau der geschichtlichen Welt in den Geisteswissenschaften*, in *Gesammelte Werke*, Band VII, Stuttgart, B. G. Teubner Verlagsgesellschaft / / Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958.
- FREUD, Sigmund, *Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, in *Gesammelte Schriften*, Studien Ausgabe, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1982, Bd. I, pp. 37-445.
- *Neue Folge der Vorlesungen zur Einführung in die Psychoanalyse*, Hamburg, Nikol Verlag, 2010, pp. 449-608.
- «Triebe und Tribschicksale», in *Gesammelte Schriften*, Studien Ausgabe, Band III, pp. 81-102.
- *Das Ich und das Es*, in *Gesammelte Werke*, Studien Ausgabe, Band III, pp. 282-325.
- «Die Verneinung», in *Gesammelte Werke*, Studien Ausgabe, Band III, pp. 373-377.
- *Unbehagen in der Kultur*, trad. franc., *Malaise dans la Civilisation*, Paris, PUF, 1971.
- «Un enfant est battu», in *Névrose, Psychose et Perversion*, Paris, PUF, 1973, pp. 219-243.
- «Die Verdrängung», trad. cast., «La Represión», in *Obras Completas*, Madrid, Biblioteca Nueva, 1981, 4.ª ed., pp. 2053-2060.
- *Hemmung, Symptom und Angst*, Hamburg, Nikol Verlag, 2010.
- «Remémoration, Répétition, Perlaboration», in *La Technique Psychanalytique*, Paris, PUF, 1992, 10.ª ed., pp. 105-115.
- *Die Zukunft einer Illusion*, trad. bras., *O Futuro de uma Ilusão*, in *Obras Psicológicas Completas*, vol. XXI, Rio de Janeiro, Ed. Imago, 1996.
- HARTMANN, Nicolai, *Zur Grundlegung der Ontologie*, Berlin, Walter de Gruyter, 1935.
- «Systematische Selbstdarstellung», in *Kleinere Schriften*, Berlin, Walter de Gruyter, 1955, pp. 1-51.
- *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin, Walter de Gruyter, 1949, 4.ª ed.
- «Neue Wege der Ontologie in Deutschland», in *Kleinere Schriften*, I, Berlin, Walter de Gruyter, 1955, pp. 51-89.
- HEGEL, G. W. Fr., *Vorlesungen über die Philosophie der Weltgeschichte*, in *Vorlesungen*, Band 12, Hamburg, Felix Meiner Verlag, 1996.
- JONES, Ernest, *The Life and Work of Sigmund Freud*, trad. franc., *La Vie et l'Oeuvre de Sigmund Freud*, Paris, PUF, 1958, 3 vols.
- KANT, Immanuel, *Ideen zu einer allgemeinen Geschichte in weltbürgerlicher Absicht*, in *Werke* (hrsg. Von Wilhelm Weischedel), Darmstadt, Wissenschaftliche Buchgesellschaft, 1983, Band VI.
- LATORRE, Angel, *Introdução ao Direito*, Coimbra, Almedina, 1978.

- LEFORT, Claude, «La politique et la pensée de la politique», in *Sur une Colonne Absente*, Paris, Gallimard, 1978, pp. 45-104
- «Hannah Arendt et la question du politique», in *Essais sur le Politique*, Paris, Éditions du Seuil, 1986, pp. 64-78.
- «Permanence du théologico-politique?», in *Essais sur le Politique*, Paris, Editions du Seuil, 1986, pp. 275-329.
- LENGER, Friedrich, «Werner Sombart als Propagandist eines deutschen Krieges», in Wolfgang J. Mommsen (hrsg.), *Kultur und Krieg: die Rolle der Intellektuellen, Künstler und Schriftsteller im Ersten Weltkrieg*, München, R. Oldenbourg Verlag, 1996, pp. 65-76.
- LÖWITH, Karl, «The Ocasional Decisionism of Carl Schmitt», in *Martin Heidegger. European Nihilism*. New York, Columbia University Press, 1995.
- MARCUSE, Herbert, *Der Kampf gegen den Liberalismus in der totalitären Staatsauffassung*, in *Schriften 3*, Frankfurt am Main, Suhrkamp, 1979, pp. 7-44.
- MARQUARD, Odo, «Weltanschauungstypologie. Bemerkungen zu einer anthropologischen Denkform des neunzehnten und zwanzigsten Jahrhunderts», in *Schwierigkeiten mit der Geschichtsphilosophie*, Frankfurt am Main, Suhrkamp Verlag, 1992.
- MESCHONNIC, Henri, *Le Langage Heidegger*, Paris, Presses Universitaires de France, 1990.
- RADBRUCH, Gustav, *Rechtsphilosophie*, trad. port. de Luís Cabral de Moncada, *Filosofia do Direito*, Coimbra, Arménio Amado Editor, 1937, 2.^a ed.
- RICOEUR, Paul, *De l'Interprétation. Éssai sur Freud*, Paris, Éditions du Seuil, 1965.
- «Une interprétation philosophique de Freud», in *Le Conflit des Interprétations*, Paris, Éditions du Seuil, 1969, pp. 160-176.
- *Temps et Récit*, Paris, Éditions du Seuil, 1985, 3 vols.
- RUSSELL, Bertrand, «On Denoting», in *Logic and Language*, London and New York, Routledge, 1992, pp. 39-56.
- SANTOS, Delfim, *A Situação Valorativa do Positivismo*, in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume I.
- *Conhecimento e Realidade*, in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume I.
- *Da Filosofia*, in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume I.
- «Da Ambiguidade na Metafísica», in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume II.
- «Jaspers na Filosofia Contemporânea», in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume II.
- «Teoria da Objectividade», in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume II.
- *Fundamentação Existencial da Pedagogia*, in *Obras Completas*, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 1982, 2.^a ed., Volume II.
- SCHMITT, Carl, *Politische Theologie*, trad. de Jean-Louis Schlegel, *Théologie Politique*, Paris, Gallimard, 1984.
- STEGMÜLLER, Wolfgang, *Hauptströmungen der Gegenwartsphilosophie: eine kritische Einführung*, trad., *Filosofia Contemporânea: Introdução Crítica*, São Paulo, Universidade de São Paulo, 1977.

Este livro não propõe apenas uma apresentação e interpretação de alguns aspectos da Fenomenologia de Edmund Husserl, sobre os quais o autor se tem debruçado nos últimos anos. Analisa também, criticamente, na secção «Dissidências», alguns afastamentos relativamente ao rumo imprimido por Husserl à Fenomenologia, bem como, sob a rubrica «Confrontos», alguns debates em que a Fenomenologia se tem visto envolvida, a partir de posições que lhe são alheias, e cujo resultado se traduziu, muitas vezes, num enriquecimento mútuo. Ao longo das páginas deste livro são revisitados autores como Adolf Reinach, Schutz, Sartre, Merleau-Ponty, Freud ou Delfim Santos.

