
INTENCIONALIDADE E CUIDADO. HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA

V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia

Organização

BERNHARD SYLLA
IRENE BORGES-DUARTE



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

INTENCIONALIDADE E CUIDADO. HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA

V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia

III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia

Organização

BERNHARD SYLLA
IRENE BORGES-DUARTE



Universidade do Minho
Centro de Estudos Humanísticos

INTENCIONALIDADE E CUIDADO.
HERANÇA E REPERCUSSÃO DA FENOMENOLOGIA
ATAS DO V CONGRESSO LUSO-BRASILEIRO DE FENOMENOLOGIA
III JORNADAS IBÉRICAS DE FENOMENOLOGIA

Organização: Bernhard Sylla, Irene Borges-Duarte

© Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho

Capa: Edições Húmus

Edição do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho

EDIÇÕES HÚMUS, 2016

End. Postal: Apartado 7081 – 4764-908 Ribeirão – V.N. Famalicão Tel.

926 375 305

E-mail: humus@humus.com.pt

1.ª edição: Novembro de 2017

ISBN 978-989-755-278-6

ÍNDICE

- 9 **Apresentação**
A INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA
- 17 **Breve história da intencionalidade. Continuidade e rupturas a partir de Husserl**
Emanuele Mariani
- 31 **Verdade na Sexta Investigação Lógica: realismo mínimo e conteúdo vivencial**
Paulo Mendes Taddei
- 53 **A intencionalidade do corpo como expressão em *A Fenomenologia da Percepção* de Merleau-Ponty**
Luís Aguiar de Sousa
CUIDADO E SENTIMENTO NA FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA
- 75 **O fenómeno do cuidado, segundo Kierkegaard**
Luis Mendes
- 103 **O alcance ontológico do sentimento em Gabriel Marcel: entre fenomenologia e hiperfenomenologia. I. Sensação e existência**
José Manuel Beato
- 119 **Heidegger: algunas lecciones aristotélicas sobre la facticidad**
José Manuel Chillón
- 135 **Obra de arte, cuidado e decisão na filosofia de Martin Heidegger**
Ione Manzali de Sá

INTENCIONALIDADE E CUIDADO NA FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

- 149 **Uma pedagogia ao serviço da afectividade, na fenomenologia material de Michel Henry**
Cassiano Maria Reimão
- 165 **A Essência da Manifestação como uma praxis paradoxal: cuidado do Mundo, cuidado da Vida**
Ana Paula Rosendo
- 177 **Cuidar, administrar e louvar – racionalidade e ipseidade em Michel Henry**
Ângela Lacerda Nobre

REPERCUSSÃO E DERIVAS DAS NOÇÕES DE CUIDADO E INTENCIONALIDADE

- 191 **O Pecado de Epimeteu e a Filosofia como Farmacologia**
Maria Adelaide Pacheco
- 207 **Reconhecimento, capacitação e justiça social – Ricoeur e Martha Nussbaum**
Fernanda Henriques
- 221 **Entre Heidegger e Perniola ou sobre o cuidado, o amor e a coisificação do mundo**
Paulo Alexandre e Castro
- 239 **A intencionalidade histórica e a intencionalidade pós-histórica: do gesto de escrever ao gesto de fotografar**
Maria Helena Lebre

NEUROÉTICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA DO CUIDADO E DO RECONHECIMENTO

- 257 **El reconocimiento desde la “fenomenología hermenéutica” en perspectiva neurocientífica**
Javier Gracia Calandín
- 269 **El concepto de ‘extrema vulnerabilidad’ en la teoría moral de Jürgen Habermas**
César Ortega Esquembre
- 277 **Neurofenomenologia: uma fenomenologia para o século XXI**
Steven S. Gouveia

O CUIDADO NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

- 299 **Plantão Psicológico e ação cartográfica pelos “Caminhos de Floresta”:
acontecer clínico?**
Henriette Tognetti Penha Morato
- 323 **A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias clínicas**
Carmem Lúcia Brito Tavares Barreto
- 339 **Angústia, cuidado e rearticulação de sentido na psicoterapia
fenomenológico-hermenêutica**
André Toso
- 353 **A noção de cuidado fenomenológico existencial na clínica psicológica**
Danielle de Gois Santos Caldeira
- 369 **Implicação e compromisso: a importância do cuidado como referência
fundamental na prática clínica**
Maíra Mendes Clini
- 383 **Fenomenologia da criação e práxis simbólica: pensando um modelo
de intervenção terapêutica a partir da antropologia filosófica
de Ernst Cassirer**
Moisés Ferreira

APRESENTAÇÃO

Ao longo das últimas duas décadas tem-se realizado, na área dos estudos filosóficos sobre a fenomenologia, uma notável confluência e crescente colaboração entre os investigadores do espaço ibero-americano. O evento que teve lugar nos dias 18 a 20 de abril de 2016, na Universidade do Minho / Portugal, é testemunho desta confluência, uma vez que conjugou as duas tradições, a dos Congressos Luso-Brasileiros de Fenomenologia e a das Jornadas Ibéricas de Fenomenologia. Nesta ‘conjuntura’ do V Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia e das III Jornadas Ibéricas de Fenomenologia, reuniram-se perto de cem investigadores para expor e debater as suas investigações.

A presente coletânea de artigos reúne uma parte considerável das conferências e comunicações apresentadas, e será complementada por outra edição a cargo da editora brasileira Via Verita. O tema matriz do congresso, “Intencionalidade e Cuidado. Herança e Repercussão da Fenomenologia”, constitui um dos eixos conceptuais centrais da metodologia e prática fenomenológicas, desde que Husserl transformou a noção de intencionalidade – herdada de Brentano e da sua inspiração na filosofia escolástica – no que passou a considerar “imprescindível como ponto de partida e fundamento conceptual” da Fenomenologia (*Ideen*, III.1, 207). Heidegger considera-a como sendo a primeira descoberta fundamental da Fenomenologia (GA 20, § 5), colocando o primeiro momento da sua história em Brentano, enquanto atribui a Husserl a novidade da “intuição categorial” (2ª descoberta) e a si próprio a do que chama “o sentido original do *a priori*” (3º momento desta história). Esta orientação da problemática fenomenológica para a questão do tempo repercute na compreensão dos conceitos estruturais característicos da fenomenologia, permitindo ler no “cuidado” heideggeriano um sucedâneo da intencionalidade husserliana. Mas nem esta tem naquele a sua única via de enriquecimento e continuação,

nem aquele se reduz à função que esta tinha em Husserl. Ambos os conceitos têm a sua história e derivas próprias, dentro da fenomenologia – pense-se na *fungierende Intentionalität* (Fink, Merleau-Ponty) –, mas sem se confinar a ela, embora com ela dialoguem ou polemizem. O papel do conceito de intencionalidade no âmbito da Filosofia da Mente de orientação analítica, nas ciências cognitivas e nas neurociências são exemplo dessa situação. E também o são as atuais linhas de trabalho das chamadas Éticas do cuidado, muito embora a sua ligação com a fenomenologia não seja explícita, ao contrário da prática clínica da Análise existencial, que encontra na definição heideggeriana de *Sorge* uma efetiva fundamentação.

Os textos aqui publicados refletem considerações tanto destas como doutras linhas de fuga da problemática da imbricação teórica e prática entre intencionalidade e cuidado. Mais especificamente, as contribuições dizem respeito a seis temáticas principais, a saber: (i) a intencionalidade na fenomenologia; (ii) cuidado e sentimento na fenomenologia; (iii) intencionalidade e cuidado na fenomenologia de Michel Henry; (iv) repercussões e derivas da noção de cuidado; (v) neuroética fenomenológico-hermenêutica do cuidado e do reconhecimento; (vi) o cuidado na clínica fenomenológica.

Na secção (i), Emanuele Mariani esboça uma breve história da intencionalidade, mostrando, a partir de Husserl, que o próprio conceito de intencionalidade, tomado na sua aceção metodológica, altera a nossa visão sobre a historicidade da história da intencionalidade. Paulo Taddei apresenta uma análise minuciosa do conceito de verdade em Husserl. Luís Aguiar de Sousa debruça-se sobre o conceito de intencionalidade em Merleau-Ponty, destacando o papel da intencionalidade do corpo sobretudo em *Fenomenologia da percepção*.

A secção (ii) reúne artigos que analisam mais especificamente as noções de cuidado e sentimento em autores fenomenológicos, ou abordam a questão da sua herança filosófica. O primeiro artigo, da autoria de Luís Mendes, apresenta um estudo precioso sobre a noção de cuidar em Kierkegaard. José Manuel Beato efetua uma análise ao vasto alcance ontológico e cosmológico-existencial do sentimento na obra de Gabriel Marcel, mostrando que o conceito de sentimento atravessa os limites tradicionais da fenomenologia rumo a uma hiper-fenomenologia. José Chillon mostra o legado da noção aristotélica de *phronesis* nos escritos do primeiro Heidegger e sobretudo na concepção heideggeriana do cuidado em *Ser e Tempo*. Ione Manzali analisa o conceito de cuidado e as suas intersecções com a filosofia da arte na obra do 'segundo' Heidegger.

A secção (iii) é dedicada à fenomenologia de Michel Henry e reúne três artigos de investigadores do Centro de Filosofia da Universidade Católica de Lisboa. Cassiano Reimão analisa o papel fundamental da afetividade como fenómeno principal da vida segundo Michel Henry, alertando para as consequências desta fenomenologia para a educação. Ana Paula Rosendo distingue entre duas vias de cuidado desenhadas pela filosofia tardia de Henry, a via ‘falsa’ do cuidado mundano que é oposta à via verdadeira e de salvação de um cuidar centrado na vida. Ângela Lacerda Nobre apresenta argumentos a favor da aplicação da fenomenologia material de Henry na quotidianidade educacional, profissional e sociopolítica.

Os artigos reunidos na secção (iv) exploram as repercussões e derivas das noções de cuidado e intencionalidade. O primeiro artigo desta secção, da autoria de Adelaide Pacheco, visa esclarecer a possibilidade da recuperação do cuidado nos tempos hodiernos cunhados pela crescente tecnicização do mundo, tomando como base deste esclarecimento as perspetivas de Bernard Stiegler e Byung Chul Han, ambos pensadores na esteira de Heidegger, que, no entanto, diferem da posição deste por desenvolverem uma ‘farmacologia’ capaz de fornecer uma fundamentação teórica não só para a crítica da tecnociência mas também para a sensibilização face ao potencial de salvação inerente à própria técnica. O artigo de Fernanda Henriques situa-se no contexto do debate sobre as éticas do cuidado (*care*), propondo-se a mostrar como a perspetiva de Paul Ricoeur sobre a temática do reconhecimento pode ajudar a legitimar a crítica de Martha Nussbaum às perspetivas da justiça das teorias do contrato social, fornecendo assim uma fundamentação mais completa à sua teoria das capacitações. Paulo Alexandre e Castro interroga-se pela atualidade da analítica do *Dasein* nos tempos de hoje, ao colocar em diálogo Heidegger e Perniola, nomeadamente sobre as questões do cuidado e do amor. No último artigo desta secção, Maria Helena Lebre discorre sobre a íntima relação entre intencionalidade e gesto, salientando o trânsito histórico do gesto de escrever ao gesto de fotografar.

Os três artigos da secção (v) focam as relações entre as neurociências e a fenomenologia. Javier Gracia defende que o paradigma naturalista da neurobiologia e etologia (Churchland, De Waal, etc.) não é suficiente para explicar adequadamente o fenómeno do reconhecimento e para construir uma teoria ética; figura-se assim imprescindível recorrer à compreensão da dimensão autointerpretativa da ação moral elaborada nas mais variadas teorias fenomenológicas. A mesma posição de base sustenta César Ortega Esquembre,

procurando no entanto outras vias para a fundamentar, nomeadamente a análise do conceito de extrema vulnerabilidade na teoria moral de Habermas. Também Steven Gouveia argumenta a favor da adoção de uma teoria que reúne os paradigmas naturalista e fenomenológico, numa neurofenomenologia cujo representante mais prometedora seria Francisco Varela.

Por último, a secção (vi) é dedicada à clínica fenomenológica, onde a noção de cuidado se afigura fundamental. Henriette Morato, percorrendo a história de projetos desenvolvidos pelo Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE) do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP), mostra que a ação clínica do 'Plantão psicológico' deva ser entendida como um acontecer e cuidar de ser num sentido profundamente heideggeriano. Também os três autores que se seguem, Carmem Barreto, Danielle de Gois e André Toso, defendem que a terapia psicológica deve recorrer à analítica existencial de Heidegger (e, segundo Toso, também a Kierkegaard) e à sua interpretação do cuidado e da angústia para tornar o apoio psicológico verdadeiramente autêntico. Que a inspiração no 'primeiro' Heidegger deva ser completada pelo estudo atento dos escritos do 'segundo' Heidegger é a tese de Maíra Mendes Clini. Moisés Ferreira, por sua vez, sustenta que a intervenção terapêutica pode encontrar um excelente fundamento teórico na obra de Ernst Cassirer, obra que até agora não foi interpretada sob esta perspectiva.

Em todos os contributos respeitou-se a opção dos autores quanto à adoção ou não do novo acordo ortográfica. Note-se ainda que não se procedeu a uma uniformização rigorosa da forma de referência bibliográfica.

A organização do congresso, a cargo da Associação Portuguesa da Filosofia Fenomenológica (AFFEN), na pessoa dos também responsáveis das presentes atas, contou não apenas com a ajuda da Sociedad Española da Fenomenología (SEFE) e da sua presidente Maria Carmen López Sáenz e da Sociedade Brasileira de Fenomenologia (SBF), presidida por Marco Antônio Casanova, mas também com o apoio financeiro de vários centros de investigação portugueses, financiados pela FCT. Para além do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, responsável pela organização e logística do congresso, contribuíram generosamente, com apoio financeiro, o Centro de Estudos de Filosofia (CEFi) da Universidade Católica de Lisboa, o Labcom. IFP da Universidade Beira Interior, o Instituto de Filosofia da Universidade do Porto e o Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos (CECH) da Universidade de Coimbra para a realização do congresso. Os organizadores desta

coletânea querem exprimir o seu profundo agradecimento aos diretores destes centros de investigação. Um agradecimento especial a todos quantos nos deram a honra de participar neste evento e a todos quantos nos ajudaram a concretizá-lo, em especial aos funcionários do CEHUM pelo profissionalismo e incansável apoio prestado.

Cabe aos organizadores do congresso, por último, agradecer profundamente ao Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho, e em especial ao seu atual diretor Orlando Alfred Arnold Grossegeesse, o financiamento integral da publicação do presente texto.

Os Organizadores,
Bernhard Sylla (AFFEN; Universidade do Minho)
Irene Borges-Duarte (Presidente da AFFEN)

A INTENCIONALIDADE NA FENOMENOLOGIA

BREVE HISTÓRIA DA INTENCIONALIDADE CONTINUIDADE E RUPTURAS A PARTIR DE HUSSERL

Emanuele Mariani*

UNIVERSIDADE DE LISBOA

emanuelemariani76@yahoo.it

Conceito fundamental da análise descritiva, a intencionalidade permite a abertura do domínio de investigação da fenomenologia. Qual é, então, a sua definição? Segundo uma interpretação geralmente admitida, a intencionalidade seria a propriedade da consciência de ser dirigida para algo. Apesar de sua generalidade, esta definição vacila se considerarmos, por exemplo, as raízes aristotélicas do conceito reativadas por Brentano em termos da “presença intencional”. O mesmo se aplica à apropriação heideggeriana, na medida em que a dimensão fática da existência dá origem a uma nova interpretação da intencionalidade em termos de “cuidado”. Mesmo em Husserl falta uma definição unívoca: a intencionalidade, nas *Investigações Lógicas*, aplica-se apenas à esfera dos atos de consciência, sem no entanto abranger a totalidade da vida psíquica; após a transição para o transcendental, a intencionalidade se define com base numa ambivalência estrutural enquanto objetivante e operacional, ativa e já em curso a nível das sínteses passivas. É portanto a história da própria fenomenologia que está em foco nesta breve história da intencionalidade: fenomenologia, ou seja, um método – e não uma doutrina – que avança por acumulação às custas de uma profunda ambiguidade dos seus conceitos fundamentais.

Intencionalidade, consciência, vida psíquica, conceitos temáticos e operativos.

As fundamental concept of the descriptive analysis, intentionality allows the very opening of the phenomenological research field. What, then, is its definition? According to a generally admitted interpretation, intentionality would be the property of consciousness to be directed to something. Despite being commonsensical, this definition falters if we consider, for instance, the Aristotelian roots of the concept retrieved by Brentano

* Emanuele Mariani, Investigador FCT (2015), Centro de Filosofia, Faculdade de Letras – Universidade de Lisboa.

in terms of “intentional presence”. The same applies to Heidegger, insofar as the factual dimension of existence gives rise to a new interpretation of intentionality in terms of “care”. Even Husserl does not grant a standard definition: intentionality, in the *Logical Investigations*, applies to the sphere of the acts of consciousness, without, however, encompassing the totality of the psychic life; and after the transcendental stage, intentionality is redefined on the basis of a structural ambivalence as objectifying intentionality or operational intentionality. It is therefore the history of phenomenology itself that is at stake in this brief sketch that we would like to draft throughout the history of intentionality: phenomenology, that is, a method – not a doctrine – that moves forward by accumulation of its results at the cost of a deep ambiguity of its fundamental concepts.

Intentionality, consciousness, psychic life, thematic and operational concepts.

“Maravilha das maravilhas”, “tema principal”, “essência fundamental da vida psíquica”: eis a intencionalidade. E a lista das “nobilarquias” poderia continuar caso fosse necessário confirmar a sua importância para esta forma de pensamento que se reúne sob o título de “fenomenologia”. Centro de gravitação e, ao mesmo tempo, condição de possibilidade da própria fenomenologia, a intencionalidade se atesta explicitamente em todo o seu alcance desde a primeira reflexão de Husserl, que herda e transforma um conceito de origem brentaniana; um conceito que o próprio Brentano recupera da tradição escolástica através de uma leitura de Aristóteles destinada a reativar o sentido fundamental, isto é, fundador, da experiência; um Aristóteles a quem Brentano faz apelo, por sua vez, para elaborar os estímulos do positivismo inglês e francês, a fim de superar os impasses em que se atolava a especulação do idealismo alemão na segunda metade do século XIX.^[1]

Contra Kant e Hegel, e passando pela *Aristoteles-Renaissance* da Academia das Ciências de Berlim, esboçam-se as grandes linhas da história ou – poderíamos dizer – da pré-história da intencionalidade, em que se estabelecem as bases de uma *ciência empírica* com a qual Brentano, em 1874, traça o perímetro de uma investigação inédita, que tinha como objetivo garantir um método e um âmbito *iuxta propria principia* a uma nova figura da psicologia,

1 Para uma visão geral da elaboração brentaniana da intencionalidade em relação ao contexto histórico-cultural da Alemanha do século XIX, cf. Antonelli, M. (1996). *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*. Bologna: Pitagora Editrice. Courtine, J.-F. (2007). *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF. Cf. enfim Mariani, E. (2012). *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analoga e la tradizione aristotelica della fenomenologia*. Pisa: ETS.

a *psicologia descritiva*. É a partir dela que tomará forma, inicialmente por meio de uma identificação e, em seguida, por uma marcada oposição, a fenomenologia husserliana.^[2]

Em 1874, como sabemos, a intencionalidade é concebida por Brentano em termos de uma “referência intencional”, e na *Psychologie vom empirischen Standpunkt* ela figura entre as três propriedades fundamentais da consciência, juntamente com a “percepção interna”, que marca a fronteira entre o psíquico e o físico, e a “representação”, que constitui a base de qualquer forma de atividade psíquica. A referência intencional deve ser entendida ali como a propriedade da consciência de ser consciência de algo, a capacidade de se dirigir para um objeto ou, em outras palavras, de ter um conteúdo mental que seja representado, julgado, amado ou odiado.

Ao classificar as suas funções, Brentano estabelece o princípio geral da intencionalidade e a sua definição – como “referir-se para...” (*Sich-richten auf...*) – é quase a mesma que encontramos na *Quinta Investigação Lógica*, onde Husserl se confronta com o ensino de seu mestre, convertendo o “fenômeno psíquico” em um “ato de consciência” que suporta, embora de outra forma, o *genitivo* no qual as duas dimensões da experiência, a subjetiva e a objetiva, ligam-se inseparavelmente: *a consciência de...* O perfume de uma flor, o canto dos pássaros que ouço, a paisagem que vejo, o pensamento que penso, etc.^[3]

De Brentano a Husserl, do caráter intencional que determina a natureza de todos os conteúdos psíquicos até à sua plena explicitação fenomenológica, a intencionalidade se entenderá, para o dizer em termos ainda mais abrangentes, como a *imposição de um sentido* que atribuímos ao mundo onde vivemos; como aquilo que permite que as coisas nos apareçam de uma forma ou de outra, e aquilo a partir do qual as “próprias coisas” prescrevem para a consciência a multiplicidade dos seus modos de doação. *Imposição subjetiva e ao mesmo tempo recepção objetiva*: este é o sentido nem empírico, nem psicológico, mas fenomenológico por meio do qual Husserl, com Brentano e para além dele, procura, através das variações em que a fenomenologia vai se determinar, articular o encontro entre a consciência e o seu *outro*.

2 A referência vai obviamente a Brentano, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*. 2 Bde. (1924). Leipzig: Meiner.

3 Cf. Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, § 10.

À luz desta parábola, apesar da sua brevidade, estabelecemos uma primeira consideração de caráter exegético: a história da intencionalidade coincide essencialmente com a história da fenomenologia, e a sobreposição é tal que a ideia de uma “fenomenologia sem intencionalidade” se revelaria quase uma *contradictio in adjecto*. Quer seja a *Sorge* heideggeriana, a alteridade radical na qual Levinas converterá a abertura para a transcendência – a transcendência enquanto *ratio essendi* da intencionalidade, para o dizer novamente com Heidegger – ou a “fungierende Intentionalität” que Merleau-Ponty tomará emprestada de Husserl a fim de sublinhar a dimensão mais original – a saber, corpórea – do nosso ser-no-mundo, a intencionalidade sempre encerra o *logos* da fenomenologia e estabelece, por assim dizer, a sua “palavra de ordem”. *Dizer intencionalidade* significaria nada mais nada menos do que *dizer fenomenologia*.

Esta consideração, na aparência evidente e mesmo trivial, fica porém sujeita a um equívoco perigoso, do qual Heidegger nos avisa, na qualidade de editor, afixando em 1928 uma importante indicação nas lições husserlianas acerca da consciência interna do tempo. Não uma “palavra de ordem”, mas “o título fundamental de um problema”: assim devemos entender a intencionalidade, se não quisermos que a fenomenologia se torne uma nova escolástica, contradizendo ruinosamente o mandato da sua missão.^[4] *Mais elevada do que a realidade está a possibilidade*, afirma Heidegger, no § 7 de *Ser e Tempo*, para caracterizar em termos ainda mais incisivos o método da investigação fenomenológica.^[5]

No coração da fenomenologia reside, portanto, um problema que impõe à própria fenomenologia o estatuto de um *método*, mesmo antes do que o de uma *doutrina*. E a questão está por conseguinte em compreender o sentido exato deste “problema”. É possível dar uma definição unívoca da intencionalidade, que garanta uma unidade, ainda que mínima, ao movimento fenomenológico? Para clarificar o objetivo da nossa pergunta, adotamos a seguinte estratégia: cruzar a indicação heideggeriana com a célebre classificação que Fink estabelece, entre os conceitos da fenomenologia, em “temáticos” ou “operativos”.^[6] Em qual dos dois âmbitos poderá se inserir o conceito de intencionalidade? Sumariamente, o nosso objetivo é, ao tentar apreender o modo mesmo como o

4 Cf. Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Den Haag: M. Nijhoff. Originariamente no vol. IX do *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, p. 367.

5 Heidegger, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Mein: Vittorio Klostermann.

6 Cf. Fink, E. (1957). Operative Begriffe in Husserls Phänomenologie. In E. Fink, *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie* (pp. 321-337). Friburg-München: Karl Alber Verlag.

“problema” deve ser entendido, identificar o alcance deste conceito cujo título é “intencionalidade”.

“Temático”, para Fink, como sabemos, é o que define o objeto, ou seja, a “coisa” do pensamento; o “tema” é o lado visível, que é infalivelmente acompanhado de uma sombra, de uma conceitualidade latente a qual opera através da reflexão filosófica e escapa a qualquer determinação objetiva. “Operativo”, por outro lado, é o resíduo do impensado, a área escura que o pensamento está constantemente tentando trazer à superfície, tornando explícito o implícito e revelando os pressupostos em que todo pensamento se baseia. A filosofia acaba assim por se assemelhar a um salto incessante sobre a própria sombra. Aplicada à intencionalidade, esta distinção parece quase trivial: qual outro conceito poderia reivindicar o privilégio do tema, senão a própria intencionalidade, que faz coincidir a análise fenomenológica justamente com uma análise intencional?

Esta evidência presumida enfrenta, todavia, uma série de dificuldades, que se tornam ainda maiores se tomamos devidamente em conta o momento husserliano da fenomenologia, em que a intencionalidade ganha paradigmaticamente o título de “problema”. Raros são os lugares onde Husserl desenvolve uma explicitação temática e, do início ao fim de toda sua obra, as figuras da intencionalidade que surgem são diferentes e nem sempre facilmente conciliáveis. Desde a intencionalidade das *Investigações Lógicas*, concebida em termos de uma apreensão intelectual do material bruto das sensações, até o correlacionismo da fenomenologia transcendental, que vê em todas as formas de objetividade o índice de uma operação subjetiva; da descrição das vivências, que é dedicada a uma tarefa de clarificação do conhecimento lógico, até a análise constitutiva, que tem como ambição trazer ou, de facto, *reduzir* a totalidade do ser às operações de uma subjetividade cujas estruturas fundamentais podemos captar e analisar, o tema se traduz em um conceito que muda constantemente de forma e que redefine retroativamente as coordenadas de onde se ramifica: quer seja o conhecimento, quer seja a origem do mundo, quer seja a exegese da subjetividade.

Não há aqui necessidade de abordar pormenorizadamente a tortuosidade do caminho husserliano que, do realismo inicial, leva a uma nova forma de idealismo, animando o debate entre os seus epígonos, desde os primeiros estudantes de Munique e Göttingen até à mais recente recepção francesa, que continua

questionando as razões dessa mudança.^[7] Em vez disso, vamos acrescentar às considerações de ordem exegética uma consideração teórica: a partir de Heidegger, e sob sua égide, o que a chamada fenomenologia pós-husserliana tem feito é mais procurar na intencionalidade a sombra que persiste no tema e que opera nos bastidores da reflexão. Buscou-se, assim, em primeiro lugar, redefinir o estatuto ontológico do portador desta intencionalidade: não mais a consciência ou a subjetividade transcendental, mas o *Dasein*, à luz da “destruição” que Heidegger aplica aos critérios epistêmicos de um conhecimento absoluto – aquela “ciência rigorosa” a que a fenomenologia husserliana aspirava –, denunciando o legado não suficientemente esclarecido de uma visão de facto incapaz de suspender os seus pressupostos. Os fenomenólogos “realistas” declararam, por seu turno, o peso da dívida da atitude transcendental em relação à atitude natural, concentrando a atenção no fundamento de originalidade inalienável a que a subjetividade tem que ser reduzida, ou seja, o mundo. Foi também levantada a necessidade de uma linguagem transcendental no exemplo de Fink, de modo a dissipar as ambiguidades às quais o léxico fenomenológico ficaria sujeito.

As vicissitudes da fenomenologia, para o dizer de outra forma, concretizaram-se tendencialmente na revelação reiterada de uma instância cada vez considerada mais fundamental e que, vez após outra, tem renomeado o título do problema inicial: da intencionalidade husserliana ao cuidado (Heidegger), passando pela alteridade (Levinas), o corpo (Merleau-Ponty) a carne (Henry), até as mais recentes propostas de uma fenomenologia da doação (Marion). O “problema” da intencionalidade, para retomar a indicação de Heidegger, significou, no essencial, e paradoxalmente, o impensado do pensamento fenomenológico, o que impulsionaria secretamente o ritmo do próprio pensamento.

Contra a evidência que nos foi à primeira vista oferecida, a intencionalidade seria portanto classificada mais apropriadamente entre os conceitos operativos, voltando aos termos de Fink: pois que apenas se entendida de forma operativa a intencionalidade pode ser compreendida em todo o seu alcance, permitindo atender às necessidades do seu contínuo aprofundamento. Esse, em suma, seria o sentido do “problema” do qual a intencionalidade é o título; o sentido especulativo que nos permitiria apreciar em um golpe de vista, de Husserl até nossos dias, a história da intencionalidade.

7 Cf., por exemplo, Lavigne, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris: PUF.

“Problemática”, portanto “operativa”, a intencionalidade pode ainda ser entendida de outra forma. Nossa proposta tem a ambição de explicitar um outro sentido dessa “operatividade”, com o qual seja possível medir os conceitos fundamentais da fenomenologia, um sentido propriamente instrumental do termo: da mesma forma que uma ferramenta conceitual, a intencionalidade, em Husserl, se adapta à especificidade dos problemas que progressivamente se formulam. Um complexo particular de “perguntas e respostas”, como diria A. de Libera, estabeleceria as suas diferentes formas, tornando possível, em relação a elas, sua contextualização. Variando as coordenadas com base nas quais os problemas se determinam, o próprio conceito, por sua vez, também varia. É, por conseguinte, nas condições contextuais, bem como textuais, que se torna pertinente a definição do conceito, cuja univocidade não devemos a todo custo procurar. Contextualmente, isto é, localmente, encontramos tantas figuras da intencionalidade quantos são os problemas a que ela se aplica: a percepção sensível, a intuição categorial, a empatia, o mundo da vida, para ficar em alguns exemplos apenas. Além disso, a progressão fenomenológica, como Husserl muitas vezes nos mostra, avança por meio de acumulação, levando sempre ao alargamento da esfera inicial de investigação, sem por isso revogar os resultados previamente obtidos.

Delineamos, então, um novo sentido, especulativamente mais ambicioso, desta operatividade em que colocamos o valor da nossa proposta: um efeito retroativo parece ocorrer no curso da fenomenologia, um efeito destinado a reinterpretar as etapas anteriores da investigação como momentos parciais das aquisições subsequentemente estabelecidas. Dessa forma, algumas décadas mais tarde, Husserl poderá ver no realismo das *Investigações Lógicas* as premissas do idealismo no qual o rosto da fenomenologia transcendental finalmente se realiza – e isso apesar das críticas que reivindicam, entre essas duas fases, algo como uma ruptura ou um ponto de viragem. *Autoengano ou autojustificação?* A este respeito Bergson falava, embora negativamente, do “movimento retrógrado do verdadeiro” que, por meio de uma ilusão, leva a ver naquilo que está “antes” os pródromos do “depois” – no classicismo, por exemplo, pareciam evidentes os sinais premonitórios do romantismo. O mesmo argumento se aplica, em certa medida, à fenomenologia husserliana. Se, no entanto, o significado desta retroprojeção parece aqui positivo, a razão poderia ser encontrada na essência do próprio método: o alargamento do domínio fenomenológico

ocorre apenas em função das evidências que nos obrigam a redefinir as coordenadas dos problemas inicialmente formulados e, neste processo de autocompreensão, devemos perceber a atestação de um cumprimento, ou melhor, de uma autorrealização em que se expressa a natureza intuitiva da fenomenologia.

Uma prova, entre muitas, deste “movimento retrógrado”, encontramos de forma exemplar na obra tardia da *Krisis*, em que Husserl indica o ano de 1898 como a data do primeiro momento de compreensão do “a priori correlacional” entre os objetos da experiência e os modos de doação.^[8] Nesta fase juvenil, ainda imbuída de psicologismo, como o próprio Husserl reconhecerá abertamente, operaria *in nuce* o impulso, ou seja, a vocação transcendental – como se a fenomenologia fosse destinada, já desde o início, a se tornar o que seria no fim. Registramos ainda o outro exemplo, bastante sintomático, de 1927, quando Husserl, em mais uma tentativa de compreensão do seu percurso filosófico, não deixará de ver na intencionalidade o avanço mais significativo das *Investigações Lógicas* – e de defini-la como “o caráter essencial e geral da vida psíquica”, em que se expressa a subjetividade constitutiva de todas as configurações de sentido objetivo.^[9] Apesar disso, basta uma visão de conjunto para perceber que, na verdade, a intencionalidade das *Investigações Lógicas* entendia a si própria de forma muito diferente daquela da definição de 1927 e que os seus objetivos são muito mais limitados do que aqueles que surgirão na fase posterior da reflexão transcendental.

No primeiro capítulo da *Quinta Investigação Lógica*, são três os significados de “consciência” que Husserl identifica e, como sabemos, a intencionalidade figura exclusivamente dentro do terceiro. Este é o mais premente e, ao mesmo tempo, o mais restrito deles: ao lado da “consciência” como trama das vivências que se reúnem na unidade do eu empírico e da “consciência” como percepção interna, Husserl introduz o “ato” enquanto vivência intencional, ou seja, a apreensão que permite perceber esta ou aquela objetualidade, ver esta árvore, ouvir este tilintar, sentir este cheiro, estar – para dizê-lo em poucas palavras – consciente *de algo*. A intencionalidade das *Investigações Lógicas* é o “excesso” (*Überschuss*) de sentido, a apercepção que anima o material bruto das sensações.^[10] E se o viver,

8 Cf. Husserl, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff, § 48, p. 169.

9 Cf. Husserl, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: M. Nijhoff, pp. 233 ss.

10 Husserl, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, § 14, p. 385.

no verdadeiro sentido, coincide aqui, essencialmente, com o viver intencional, devemos então reconhecer que a intencionalidade, nesta primeira fase, não abrange transversalmente, ou seja, transcendentemente, todos os componentes da vida. Uma massa de sensações – lemos no § 9 da *Quinta Investigação Lógica* – não é suficiente para formar uma consciência; a sensação não se define em termos de um conteúdo descritivo (*Inhalt*) que poderia deixar algo aparecer, mas, de forma mais simples, como um suporte (*Anhalt*) sobre o qual intervém a apercepção que interpreta o material bruto de uma maneira ou de outra – como um perfume, um tilintar, uma árvore. Apesar do que lemos em 1927, as posições das *Investigações Lógicas* não parecem portanto atestar a suposta universalidade do caráter intencional: a intencionalidade, em 1900, não abrange a totalidade da vida psíquica, contando que não se queira já excluir desta “totalidade” a dimensão mais profunda das sensações as quais, ainda que não intencionais pela definição rigorosa, como Husserl admite no *Apêndice à Sexta Investigação Lógica*, podem ser apreendidas adequadamente – pensamos aqui no exemplo da dor de dente, cuja sensação, mesmo centrando-se erroneamente num dente saudável, não se torna por isso duvidosa.^[11]

Denunciar o engano ou o erro de projeção que Husserl realiza em 1927 não seria, entretanto, apropriado. Como compreender plenamente o significado desta sobreposição que ocorre entre a autocompreensão e o aprofundamento? Os manuscritos husserlianos oferecem a este respeito alguns elementos para o esboço de uma resposta; e mesmo Heidegger, em qualidade de editor, soube precisar nos textos que compõem as lições sobre a consciência interna do tempo “o aumento fundamental de clarificação, pela primeira vez efetuado nas *Investigações Lógicas*, no que diz respeito à intencionalidade”. Tratar-se-ia, assim, de um aumento de clarificação do problema e não de sua revogação. Evidente que isso não deixa de produzir torções reais, como observa Merleau-Ponty: o que é desafiado com a análise da temporalidade é de fato a própria ideia de “intencionalidade” enquanto imposição de um sentido. Para dizê-lo em linguagem husserliana, o que se questiona é o modelo das *Investigações Lógicas*, que concebe a intencionalidade por meio do esquema “apreensão, conteúdo, apreensão” – como lemos em uma série de manuscritos elaborados entre 1907 e 1909.^[12]

11 *Ibid.*, p. 238.

12 Cf. Husserl, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Den Haag: M. Nijhoff, Tx. 49; 51; 54.

Como explicar, por exemplo, a diferença que existe entre o ser-passado de um som e o seu ter-sido-presente? Do ponto de vista da apreensão – dirá Husserl – trata-se de uma única e mesma coisa. E, no entanto, os sons de uma melodia se reúnem *simultaneamente* em uma duração, ocorrendo *sucessivamente* uns após os outros. Seria absurdo postular a intervenção de uma apreensão dupla para dar conta desta articulação, a qual visasse o objeto simultaneamente e sucessivamente. E seria ainda mais absurdo se, seguindo Brentano, quiséssemos privar o caráter temporal do “passado” de sua carga perceptiva, analisando o correr do tempo em função de uma imaginação reprodutiva, que definiria o momento passado acabado de terminar como um “fantasma” do presente – como se, ao ouvir uma melodia, estivéssemos imaginando e percebendo ao mesmo tempo. As diferenças aqui são de natureza intuitiva e devem ser procuradas ao nível da sensação, na temporalidade que se apresenta ao olhar da reflexão de uma maneira diferente do material sensível. Como compreender, caso contrário, que dois conteúdos perfeitamente idênticos, duas sensações de vermelho, por exemplo, possam se diferenciar exclusivamente em virtude de suas posições temporais? Se o sentir – Husserl o afirma – ainda não abrange a dimensão específica do sensível, não é por esta razão que carece de sentido específico, e por “sentido” deveríamos entender nada mais nada menos do que o produto de uma síntese: a saber, a temporalidade, articulada nas três fases da impressão original, da retenção e da protensão. Possibilitando a formatação de um conteúdo antes mesmo que o objeto apareça, o sentir se torna um conceito de relação que opera de acordo com um outro tipo de intencionalidade. Segue-se, então, uma definição inteiramente diferente de “consciência”, que não exclui mas, pelo contrário, inclui o sentido intelectual da apreensão em um contexto de doação fenomenologicamente mais amplo.

A confirmação que consideramos mais significativa deste alargamento é oferecida em 1906, em um curso particularmente importante para a progressão da fenomenologia husserliana, a meio caminho entre as *Investigações Lógicas* e o primeiro volume das *Ideias* – o curso universitário cujo título é *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie*, e no qual vai ser pela primeira vez explicado o método da redução, convertendo definitivamente a percepção interna de origem brentaniana em uma percepção fenomenológica que neutraliza qualquer posição de existência. O sentido da consciência intencional enquanto “consciência de um objeto” é aqui precedido por um outro, considerado ainda mais

fundamental, e que Husserl não hesita em caracterizar como “pré-fenomenológico”: a “simples vivência” ou o viver que já está inscrito no fluxo temporal da consciência e, antes de qualquer objetivação, em certa medida já está dado. É desta forma que a reflexão o agarra, como já presente.

A consciência, poderíamos notar, se descobre trabalhando – quase se surpreende – mesmo antes de se dar conta, e é em termos de um trabalho em andamento que a dimensão mais profunda da sensação se apresenta ao olhar da reflexão. Da consciência do objeto, Husserl pode assim distinguir aquilo que ele nomeia a “consciência absoluta”, o viver original que coincide com o fluxo temporal em que está constituída qualquer forma de objetividade. Eis a conclusão das lições de 1906-1907: viver, fenomenologicamente, deixa de significar o dirigir-se para um objeto – ao contrário do que estava ensinado nas *Investigações Lógicas* onde o viver sem intencionalidade não podia por princípio ser considerado “viver”,^[13] “Simples vivência” e “vivência intencional”: trata-se de formas radicalmente diferentes de “consciência” e radicalmente diferente tem de ser também o método que a elas se aplica. De uma descrição inicialmente destinada a uma clarificação do caráter apreensivo dos atos nos voltamos para uma análise que visa remontar até às fontes subjetivas, a *Rückgang* enquanto regressão até as operações latentes que regem a constituição de qualquer tipo de objetividade. O transcendental, para a fenomenologia, está de mãos dadas com um alargamento da esfera da intencionalidade e é só operando sobre o duplo nível do sensível e do inteligível que a intencionalidade pode ser considerada, e com razão, a propriedade fundamental da vida psíquica, a que tudo o que é e existe deve ser reconduzido – ou, melhor, *reduzido*.

Podemos agora voltar à nossa pergunta inicial: é possível uma definição inequívoca da intencionalidade? Estritamente falando, não – e tampouco deveríamos procurá-la, se quisermos respeitar a especificidade da suas formas e utilizações. Isto, naturalmente, não deve inibir a exigência de estabelecer certas características universais – e, portanto, abstratas – capazes de atravessar todas as dimensões da vida psíquica: os diferentes tipos de sínteses, a autotranscendência das vivências ou a teleologia inerente a cada forma de consciência

13 Cf. Husserl, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, § 42.

orientada para o sentido da sua realização. São muitas as figuras da intencionalidade e inúmeros os problemas aos quais a investigação fenomenológica é chamada a responder *operacionalmente*. Entendemos enfim o caráter “operativo” deste conceito fundamental: a variedade das funções torna inadequado o pedido de uma determinação unívoca da intencionalidade, tornando ainda mais inadequada a tentação de querer ver, por trás da multiplicidade das definições, o índice de uma equivocidade, de um embaraço ou de um impensado do pensamento a ser trazido para a superfície. *Operacionalmente*, podemos compreender a autocompreensão que a fenomenologia passo a passo realiza: como um alargamento contínuo do seu raio de ação que acaba por incluir, e que não invalida, os resultados obtidos de acordo com as aquisições posteriores. Assim como a teoria da relatividade, por exemplo, garantiria um valor local para a física newtoniana, também a intencionalidade das *Investigações Lógicas* deveria ser pensada como um momento parcial de uma dimensão mais ampla, que redefine retroativamente as coordenadas do problema. É este o efeito retrógrado pelo qual a fenomenologia, a seu modo, se realiza. A autocompreensão modifica a cadeia das etapas intermediárias, mostrando em uma nova perspectiva todo o caminho percorrido: o “antes”, por assim dizer, se realiza no cumprimento do “após” e o ponto de chegada estabelece, por reflexo, o sentido da origem no qual se firma o ponto de partida. O que é – perguntamos, de nossa parte, para concluir – o método fenomenológico senão um movimento contínuo de autocompreensão que, para avançar, para saltar mesmo além da sua sombra, volta-se reflexivamente sobre si mesmo e, deste modo, realizando-se, também se transforma?

Bibliografia

- ANTONELLI, M. (1996). *Alle radici del movimento fenomenologico. Psicologia e metafisica nel giovane Franz Brentano*. Bologna: Pitagora Editrice.
- BRENTANO, F. (1874). *Psychologie vom empirischen Standpunkt*, 2 Bde. (1924). Leipzig: Meiner.
- COURTINE, J.-F. (2007). *La cause de la phénoménologie*. Paris: PUF.
- FINK, E. (1957). *Nähe und Distanz. Studien zur Phänomenologie* (pp. 321-337). Freiburg-München: Karl Alber Verlag.
- HEIDEGGER, M. (1977). *Sein und Zeit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann.
- HUSSERL, E. (1954). *Die Krisis der europäischen Wissenschaft und die transzendente Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie*. Den Haag: M. Nijhoff, § 48, p. 169.

- HUSSERL, E. (1962). *Phänomenologische Psychologie. Vorlesungen Sommersemester 1925*. Den Haag: M. Nijhoff, pp. 233 ss.
- HUSSERL, E. (1966). *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewusstseins (1893-1917)*. Den Haag: M. Nijhoff, Tx. 49; 51; 54.
- HUSSERL, E. (1984). *Logische Untersuchungen. Zweiter Band: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, § 14, p. 385.
- HUSSERL, E. (1984). *Einleitung in die Logik und Erkenntnistheorie. Vorlesungen 1906/07*. Dordrecht-Boston-London: Kluwer Academic Publishers, § 42.
- LAVIGNE, J.-F. (2005). *Husserl et la naissance de la phénoménologie. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idéalisme transcendantal phénoménologique*. Paris: PUF.
- MARIANI, E. (2012). *Nient'altro che l'essere. Ricerche sull'analogia e la tradizione aristotelica della fenomenologia*. Pisa: ETS.

VERDADE NA SEXTA INVESTIGAÇÃO LÓGICA: REALISMO MÍNIMO E CONTEÚDO VIVENCIAL

Paulo Mendes Taddei*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO DE JANEIRO, BRASIL

paulo.taddei@gmail.com

Esse artigo pretende acomodar, numa interpretação idealista (i.e. antirrealista) da fenomenologia de Husserl, seu tratamento do conceito de verdade como correspondência. O problema reside em como conciliar um realismo mínimo requisitado pelo conceito de verdade como correspondência com a doutrina da constituição de objetos. Primeiramente, reconstruo a solução de Tugendhat para o problema: Tugendhat rearranja as definições de verdade fornecidas por Husserl de modo a mostrar que elas incluem certo recurso a uma dimensão ideal, que exclui a possibilidade de qualquer fusão de verdades com verdades conhecidas. Eu, então, proponho que uma segunda condição, mais afinada com o espírito da fenomenologia, para uma tese minimamente realista, também foi considerada por Husserl, a saber, a existência de certo conteúdo vivencial (*Erlebnishalt*), mobilizado na experiência da verdade, e cuja descrição é decisiva para os propósitos mais centrais da fenomenologia: o chamado recheio ou *plenum* (*Fülle*) perceptual.

Verdade, realismo, fenomenologia, Husserl, conteúdo.

This article aims at accommodating Husserl's treatment of the concept of truth as correspondence within an idealist (i.e. antirealist) interpretation of his phenomenology. The problem resides in how to reconcile a minimally realist thesis, required by the concept of truth as correspondence, with the doctrine of object constitution. Firstly I reconstruct Tugendhat's solution to the problem: Tugendhat rearranges the definitions of truth provided by Husserl so as to show that those definitions include an appeal to an ideal dimension, which rules out any conflation of truths with known truths. I then propose that a second condition, more in keeping with the spirit of phenomenology,

* Professor de Filosofia do Departamento de Psicologia Geral e Experimental do Instituto de Psicologia da Universidade Federal do Rio de Janeiro, Rio de Janeiro, Brasil.

for a minimally realist thesis, was also considered by Husserl, namely, the existence of a certain experiential content (*Erlebnisinhalt*), mobilized by the experience of truth, and whose description is decisive for the most central purposes of phenomenology: the so-called perceptual filling or “fulness” (*Fülle*).

Truth, realism, phenomenology, Husserl, content.

Uma linha exegética estabelecida da fenomenologia de Husserl é aquela que interpreta sua fenomenologia como uma espécie de idealismo – Sokolowski, Tugendhat, Crowell e Zahavi são exemplos de intérpretes que enfatizam a constituição de objetos para a ocorrência de vivências intencionais. Ora, se é o caso de que o tratamento conferido por Husserl à verdade, na Sexta Investigação Lógica, é não uma proposta de um novo conceito de verdade, mas sim a descrição fenomenológica de como a verdade, entendida tradicionalmente como adequação entre intelecto e coisa, se mostra na experiência, e se é também o caso de que tal noção de verdade parece implicar a assunção de algum tipo de realismo, isto é, parece pressupor algum tipo independência de objetos com relação à consciência, então o dito tratamento husserliano da verdade configura-se *prima facie* num desafio à mencionada linha de exegese idealista. Expresso em poucas palavras, o desafio consiste em fazer jus a um realismo mínimo requerido pela assunção da tese adequacionista da verdade no âmbito de uma fenomenologia que endossa a doutrina da constituição.

Não pretendo, contudo, inovar ao apresentar esse problema: a interpretação de Tugendhat das quatro definições de verdade do § 39, segundo a qual essas devem considerar a evidência de um ponto de vista ideal (1967/1970, p. 92), é realizada para que se evite a equivalência manifestamente errada entre verdades e verdades conhecidas. Distinguir verdades de verdades conhecidas é certamente um primeiro passo para salvaguardar um realismo mínimo – a primeira seção desse artigo se destinará a reconstruir tal interpretação. Para além de um ajuste de definições de verdade, proponho que a circunscrição e caracterização husserlianas de conteúdos vivenciais mobilizados na experiência da verdade também devam ser consideradas para esse fim. A segunda seção desse artigo destina-se à reconstrução dessa descrição fenomenológica, em que os conceitos de conteúdo representante-apreendido (*Repräsentant*) e, mais precisamente, de recheio perceptivo (*Fülle*) cumprem papel central na determinação tanto da noção de auto-dação (*Selbstgegebenheit*), quanto de expressões como “coisa ela mesma” e semelhantes.

1. Verdade no § 39 da Sexta Investigação Lógica

De início, vale dizer que os quatro conceitos de verdade que Husserl propõe no § 39 não se destinam a constituir uma teoria da verdade, a qual, por sua vez, estivesse em concorrência com uma teoria correspondentista de verdade; não se trata, portanto, de propor um conceito de verdade como uma teoria da verdade coerentista ou pragmatista proporem, um empreendimento que envolveria necessariamente argumentos que mostrassem que a teoria correspondentista propõe uma definição equivocada de verdade. Em vez disso, a tarefa fenomenológica de Husserl se desenha como o deixar aparecer “o conceito de verdade a partir da vida intencional” (Tugendhat, 1967/1970, p. 88). Isso significa que se busca uma descrição do modo como, em nossa experiência, a verdade, em seu sentido tradicional como correspondência, se mostra a nós. Trata-se, dito de outro modo, de quatro conceitos de verdade extraídos de uma consideração da verdade a partir da atitude fenomenológica, que descreve, assim, quais intenções e quais correlatos objetivos são mobilizados nessa experiência. Nesse sentido, onde nesse artigo discorro sobre conceitos e definições fenomenológicos de verdade, esses devem ser entendidos no sentido da tarefa husserliana e não no sentido de um aporte para discussões sobre teorias da verdade.

Nesse íterim, vale também notar que, embora eu tenha utilizado o termo “correspondência” para referir-me à concepção tradicional de verdade, Husserl traça uma clara distinção conceitual na Sexta Investigação entre dois termos que, em linguagem filosófica, comumente são sinônimos entre si e do termo “correspondência”. Os termos em questão são “adequação” (*Adäquation*) e concordância (*Übereinstimmung*). Na distinção feita por Husserl, o termo “adequação” se aplica à relação entre atos, ao passo que o termo “concordância” se aplica aos correlatos objetivos desses atos. Pretendo *grosso modo* seguir essa diferenciação e utilizar o termo “correspondência” para designar, de modo geral e não problemático, a concepção correspondentista tradicional de verdade.

Uma vez que se considere que os conceitos fenomenológicos de verdade são extraídos de uma descrição do modo como eles se dão na vida intencional, pode-se colocar a questão se a verdade não estaria aí sendo definida como o conhecimento da verdade, isto é, se não está sendo excluída de antemão a possibilidade de verdades não conhecidas. Ora, tal exclusão parece

contradizer o sentido do próprio termo “verdade”, entendida como correspondência. Aqui encontramos uma primeira versão do problema que motiva o trabalho.^[1]

No § 39, intitulado *Evidência e Verdade*, Husserl introduz quatro conceitos de verdade. A questão interpretativa que se impõe é como esses quatro conceitos se articulam. *Prima facie*, Husserl parece dispor esses conceitos segundo dois critérios. De acordo com um primeiro critério, os dois primeiros conceitos dizem respeito à verdade enquanto uma relação, ao passo que os dois últimos dizem respeito à verdade enquanto uma propriedade de um dos membros relacionados. Dito de outro modo, os dois primeiros consideram esse conceito como um predicado relacional de dois lugares, ao passo que os dois últimos o tomam, cada um a seu modo, como um predicado de um lugar. De acordo com um segundo critério, os conceitos ímpares – o primeiro e o terceiro – dizem respeito ao aspecto da verdade relativo ao polo objetual, ao passo que os conceitos pares – o segundo e o quarto – dizem respeito ao aspecto da verdade relativo aos atos. Utilizando a distinção conceitual entre adequação e concordância, tal como mostramos acima, pode-se dizer que o primeiro e o terceiro conceitos de verdade a apreendem enquanto concordância, ao passo que o segundo e o quarto conceitos a apreendem enquanto adequação. Podemos apresentar essa disposição dos quatro conceitos com a ajuda da seguinte tabela, na qual os números 1, 2, 3 e 4 indicam, evidentemente, o primeiro, o segundo, o terceiro e o quarto conceitos de verdade, tal como listados por Husserl:

Tabela 1. Conceitos fenomenológicos de verdade.

Conceito de verdade	Enquanto relação	Enquanto propriedade de um membro em relação
Relativo aos polos objetuais	1	3
Relativo aos atos.	2	4

1 Evidentemente, o problema em questão não se coloca do mesmo modo para intérpretes realistas de Husserl. Para uma interpretação realista dos tópicos da Sexta Investigação, cf. Willard, 1995. Para uma interpretação realista de Husserl, cf. Drummond, J., 1990.

Tomando esse primeiro modo de dispor os quatro conceitos de verdade, apresento-os individualmente. A definição do primeiro conceito reza:

1. (...), a **verdade**, enquanto correlato de um ato identificante, é um estado de coisas, e, enquanto correlato de uma identificação por recobrimento, uma identidade: **a plena concordância entre o visado e o dado enquanto tal**. Essa concordância é vivenciada na evidência, na medida em que a evidência é a realização concreta da identificação adequada. (Husserl, 1901/1988, p. 94).

Vemos, nessa passagem, o conceito de verdade ser definido como uma relação e como uma relação entre dois polos objetuais – donde a verdade ser definida como um “estado de coisas”. O estado de coisas consiste na concordância entre dois polos objetuais, dos quais se tem consciência de modo distinto: enquanto um polo objetual é apenas visado, o outro polo objetual é dado nele mesmo (i.e., é autodoado). Ademais, essa concordância é definida como sendo uma identidade. O que significa essa caracterização?

Se levarmos em conta que não se trata de um conceito novo de verdade, mas da descrição fenomenológica de como a correspondência se mostra na vida intencional, então podemos concluir que não se trata de opor esse conceito de verdade como identidade a um conceito correspondentista de verdade. Antes, trata-se de uma caracterização da verdade na medida em que ela é conhecida; ou para usar os termos de Husserl, trata-se de uma caracterização da verdade na sua relação com a evidência. Essa, sendo a vivência da verdade, sua realização concreta, consiste em um ato de identificação: identifica-se que aquele elemento objetual visado é o elemento objetual dado. A verdade, considerada correlativamente a esse ato, é então entendida como uma identidade. Esse entendimento fundamental vai ser pressuposto, de modo mais ou menos implícito, nos outros três conceitos de verdade.

Sobre o segundo conceito de verdade, Husserl diz:

2. Um outro conceito de verdade se refere à **relação ideal** que vige na unidade de recobrimento, definida como evidência, **entre as essências cognitivas dos atos que se recobrem**. (...) a verdade, no presente sentido, é ideia que pertence à forma do ato, ou seja, à essência cognitiva, compreendida como ideia, do ato de evidência empiricamente acidental, ou ainda, **a ideia da adequação absoluta enquanto tal**. (Husserl, 1901/1988, p. 94).

A se seguir a Tabela 1, o segundo conceito de verdade apreende a verdade como uma relação e, diferentemente do primeiro conceito, como uma relação entre dois atos. Não obstante, na passagem acima se fala de relação ideal entre as essências cognitivas dos atos. Mais do que isso, trata-se da ideia da “adequação absoluta enquanto tal”, aparentemente em contraste com o ato empiricamente accidental. Por que Husserl haveria de nos remeter aqui ao caráter ideal da adequação? E como ele pode fazê-lo? Já foi indicado que é certo recurso a idealidades que permite que Husserl dê conta de verdades não conhecidas. Mais adiante, trataremos desse problema e responderemos a ambas as questões. Por enquanto, passaremos ao conceito de verdade seguinte.

Sobre o terceiro conceito de verdade, afirma Husserl que:

3. (...) por parte do ato que traz o recheio (*Fülle*), **vivemos na evidência o objeto dado à maneira do que é visado**; ele [o objeto] é o próprio recheio. Também ele [o objeto] pode ser designado como o ser, a verdade, o verdadeiro, precisamente na medida em que era vivido aqui como (...) recheio ideal para uma intenção, como verificante; ou como recheio ideal da essência cognitiva específica da **intenção**. (Husserl, 1901/1988, p. 94).

Pela Tabela 1, o terceiro conceito de verdade apreende a verdade como uma propriedade de um dos membros em relação e apreende tal *relatum* enquanto um elemento objetual e não relativo a atos. De acordo com o terceiro conceito de verdade, “verdade” é um predicado de um lugar aplicado ao objeto. Ora, é característico do tratamento de Husserl, como dissemos acima, que ambos os elementos em relação na verdade sejam concebidos de modo objetual. Sendo assim, não é suficiente caracterização desse terceiro conceito de verdade sua aplicação a objeto. Por isso, é decisivo atentar para a caracterização de objeto que Husserl faz nesse íterim: o objeto é caracterizado como aquilo que é vivenciado como verificador, como fazedor de verdade (*wahrmachend*), pois ele é definido como o recheio (*Fülle*), mais exatamente como o recheio ideal. Três observações devem ser feitas sobre esse importante conceito fenomenológico de verdade.

Em primeiro lugar, deve-se notar que o raciocínio subjacente a essa ampliação do conceito de verdade é de que se um determinado elemento é fundamento da verdade de um enunciado (juízo, etc.), então também pode-se aplicar o termo verdadeiro a esse elemento. Husserl não cria aí um conceito novo – ou radicalmente distinto – de verdade, mas no âmbito de uma concepção correspondentista de verdade, o amplia para incluir elementos que são verificantes, fazedores de verdade.

Em segundo lugar, não pode deixar de causar espécie o fato de Husserl falar de “objetos vivenciados como verificadores”, isto é, falar de objetos vivenciados, se tivermos em conta a distinção entre consciência intencional e vivência, traçada no início da Quinta Investigação Lógica. Ora, sabemos que rigorosamente não é o objeto que é vivenciado, mas algum conteúdo vivencial – esse é propriamente o recheio, que é mencionado na passagem. O que há de peculiar na passagem é a identificação sugerida entre recheio e objeto. É bem verdade que não é o recheio *simpliciter* que é o objeto, mas sim o recheio ideal. Se assim é, o problema recai sobre a noção de que tal recheio ideal pode ser *vivenciado*. Em suma: à luz da distinção da Quinta Investigação, ou bem dizemos que o recheio é vivenciado e então ele não é ideal, nem é o objeto, ou o identificamos com o objeto, considerando-o como ideal, o que nos proíbe de dizer que ele é vivenciado. Quero crer que a saída desse dilema exegético depende de uma consideração mais próxima do que é o recheio enquanto conteúdo vivencial, em sua distinção com outros tipos de conteúdos. Adiante (seção 2, *infra*), mostrarei que é esse conteúdo vivencial que dá sentido ao discurso sobre autoadoção, cuja correta descrição, assim proponho, nos faculta compatibilizar o realismo mínimo requerido pela verdade com a posição idealista da fenomenologia. Por ora, cumpre uma última observação sobre a terceira definição de verdade.

Como última observação, vale enfatizar o caráter ideal do recheio, um caráter recorrente nos conceitos fenomenológicos de verdade. É o “recheio ideal da essência cognitiva específica da intenção” (Husserl, 1901/1988, p. 94) que é dito ser verdadeiro. Adiante, pretendo explicar o recurso de Husserl a idealidades na definição de verdade. Deixemos ainda esse aspecto ideal de lado por enquanto, e consideremos o quarto conceito de verdade.

A esses três conceitos de verdade, Husserl apensa, então, um quarto, qual seja:

4. (...) do ponto de vista da intenção, da apreensão da relação de evidência resulta a verdade como a **correção da intenção** (especialmente, pois, da **correção do juízo**) ou como a sua adequação ao objeto verdadeiro; ou como a **correção da essência cognitiva da intenção** *in specie*. (Husserl, 1901/1988, p. 94).

Segundo a Tabela 1, temos no quarto conceito a verdade entendida como uma propriedade de um dos membros em relação, mais exatamente de um ato. O ato em questão é o ato responsável pelo juízo. O quarto conceito de verdade diz respeito à intenção signitiva. Paralelamente à correção de um juízo

propriamente dito, pode-se falar também da correção do ato signitivo responsável pelo juízo. *Esse* é o sentido do quarto conceito de verdade. Vale lembrar que tal correção da intenção signitiva supõe que ela vise uma objetualidade idêntica à objetualidade dada na intuição – o objeto da intenção signitiva “é a coisa como ela mesma” (Tugendhat, 1967/1970, p. 93) e nisso consiste sua correção. Por fim, vemos aqui, mais uma vez, o recurso de Husserl a idealidades, uma vez que a correção se diz, rigorosamente, da essência cognitiva da intenção em espécie.

Uma vez expostos os quatro conceitos de verdade, temos aqui a oportunidade de atacar o problema exegético de como salvaguardar um sentido mínimo de realismo. Formulado como questão, esse problema pergunta: de que modo pensar a independência da realidade respectivamente à consciência – necessária para qualquer conceito correspondentista de verdade – a partir dos conceitos de verdade fenomenológicos? Quero propor que tal independência pode ser reconhecida na articulação entre o recurso de Husserl a elementos ideais e no conceito de autodoação, esse viabilizado por uma correta descrição do conteúdo vivencial do recheio. Consideremos, primeiramente o problema do recurso a elementos ideais.

No que concerne ao recurso a elementos ideais, a primeira questão que surge é: por que Husserl recorre a elementos ideais no segundo, no terceiro e no quarto conceito de verdade, mas dispensa-os na definição do primeiro conceito de verdade? Em segundo lugar, de que modo tal recurso a idealidades pode salvaguardar o sentido mínimo de realismo?

Lembremos, inicialmente, que já nos Prolegômenos a distinção entre evidência e verdade havia sido feito com a ajuda da distinção entre real e ideal. Nesse texto, Husserl define claramente que evidência é a experiência da verdade e que, nessa medida, a evidência é um elemento real que instancia a verdade, essa um elemento ideal.^[2] A verdade enquanto tal vige como relação entre uma significação ideal e a realidade que é intencionada através dessa significação. Ela é assim independente da atualização dessa experiência enquanto tal. Aqui vemos que um sentido de realismo já é resguardado com essa distinção entre evidência e verdade. Se assim é, todavia, podemos nos perguntar como é possível que apenas os três últimos conceitos de verdade sejam explicitamente definidos através de um aspecto ideal de uma dimensão da experiência da verdade.

2 Assim formula Husserl: “A verdade é uma *ideia*, cujo caso particular está no juízo evidente de uma vivência atual.” (Husserl, 1900/1993, p. 190).

A resposta a essa questão passa, de início, por reelaborar o modo de disposição dos conceitos de verdade, o qual o próprio texto de Husserl sugere. Essa disposição dos conceitos, que foi afigurada na Tabela 1, é, até certo ponto, problemática. Seguimos aqui a interpretação de Tugendhat, que aplica a distinção *noesis* e *noema* – distinção, em realidade, desenvolvida apenas em 1913 em *Ideias* – aos conceitos de verdade. “*Noesis*” e “*noema*” são termos que designam respectivamente o ato e o polo objetual enquanto um e outro são considerados de modo eidético, i.e. (na terminologia de *Investigações*) de modo ideal. O emprego de tal terminologia posterior, se, por um lado, traz clareza para o texto, por outro lado, escamoteia a questão em que consiste a matéria intencional. Veremos em que consiste essa questão mais adiante. Por ora, é interessante ver como a aplicação dos conceitos de *noesis* e *noema* permite que se reelabore o modo como os conceitos de verdade estão dispostos na Tabela 1.

Podemos reelaborar a Tabela 1 com a ajuda das seguintes reflexões: a distinção entre o terceiro e o quarto conceito de verdade não reside tanto no fato de o terceiro se aplicar ao polo objetual e o quarto se aplicar a atos, mas sim no fato de o terceiro se aplicar à intenção em função preenchedora e o quarto, à intenção vazia. Por isso, tanto o terceiro, quanto o quarto conceitos de verdade podem ser apreendidos de modo noético e de modo noemático. O terceiro conceito, do ponto de vista noético, deve ser entendido como o ato em que o recheio está dado. O quarto conceito, do ponto de vista noemático, deve ser entendido como a objetualidade que se visa na mera intenção – objetualidade essa que não está dada nesse ato, mas que é apenas visada, uma vez que uma pretensão de verdade tenha sido erguida. Já o primeiro e o segundo conceitos de verdade se distinguem justamente por serem *grosso modo* a apreensão respectivamente noemática e noética do mesmo conceito de verdade entendido enquanto uma relação. A se seguir essa disposição, não temos quatro conceitos de verdade, mas sim três, cada um dos quais podendo “se dividir em dois correlativos” (Tugendhat, 1967/1970, p. 95), isto é, um noético e um noemático. A Tabela 2 apresenta essa disposição dos conceitos de verdade. Seguimos a numeração anterior para designar os conceitos de verdade, e acrescentamos um asterisco (“*”) aos números que designarem apreensões não explicitadas no texto de Husserl de conceitos de verdade. Temos assim:

Tabela 2. Conceitos fenomenológicos de verdade reinterpretados.

Conceitos de verdade	Aprendidos de modo noemático	Aprendidos de modo noético
Enquanto relação	1	2
Enquanto propriedade da visada em função de preenchimento	3	3*
Enquanto propriedade da visada vazia – da mera intenção	4*	4

Com o auxílio da Tabela 2, podemos reformular a pergunta do seguinte modo: por que Husserl apenas recorre a elementos ideais na apreensão noética do conceito de verdade como relação e nos conceitos de verdade que são aplicados ora ao preenchimento, ora à mera intenção? Por que a apreensão noemática do conceito relacional de verdade dispensaria esse recurso?

Acredito que a resposta a essas questões reside no fato de *ainda não* haver, em *Investigações Lógicas*, uma concepção amadurecida do sentido de apreensão, o que resulta em certa oscilação no estatuto fenomenológico desse elemento: ora ele é pensado de modo noético, ora de modo noemático, isto é, respectivamente, ora como um elemento próprio aos atos, ora como um elemento próprio aos polos objetuais. E, embora a formulação posterior de *Ideias* definitivamente se decida por uma concepção noemática de sentido, em *Investigações Lógicas* prevalece o que Tugendhat denomina retrospectivamente de “problemática interpretação noética de sentido” (1967/1970, p. 95). Tal concepção surge na Primeira Investigação, quando Husserl define as significações como sendo essências ideais de atos. Significações formam apenas o caso especial de sentidos de atos signitivos, de tal modo que, o que vale para atos signitivos, vale, segundo Tugendhat, também para atos em geral. Em consonância com isso, na Quinta Investigação, Husserl fala de matéria intencional – que nada mais é do que o sentido de apreensão instanciado em uma vivência singular – e caracteriza esse elemento, em uma passagem já citada, como um elemento que pertence ao teor fenomenológico de um ato, quando “fenomenológico” significa aí ser um elemento *reell* (e, no caso, pertencente ao ato).

Nesse mesmo sentido, na Quinta Investigação, Husserl fornece uma definição de matéria intencional, de acordo com a qual a “matéria intencional deve valer para nós como aquilo que, *no ato*, lhe confere pela primeira vez a sua relação com um objeto” (Husserl, 1900/2012 p. 356, grifo meu). A matéria intencional é assim um elemento do próprio ato, como a passagem grifada indica.

A despeito de prevalecer uma concepção noética de sentido em *Investigações Lógicas*, é inegável que se faz presente em germe uma concepção noemática da matéria intencional na Quinta Investigação. A própria continuação da passagem anterior o confirma; cito-a, mais uma vez, agora integralmente:

A matéria intencional deve valer para nós como aquilo que, no ato, lhe confere pela primeira vez a sua relação com um objeto, e que certamente lhe confere esta relação numa determinidade tão completa que, através da matéria, está firmemente determinado, não apenas o objeto em geral, a que o ato visa, mas também o modo como ele lhe visa (Husserl, 1901/2012, p. 356).

Em relação ao conteúdo intencional, entendido como objeto do ato, há que distinguir o seguinte: o objeto, tal como é intencionado, é pura e simplesmente o objeto que é intencionado. (Husserl, 1901/2012, p. 344).

Comparem-se essas passagens, sobretudo a última, com a seguinte de *Ideias*:

(...) ao mesmo tempo nós vemos como podemos distinguir, respectivamente ao *noema*, dois conceitos de objeto: esse ponto de unidade puro, esse “objeto propriamente dito” e o “objeto no como de suas determinidades”. (...) O “sentido”, do qual nós repetidamente falamos, é esse noemático “objeto no como” (...) (Husserl, 1913/2002, p. 272).

Frente à falta de clareza de Husserl a respeito do estatuto fenomenológico do sentido de apreensão – e, correspondentemente, da matéria intencional – pode se tornar compreensível o recurso de Husserl a idealidades em três dos seus quatro conceitos de verdade a partir, sobretudo, da suposição de que a concepção noética de sentido prevalece sobre a concepção noemática, por mais problemática que a primeira seja. Como, segundo a concepção noética de sentido, o sentido é a essência ideal de um ato, Husserl pode recorrer a idealidades no segundo e no quarto conceitos de verdade, pois tais conceitos dizem explicitamente respeito à relação entre *atos*. No terceiro conceito de verdade, por sua vez, o recurso a idealidades é possível, pois ele pode ser considerado, como ficou claro na Tabela 2, de modo noético, uma vez que tal conceito consiste

na aplicação do predicado verdadeiro ao objeto enquanto recheio ideal – ora, o conteúdo fenomenológico do recheio só pode ser acessível a partir de uma intenção em função de preenchimento e é respectivamente a essa intenção a que o terceiro conceito de verdade se aplica.

Por fim, pode-se esclarecer a ausência de tal recurso no primeiro conceito de verdade: trata-se aí não de um conceito de verdade (i.e. um que tivesse dois polos, um objetual e um de ato), mas sim apenas do polo objetual do conceito relacional de verdade, em oposição ao polo de ato desse conceito. Como o sentido está circunscrito ao polo de ato, então é perfeitamente plausível que Husserl, ao falar da verdade enquanto concordância entre duas objetualidades, não mencione uma apreensão ideal dessas objetualidades.^[3] Isso porque o decisivo na caracterização fenomenológica da verdade, enquanto uma caracterização de um ato em sua essência cognitiva, i.e. tomado idealmente, é justamente o sentido de apreensão desse ato: embora a essência cognitiva envolva também a qualidade e o conteúdo representante apreendido de atos, é a matéria intencional que é decisiva, pois somente ela é fundamento de identificação de objetos (Husserl, 1901/1988, p. 69). Sendo a experiência da verdade, a evidência, uma complexa^[4] experiência de identificação, claro está que tal princípio é vital para

3 Sobre o primeiro conceito de verdade, o qual é definido como concordância entre objetualidades, vale dizer que o fato de a identidade ser concebida como identidade entre objetos ou objetualidades é certamente problemático. Mais correto seria conceber a identidade como uma identidade entre sentidos (“*Sinngebilde*”, i.e. objetos em suas determinações). O problema reside aí não apenas na concepção de sentido, que está envolta nas obscuridades que mencionamos, mas também na falta de distinção clara entre sentido e objeto na Sexta Investigação. Fundamentalmente, a concepção de objeto, tal como em realismo pré-fenomenológico nós temos, deve ter sido tornada problemática, se aceitamos as noções descritivas de sentido (ou matéria intencional) e de recheio (ou, mais genericamente, conteúdo representante-apreendido) em suas funções dentro da fenomenologia. O que temos descritivamente são elementos dados – conteúdos representantes – que foram apreendidos segundo uma matéria, i.e., segundo um conjunto de determinações de um objeto, a qual permite organizar esses representantes, de modo que eles sejam aparições de um objeto. Não é por outra razão que, com a consolidação de tais elementos descritivos a partir, respectivamente, dos conceitos de sentido e conteúdo *hyletico* em *Ideias*, Husserl definirá objeto tão somente como um “X de possíveis determinações” (Husserl, 1913/2002, p. 269). Qualquer determinação objetual dirá sempre respeito ao sentido de apreensão e qualquer tentativa de indicar de modo dêitico um objeto, independentemente de determinações desse objeto, encontrará apenas conteúdos representantes-apreendidos. Em todo caso, no que diz respeito ao primeiro conceito de verdade, pode-se reformulá-lo em termos de uma identidade entre sentidos – uma relação entre objetualidades, levando em conta suas determinações, entre sentidos; tal formulação não exprime senão a única interpretação possível para a expressão “identidade entre o dado e o visado”.

4 O tratamento que aqui damos à abordagem husserliana da verdade passou por cima de um elemento fundamental para a descrição: o ato de síntese de recobrimento. Esse ato é responsável por que os atos de intenção vazia e preenchimento sejam articulados, e possam efetivamente cumprir

essa experiência mesma. Mais do que isso, é a matéria intencional, que, ao ser tomada idealmente juntamente com outros elementos, e formando a essência cognitiva de um ato, permite que se fale de verdade como uma relação ideal que é instanciada em uma experiência de evidência.

Com esses esclarecimentos, temos claro um primeiro passo em direção à salvaguarda de um realismo mínimo necessário para qualquer conceito de verdade como correspondência – um passo que é tomado por Tugendhat como suficiente para a garantia de tal posição minimamente realista. Ele consiste, fundamentalmente, em definir a verdade como uma relação ideal e a evidência como a instanciação real dessa relação ideal. A identidade entre o visado e o dado, como quer que ela seja apreendida nos quatro conceitos de verdade, não diz respeito à verdade enquanto tal, mas sim à verdade, na medida em que ela é conhecida. Outrossim, ficou claro o que Husserl deve pressupor para poder conceber a relação entre verdade e evidência como uma relação de instanciação: o elemento da matéria intencional, que é responsável pela identidade da objetualidade intencionada e que, tomado idealmente, i.e. concebido como sentido de apreensão, permite que se conceba a essência cognitiva do ato singular como tendo uma unidade relevante para a fixação da verdade.

Quero crer que uma interpretação de Husserl que vise a salvaguardar um sentido mínimo de realismo deve também considerar uma questão mais propriamente fenomenológica, a saber: como algo pode se mostrar à consciência como independente de seus desempenhos interpretativos? Qual conteúdo de consciência é esse? Como indicado antes, minha proposta é de que um conteúdo desse tipo foi delimitado por Husserl no conceito de recheio, mais especificamente, recheio perceptivo, conceito esse necessário para a distinção funcional entre visadas vazias e visadas em função preenchedora e, igualmente importante, necessário para tornar significativa a fala husserliana sobre auto-doação. Na seção seguinte, pretendo esclarecer esse conceito, bem como responder às questões sobre ele que nessa seção ficaram em aberto (cf. *supra*).

suas funções. Nesse sentido, a evidência não é uma experiência que envolve dois atos, mas sim três. Desconsideramos esse terceiro ato por uma questão de economia da exposição. Para uma apresentação que leve em conta os três atos, cf. Taddei, 2012.

2. Recheio perceptivo como definidor da autodoação

A noção de recheio perceptivo é definida como um tipo específico de conteúdo representante-apreendido (*Repräsentant*), esse, por sua vez, um tipo específico de conteúdo vivencial. Ocorrendo na Sexta Investigação Lógica, tal noção remete à distinção, central para *Investigações Lógicas*, entre intenção vazia e preenchimento. O par conceitual “intenção vazia e preenchimento” é considerado por Sokolowski, ao lado do par “parte e todo”, como o par conceitual mais básico para as análises fenomenológicas^[5] (cf. Sokolowski, 2000/2004, p. 42 e 1974 pp. 4 e 8) e o reformula como “ausência e presença”: intenções vazias visam objetualidades ausentes, ao passo que intenções que podem ocupar a função de preenchimento visam objetualidades presentes.

Vale dizer que o uso que Husserl pretende dar a esse par conceitual é variegado. Como expõe de modo claro no § 13 da Sexta Investigação, ele serve para esclarecer a relação entre uma intenção de volição e uma intenção que reconhece sua realização, o mesmo valendo para o desejo.^[6] Além disso, Husserl também descreve em termos de “presença e ausência” ou, se assim preferirmos, “cheio e vazio”, a diferença entre subtipos de atos intuitivos – percepção, consciência de imagem (*Bildbewusstsein*) e fantasia (*Phantasie*): conquanto todos esses atos sejam considerados atos com teor intuitivo, os de imaginação e de fantasia são ditos serem vazios se comparados com atos de percepção. Ainda respectivamente a essa diferença, atos de percepção podem, sob certa perspectiva, ser ditos vazios. *Em todos esses casos*, o que está em jogo no uso do par conceitual “intenção e preenchimento” é a possibilidade de comparação de atos e correlatos de atos de modo a formar uma consciência de identidade, isto é, uma consciência de que o mesmo objeto é intencionado por dois atos distintos.

5 Em *Husserlian Meditations*, Sokolowski afirma: “Essa estrutura formal [a saber, de intenção vazia, preenchimento e recobrimento] está em operação em todos os níveis da experiência, desde a consciência interna do tempo até a confirmação de hipóteses científicas”. Cf. Sokolowski, 1974, p. 4.

6 Discordo da tese interpretativa de Bernet, para quem há no par conceitual intenção e preenchimento, mesmo quando se trata de uma relação de conhecimento, uma conotação pragmática. Contra essa tese, podemos levantar a tese da Quinta Investigação de que toda vivência intencional da esfera volitiva ou do desejo deve estar fundada em atos objetivantes; bem como podemos citar passagens explícitas de Husserl da Sexta Investigação: “*Intenção não é expectativa, não lhe é essencial ser dirigida a um acontecimento futuro*” (Husserl, 1901/1988, p. 34). Quanto a isso, também Tugendhat: “Obviamente, uma intenção objetivante não é essencialmente expectativa de preenchimento.” (Tugendhat, 1967/1970, p. 53).

De todos os usos que Husserl faz desse par conceitual, o mais relevante em *Investigações Lógicas* é certamente aquele que diz respeito à caracterização de atos de significação como vazios, visando à elucidação do conhecimento. O par conceitual intenção vazia e preenchimento, em seu uso mais relevante, diz respeito ao contraste entre respectivamente atos de significação e atos intuitivos, de modo a mostrar que ambos os atos podem ter o mesmo polo objetual. As primeiras ocorrências dos conceitos de intenção e preenchimento podem ser encontradas na Primeira Investigação, em que se trata, de modo geral, de esclarecer como expressões linguísticas funcionam; mais exatamente, nos §§ 9 e 14, Husserl indica que já nessa investigação atos signitivos estão sendo tratados como intenções vazias, respectivamente às quais intenções intuitivas podem ser intenções preenchedoras. Desse modo, ele pode distinguir entre intenções que são essenciais para a expressão linguística ser significativa – os atos de significação – e as intenções inessenciais para que expressões tenham significado – atos preenchedores. Aqui vemos indicada a tese que Husserl desenvolve na Sexta Investigação de que intenções de significação não precisam de elementos intuitivos. Uma expressão pode ter significado independentemente de a objetualidade expressa ser dada de modo intuitivo. Em outras palavras, o preenchimento pode “confirmar, reforçar ou ilustrar” (cf. Husserl, 1901/2012, p. 32) uma intenção de significação, mas essa não depende do preenchimento para se referir intencionalmente à objetualidade.

Fica claro, então, que o que está em jogo no par intenção vazia e preenchimento, isto é, que o que distingue intenções vazias de intenções “cheias” é, como formula Tugendhat (1967/1970, p. 46), um momento – no sentido fenomenológico de uma parte dependente do todo – de intuitividade (*Anschaulichkeit*) de atos. Ora, é esse momento de intuitividade dos atos que recebe o nome de recheio, justamente para indicar sua função de preenchimento.

Ocorre, contudo, que atos de significação não são desprovidos de intuitividade *tout court*. Esse elemento de intuitividade dos atos está presente em todo e qualquer ato em geral. Com efeito, como nota Sokolowski, não existe nada como “um puro pensar, que pudesse se dar sem a co-presença de uma dimensão sensível” (Sokolowski, 1974, p. 23). Se assim é, que sentido há em se dizer que atos signitivos são vazios e podem se referir a objetos independentemente de intenções preenchedoras?

Na Sexta Investigação, o conceito de *conteúdo representante-apreendido* (*Repräsentant*) é cunhado por Husserl para caracterizar o momento de intuitividade de atos em geral. Com a ajuda desse vocabulário, podemos reformular

a pergunta do seguinte modo: como pode Husserl defender que atos signitivos independem do conteúdo representante-apreendido para visar objetualidades e, em geral, caracterizá-los como vazios, ao mesmo tempo em que não há consciência intencional que esteja desprovida de tal teor intuitivo, de tal dimensão sensível, como Sokolowski coloca?

A diferença entre ato signitivo e ato intuitivo não reside por si só no conteúdo representante-apreendido, mas sim na sua relação com aquele elemento da intenção responsável pela referência intencional, qual seja, a matéria intencional. Sendo o único elemento necessário para que se dê a referência intencional, a matéria intencional nada mais é do que um princípio de identificação do objeto a partir de um conjunto de determinações do próprio objeto. Tal conjunto de determinações diz como o objeto é intencionado. Como Husserl a define na Quinta Investigação:

matéria [...] é essa peculiaridade, residente no conteúdo fenomenológico do ato, que não determina apenas que o ato apreenda a objetividade correspondente, mas sim também *enquanto* o que ele a apreende [...] (Husserl, 1901/2012, p. 356).

Assim, o mesmo objeto pode ser intencionado, em diferentes atos, segundo diferentes matérias intencionais. Ademais, matérias intencionais idênticas em atos numericamente diferentes, na medida em que especificam de que objetualidade se trata em uma determinada intenção, implicam que ambos os atos não apenas visam o mesmo objeto, mas o fazem de modo exatamente igual. Sendo, portanto, a matéria intencional necessária para toda e qualquer intenção – ainda que direta ou indiretamente –, tanto a intenção vazia quanto a intenção em função de preenchimento possuem tal elemento.

Desse modo, podemos esclarecer por que a diferença entre atos signitivos e intuitivos, enquanto atos vazios e “cheios”, reside, como já dito, na relação entre a matéria intencional e conteúdo representante-apreendido. Em atos signitivos, a relação entre esses elementos será “contingente-externa” (Husserl, 1901/1988, p. 72), ao passo que em atos intuitivos e, sobretudo na percepção, a relação será “necessário-interna” (Husserl, 1901/1988, p. 72). Em um ato signitivo, o teor intuitivo desse ato diz respeito ao símbolo enquanto objeto físico e não necessita de nenhuma relação de semelhança com o objeto visado. Em um ato intuitivo, o teor intuitivo deve possuir uma ligação necessária e interna de semelhança com a coisa visada. Assim, quando temos um conteúdo representante-apreendido que tem uma relação contingente-externa com a

matéria intencional, então temos aí um ato signitivo; quando temos um conteúdo representante-apreendido que tem uma relação necessária-interna com a matéria intencional, então temos um ato intuitivo e esse conteúdo é propriamente um recheio, quicá, um recheio perceptivo.

O seguinte exemplo pode aclarar essa distinção: se leio compreensivamente o nome escrito “Napoleão” em um quadro-negro, isso implica que tenho a vivência intencional signitiva que visa o objeto Napoleão. Não obstante, não posso apontar para o signo enquanto objeto físico, isto é, para os traços escritos no quadro e dizer “esse é Napoleão”. Não obstante, caso veja um modelo de Napoleão, seja uma estátua, uma pintura ou uma imagem de qualquer tipo que seja, e tenha o que Husserl chama de consciência de imagem (*Bildbewusstsein*), posso dizer “Esse é Napoleão.” Em um sentido ainda mais próprio, posso proferir essa sentença de modo ainda mais significativo, caso pudesse ter uma percepção de Napoleão. A diferença entre casos de ato signitivo e casos de ato intuitivo é justamente a de que, a princípio (isto é, desconsiderando o fato de me encontrar dentro de convenções já estabelecidas), posso tomar qualquer objeto como símbolo de qualquer outro objeto. Tudo depende aí do ato signitivo – posso, por exemplo, colocar uma estátua de Napoleão na frente de minha casa para indicar que ganhei uma discussão – e então esse objeto não é mais um modelo para uma consciência de imagem, mas sim um símbolo, que tem uma relação contingente-externa com o objeto (cf. Sokolowski, 1974, p. 24).

Desse modo, Husserl elabora o conceito de recheio (*Fülle*) para designar o teor intuitivo de atos intuitivos, sejam eles atos de consciência de imagem, sejam eles atos de percepção. No primeiro caso, o recheio funciona segundo analogias e semelhanças a seu objeto, enquanto que, no segundo, o recheio apresenta o objeto nele mesmo. É porque certos atos possuem esses elementos que eles podem ser considerados intuitivos e que podem perfazer a função de preenchimento. E é a ausência desse elemento que permite determinar atos signitivos como atos vazios.

Ademais, é a presença desse elemento que faculta a Husserl o discurso de uma doação originária ou de um dar-se do objeto nele mesmo – essenciais para a fenomenologia e para a experiência da verdade. E, por fim, é aqui que encontramos o elemento fenomenológico que permite que se pense em um sentido mínimo de realismo, necessário para qualquer discurso de verdade como adequação. Com efeito, no Segundo Capítulo da Sexta Investigação, Husserl diz:

Mas, por outro lado, cabe observar que o objeto, tal como é **em si – em si**, no único sentido aqui razoável e em causa, sentido este que o preenchimento da intenção de percepção realizaria – não é **um outro totalmente diferente** daquele em cujos termos a percepção o realiza, ainda que imperfeitamente. Está, por assim dizer, no próprio sentido da percepção, o de ser a aparição do objeto mesmo. (Husserl, 1901/2012, p. 47).

A percepção, como intenção dotada, por excelência, do teor intuitivo que Husserl denomina de “recheio”, é capaz de dar o objeto “em si mesmo”, no único sentido admissível de “em si” para a fenomenologia. Aqui podemos retomar as questões antes colocadas sobre o terceiro conceito de verdade. A aparente confusão de Husserl entre vivenciar e intencionar que ali ocorre pode ser entendida como resultado do fato de que o recheio perceptivo, enquanto conteúdo vivencial, aponta justamente para o objeto ele próprio como nenhum outro conteúdo representante-apreendido aponta. Para usar os termos de Husserl, nenhum outro conteúdo representante-apreendido tem uma relação tão interna e necessária com a matéria – e, portanto, com o objeto – quanto o recheio perceptivo.

Isso, contudo, não significa que o recheio perceptivo *seja* o objeto – isto é, que estejamos justificados em confundir o vivenciar com o intencionar. Como Husserl diz, na passagem citada, a noção de “em si” é aqui empregada em um sentido restrito. Pode-se esclarecer esse ponto com a ajuda do comentário de Tugendhat a respeito do uso do termo “mesmo” por Husserl articulado com a noção de objeto, ou, conforme o caso, coisa.

Tugendhat distingue dois significados de a “coisa mesma” segundo nosso uso comum da linguagem (cf. Tugendhat, 1967/1970, p. 57). De início, falamos de um “objeto mesmo” para diferenciá-lo de seu entorno ou de qualquer coisa que seja parte dele. De acordo com esse significado, em uma relação de afiguração, posso distinguir o objeto afigurado do objeto que serve de suporte para a afiguração – assim, posso dizer que me refiro não à imagem, ou a qualquer elemento representante, mas “à coisa mesma”. Digo, por exemplo, que me refiro, explorando o exemplo acima, à Napoleão mesmo, e não à sua imagem pintada em um quadro, quando aponto para o quadro. Respectivamente a esse significado amplo de “mesmo”, podemos circunscrever outro significado do termo, que é mais específico. De acordo com um segundo sentido de “mesmo”, podemos distinguir o representado do mesmo representado, apenas em outro modo de se dar. Dizemos, então, que, na comparação entre uma visada signitativa, uma consciência de imagem, e uma percepção, apenas na percepção

estamos conscientes do objeto mesmo, no sentido de que apenas na percepção o objeto mesmo se dá originariamente.

Diferenciar esses dois sentidos de “mesmo” é relevante, pois ambos são decisivos na fenomenologia de *Investigações Lógicas*. O primeiro sentido é relevante, pois serve à caracterização husserliana da intencionalidade em geral, em contraposição à tese de que a consciência é consciência de estados intrametais – ao invés disso, a consciência é consciência de objetos transcendentais. O segundo sentido é relevante para que, entre diversos modos de intencionalidade, seja possível distinguir aquele que doa o objeto de modo o mais excelente, a saber, a percepção. No primeiro uso de “a coisa ela mesma”, afastamos interpretações cartesianas da intencionalidade; no segundo uso de “a coisa ela mesma”, destacamos a percepção como um modo privilegiado de intencionalidade. Esse último uso de “mesmo” se justifica pelo fato de a percepção se distinguir da visada signitativa tão somente pelo seu conteúdo representante-apreendido ter uma relação interna com a coisa: é a própria coisa que aparece através desse conteúdo na percepção. É nesse segundo uso que se consegue circunscrever a autodoação originária das coisas. Essa circunscrição, por sua vez, depende da caracterização correta do conteúdo representante-apreendido na percepção: do recheio perceptivo.

Assim, o discurso husserliano pregnante sobre a coisa ela mesma ganha seu significado a partir da autodoação originária. Esse, por sua vez, se caracteriza através da percepção propriamente caracterizada em sua diferença com outros modos de intencionalidade, isto é, entendida como portando um tipo especial de conteúdo vivencial que preenche intenções vazias como nenhum outro modo de intencionalidade pode preencher.

Aqui podemos entender o sentido de realismo restrito (“o único sentido de ‘em si’ admissível”, na passagem citada acima): não basta o recurso a idealidades para caracterizar o realismo mínimo da fenomenologia. Tal recurso, diga-se de passagem, é plenamente compatível com um realismo robusto. Embora ele esteja presente em Husserl, é necessário acrescentar aqui que é a circunscrição husserliana de um modo de doação de objetos que os faz aparecer como independentes. Se é o caso de utilizar a desgastada oposição “em si” e “para nós”, trata-se de entender que a fenomenologia deve elencar dentre os elementos dados “para nós” aquele que aponta para algo “em si”. Assim, a distinção, corrente na filosofia, entre “em si” e “para nós” ganha um significado algo diferenciado na fenomenologia: todo objeto em si só pode ser buscado em meio aos diferentes modos de os objetos se darem para nós e só pode ser concebido

como correlato de um modo privilegiado e especial de acesso ao objeto: a auto-doação do objeto e esse é o sentido da afirmação de Husserl, já mencionada anteriormente, de um sentido restrito de “em si” na fenomenologia. Por mais que a verdade deva ser definida fenomenologicamente a partir de um ponto de vista ideal, sem o que fundem-se verdades com verdades conhecidas, é preciso resgatar fenomenologicamente um elemento crucial para essa descrição, também respectivamente ao qual o ideal é ideal: o conteúdo representante-apreendido próprio da percepção, o recheio perceptivo, que torna compreensível a fala husserliana sobre auto-doação.

Referências bibliográficas

- BERNET, Rudolf (2008). Intention und Erfüllung, Evidenz und Wahrheit. In Verena Mayer (Hg.). *Edmund Husserl. Logische Untersuchungen*. Berlin, Akademie Verlag, (Klassiker Auslegen, 35), pp. 189-208.
- DRUMMOND, J. (1990). *Husserlian Intentionality and Non-Foundational Realism*. Dordrecht: Kluwer Academic Publisher.
- HUSSERL, Edmund (1901/1988). *Investigações Lógicas: sexta investigação: elementos de uma elucidação fenomenológica do conhecimento*. Seleção e tradução: Zeljko Loparic e Andréa Maria Altino de Campos Loparic. São Paulo: Nova Cultural.
- HUSSERL, Edmund (1900/1993). *Logische Untersuchungen, Teil 1: Prolegomena zur reinen Logik*. 7ª Edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1901/1993). *Logische Untersuchungen, Teil 2, Bd. 1: Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*. 7ª Edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1901/1993). *Logische Untersuchungen, Teil 2, Bd. 2: Elemente einer phänomenologischen Aufklärung der Erkenntnis*. 7ª Edição. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, Edmund (1913/2002). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- HUSSERL, Edmund. (1901/2012). *Investigações Lógicas, segundo volume, parte 1: Investigações para a Fenomenologia e Teoria do Conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense.
- SOKOŁOWSKI, Robert (1968). The Logic of Parts and Wholes in Husserl's Investigations. In: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. 28, No. 4, pp. 537-553.
- SOKOŁOWSKI, Robert (1970). *The Formation of Husserl's Concept of Constitution*. Haag: Martinus-Nijhoof.
- SOKOŁOWSKI, Robert (1974). *Husserlian Meditations*. Evanston: Northwestern University Press.
- SOKOŁOWSKI, Robert (2004). *Introdução à Fenomenologia*. Tradução: Alfredo de Oliveira Moraes. São Paulo: Loyola.

- TADDEI, Paulo M. (2012). Verdade e Identificação: a Elucidação Fenomenológica do Conhecimento em Husserl. *Revista Filosofia Capital*, v. 7, pp. 100-105.
- TUGENDHAT, Ernst (1967/1970). *Der Wahrheitsbegriff bei Husserl und Heidegger*. 2ª Edição. Berlin: Walter de Gruyter & Co.
- WILLARD, Dallas (1995). Knowledge. In: *The Cambridge Companion to Husserl*. New York: Cambridge University Press.

A INTENCIONALIDADE DO CORPO COMO EXPRESSÃO EM A *FENOMENOLOGIA DA PERCEÇÃO* DE MERLEAU-PONTY

Luís Francisco Aguiar de Sousa*

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

luisfran19@hotmail.com

Como é bem sabido, a problemática da intencionalidade ocupou desde o início o centro do pensamento fenomenológico. Em particular, esta problemática concentrou-se, a partir de Heidegger, mas já também em Husserl, no problema de saber qual a relação intencional fundamental que constituiria a nossa abertura ao mundo e da qual todas as outras formas de intencionalidade dependeriam. O presente artigo pretende demonstrar que a *Fenomenologia da percepção* de Merleau-Ponty corresponde a uma tentativa de dar ainda mais uma inflexão a esta problemática, localizando no corpo próprio o centro a partir do qual se constitui toda e qualquer relação ao mundo. Procurar-se-á ainda tentar descrever a natureza desta intencionalidade por oposição à intencionalidade que é própria dos atos mentais. Para tal, seguiremos alguns dos momentos fundamentais da secção dedicada ao corpo, procurando encontrar a unidade das análises aparentemente avulsas aí contidas. No fim, veremos que Merleau-Ponty concebe a intencionalidade do corpo como tendo uma natureza essencialmente expressiva.

Fenomenologia, Merleau-Ponty, intencionalidade, corpo, expressão

As is well known, the problem of intentionality has been at the centre of phenomenological thought since its inception. Starting with Heidegger, but indeed as far back as Husserl, the problem of intentionality quickly became the problem of laying bare our primordial relation to the world – a relation on which all other forms of intentionality depend. In this paper, I will read the section dedicated to the body in Merleau-Ponty's *Phenomenology of Perception* as an attempt to deal with this problem, namely by recognizing the lived body as the root of our relation to the world. I will show that

* Investigador e membro do IFILNOVA (FCSH-UNL, Lisboa, Portugal) e bolseiro de pós-doutoramento da Fundação para as Ciências e Tecnologia (SFRH/BPD/97288/2013).

this reading brings together the different threads running through the section. This will lead to a characterization of the nature of bodily intentionality in which it is contrasted with mental forms of intentionality. In the end, I will show that Merleau-Ponty views bodily intentionality as essentially expressive, in contrast to representational forms of intentionality.

Phenomenology, Merleau-Ponty, intentionality, body, expression

1.

Os leitores de *A fenomenologia da percepção* de Maurice Merleau-Ponty estão bem familiarizados com o facto de este clássico da fenomenologia e da filosofia do século XX resistir a dizer “ao que vem”. Durante uma boa parte da obra, encontramos Merleau-Ponty a apresentar conceções que lhe são alheias, para em seguida lhes expor as contradições internas, maior parte das vezes através da análise de casos de patologias cognitivas. Tudo isto é particularmente visível na secção dedicada ao “corpo”, na qual consiste a primeira parte da obra. É bem sabido que o corpo tem um lugar central na fenomenologia de Merleau-Ponty, mas já é mais difícil explicitar exatamente qual. De facto, Merleau-Ponty não começa por avançar teses relativamente ao corpo. Toda a sua conceção do corpo e da sua função resultam da análise e desconstrução de teses e hipóteses alheias, as mais das vezes de carácter científico. Por essa razão, esta parte da obra tende a assumir um carácter algo fragmentário e descontínuo, com uma sucessão aparentemente avulsa de exemplos empíricos e análises aparentemente desencontradas.

Não surpreende, por isso, dado o estado de coisas aqui descrito, que uma possível resposta à pergunta sobre o sentido de toda a parte dedicada ao corpo em *A fenomenologia da percepção* se possa encontrar de forma quase desprevenida apenas no início do penúltimo capítulo da primeira parte, o capítulo dedicado à sexualidade:

A nossa finalidade permanente é de pôr em evidência a função primordial através da qual fazemos existir para nós, assumimos o espaço, o objeto ou o instrumento, e de descrever o corpo como lugar dessa apropriação (PhP 191).^[1]

1 Todas as traduções são da minha autoria.

A levar à letra esta citação, trata-se afinal de descobrir no corpo a forma mais primordial de intencionalidade, aquilo que Heidegger conceptualizou como o nosso *in-der-Welt-sein*, aquela forma de intencionalidade que faz que exista alguma coisa para nós, isto é, a forma de intencionalidade primordial que sustenta todas as outras e da qual todas dependem.

Que Heidegger e até, segundo determinadas interpretações, incluindo a de Merleau-Ponty, já Husserl, caracterize esta forma de intencionalidade básica ou fundamental como tendo como correlato a totalidade, o horizonte de todos os nossos horizontes, precisamente, o mundo, é algo que deixaremos de lado. Vamo-nos centrar no facto, aparentemente novo, por comparação com Husserl, Heidegger ou mesmo Sartre, de o “sujeito” desta intencionalidade ser o corpo. Afinal o que é o corpo na medida em que desempenha esta função?

Para responder a esta última pergunta será necessário recuar precisamente até ao início da parte da obra dedicada ao corpo.

2.

Merleau-Ponty pretende regressar à percepção como camada primária de sentido a partir da qual se constitui a nossa relação ao mundo. É na percepção que, pela primeira vez, se constitui qualquer coisa para nós. A constituição de uma camada de sentido sensível está sempre já pressuposta em qualquer relação a objetos, seja esta relação aquela constituída pelas ciências ou mesmo a do mero senso comum. É precisamente por o senso comum e a ciência esquecerem a “origem dos objetos na percepção” que é necessário voltar a despertar fenomenologicamente esta relação primordial:

É necessário que reencontremos a origem do objeto no coração da nossa experiência, que descrevamos a aparição do ser e que compreendamos como paradoxalmente há *para nós o em si*. (PhP 100)

Como diz Merleau-Ponty, “a posição absoluta de um objeto é a morte da consciência” (PhP 100). Quer dizer, a percepção é um movimento evanescente em direção aos objetos; uma vez constituídos estes, a percepção tende a ser esquecida ou recalçada no próprio objeto. (Ou, como diria Hegel, tende a ser *aufgehoben* no objeto, isto é, simultaneamente, anulada, conservada e elevada a um nível superior.)

Refira-se, em jeito de nota, que é precisamente por esta razão que, ao contrário do que por vezes se tende a fazer crer, há uma redução fenomenológica em *A fenomenologia da percepção*.^[2] É verdade que não se trata, como em Husserl, de sermos reconduzidos ao ego puro, à consciência pura e correlativamente de pôr entre parênteses a existência do mundo: “O grande ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa” (PhP 14). Em Merleau-Ponty, a redução é uma recondução à relação perceptiva, sobre a qual se constitui toda e qualquer relação a “objetos” e, na verdade, a relação primordial ao próprio mundo.^[3]

O empreendimento de Merleau-Ponty não é meramente genético: não se trata, ou não se trata apenas, de descobrir as origens da nossa ideia de objeto ao modo empirista; a redescoberta da percepção implica uma reconfiguração do sentido do ser “dos objetos”, e é por isso que a fenomenologia de Merleau-Ponty é também ela uma ontologia (já mesmo em *A fenomenologia da percepção* e não apenas em *O visível e o invisível*).^[4]

Mas, retomando o fio da nossa exposição, pergunta-se o que é que o corpo tem a ver com tudo isto. Podemos desde já adiantar que Merleau-Ponty entende o corpo precisamente como sujeito ou correlato subjetivo da percepção. E é este corpo da percepção, o corpo na medida em que percebe, na medida em que constitui “objetos” sensíveis, que se trata de (re)descobrir. Contudo, e este é um dos motivos pelos quais a parte relativa ao corpo pode ser tão desconcertante para o fenomenólogo habituado às *démarches* husserlianas e heideggerianas, esta (re)descoberta não é feita de modo imediato. A (re)descoberta do corpo próprio tem de resultar, para Merleau-Ponty, do próprio falhanço da fisiologia e da psicologia de orientação objetivista em dar conta dele. Não podemos aqui alongar-nos muito sobre a razão de ser deste procedimento – basta dizer aqui que se trata de um preceito metodológico de Merleau-Ponty que o acesso ao ponto de vista fenomenológico tem de, ao contrário do que sucedia em Husserl, seguir a via

2 Por exemplo, Gardner (2015) e Romdehn-Romluc (2011: 16ss.) defendem a mesma ideia.

3 Usamos aqui a designação “objeto” entre aspas porque, apesar de na percepção se mostrar qualquer coisa, isso não pode ainda ser identificado com um objeto no sentido teórico do termo – algo cujas propriedades eu contemple num modo de indiferença. Aliás, Merleau-Ponty tende a contrastar uma intencionalidade tética que, precisamente, “põe” objetos com uma intencionalidade “operante” (*fungierende Intentionalität*), que seria pré-objectiva. Obviamente que a intencionalidade primordial do corpo corresponde precisamente a esta última.

4 Para interpretações que defendem, ainda que de diferentes formas, uma continuidade essencial entre o projeto filosófico de *A fenomenologia da percepção* e aquele de *O visível e o invisível*, ver Barbaras (1991), Dillon (1988) e Marratto (2012).

longa da análise das ciências empíricas, em particular das ciências da cognição.^[5] Só a crítica interna destas nos permite um acesso adequado à fenomenologia.

Como referimos, há uma razão profunda para isto – e aqui joga-se grande parte da diferença entre as fenomenologias de Husserl e Merleau-Ponty – a entrada imediata no ponto de vista fenomenológico leva, quase inevitavelmente, a tomarmo-nos como sujeitos transcendentais, como mentes, nas quais e para as quais se constituem as restantes regiões da realidade. Uma recondução imediata à percepção tem, assim, como efeito levar-nos a um ponto de vista, que, segundo Merleau-Ponty, é ainda ingénuo, porquanto subestima o carácter fáctico da nossa existência e, desde logo, o carácter fáctico da nossa existência como corpos. Perde-se de vista que o sujeito transcendental ou reflexivo é já uma abstração com origem na relação perceptiva, sendo esta relação, por sua vez, mais primordial e da qual ele se encontra dependente; perde-se de vista que o cogito cartesiano pressupõe sempre já um cogito “tácito”, uma consciência pré-reflexiva (PhP 461ss.).^[6]

Como já se terá tornado claro, o corpo que aqui está em causa, o corpo que se trata de (re)descobrir fenomenologicamente não é o corpo visto do ponto de vista objetivo, o corpo que a ciência estuda. Trata-se antes do corpo que cada um de nós chama o seu, o corpo que cada um de nós é e vive. Sendo portador de intencionalidade, até da forma de intencionalidade mais básica e primordial, o corpo não pode ser concebido segundo as categorias modernas tradicionais, expressas na terminologia de Merleau-Ponty como as categorias do em-si e do para-si. Isto é, o corpo, como *meu* corpo, não é nem um processo que decorra de forma totalmente independente da consciência e obedecendo a mecanismos cegos da natureza nem tem a propriedade de uma consciência concebida ao modo cartesiano, isto é, uma consciência totalmente transparente de si próprio e do mundo, que não deixe espaço à ambiguidade ou à opacidade. O corpo tem de se compreender, antes, como aquilo que Merleau-Ponty designa como existência ou ser no mundo (*être au monde*).

5 Para uma interpretação da relação da fenomenologia de Merleau-Ponty com as ciências empíricas da cognição, cf. Romdenh-Romluc (2011: 31ss.).

6 A noção de cogito tácito pode, no essencial, ser assimilada à de consciência pré-reflexiva de Sartre. Apesar de Merleau-Ponty não o dizer explicitamente, do nosso ponto de vista, o corpo representa precisamente a função de cogito tácito ou consciência pré-reflexiva. Para interpretações que vão no mesmo sentido cf., por exemplo, Dillon (1988: 102ss., 143), Priest (1998: 75ss.), Romdenh-Romluc (2011: 105, 165ss., 210ss.). Para uma interpretação que vai em sentido oposto e, portanto, nega que o corpo possa ser assimilado a qualquer forma, ainda que rudimentar, de subjetividade, ver Marratto (2012).

3.

Vamos agora procurar ver mais em detalhe de que forma é que estas ideias, aqui apresentadas de forma ainda genérica, encontram o seu fundamento e justificação em *A Fenomenologia da percepção*.

Como já foi dito, Merleau-Ponty começa por destruir os preconceitos fundamentais relativamente à natureza do corpo próprio, seguindo o fio condutor da investigação fisiológica do seu tempo. Esta punha em evidência o facto de a percepção não poder ser compreendida como resultando da mera causalidade do exterior sobre o organismo. As ditas “qualidades sensíveis”, as determinações espaciais do percebido e mesmo a presença ou ausência de uma percepção não são efeitos da situação de facto fora do organismo, representando antes o modo como ele vai ao encontro dos estímulos e se refere a eles (PhP 103). Os acontecimentos do domínio psicofísico não podem ser, desse modo, assimilados a uma causalidade puramente mecânica. É precisamente isso que fenómenos patológicos como o “membro fantasma” ou, o seu inverso, a “anosognosia” (isto é, a recusa do paciente em reconhecer um membro realmente existente) nos mostram: “O membro fantasma não é o simples efeito de uma causalidade objectiva, nem uma *cogitatio*” (PhP 106).

Merleau-Ponty começa por introduzir a ideia de uma intencionalidade do corpo a partir da crítica à teoria pavloviana do reflexo, que, como se sabe, é apresentada logo na sua primeira obra, *A estrutura do comportamento*. Não sendo oportuno entrar aqui em todos os detalhes desta crítica, basta dizer que o organismo não é uma soma de reações (reflexos) a determinados estímulos. Os reflexos são já produzidos no quadro de uma relação global do organismo ao seu *Umwelt*, de tal forma que é esta relação primordial ao *Umwelt* que explica as reações particulares e até a possibilidade de os estímulos contarem para ele como estímulos (SC 11ss.). A abertura do organismo ao seu *Umwelt* tem, no entanto, o carácter de uma intelecção, de uma *cogitatio*. Ela corresponde, segundo Merleau-Ponty, a um “olhar pré-objetivo”, no qual consistiria precisamente o nosso ser-no-mundo (PhP 108). O sentido que o mundo oferece não se encontra “totalmente articulado” (PhP 107), o “seu sentido total não é” inteiramente “possuído” (*ibidem*). O mundo não oferece ao corpo senão uma “significação prática” (*ibidem*), ele “não convida senão a um reconhecimento corporal” (*ibidem*). O mundo não é objeto de uma intelecção em sentido cartesiano. Trata-se de uma “consciência” ambígua, uma consciência, um sentido, do próprio corpo como tal. Por outras palavras, esta “consciência” – se é

que ainda podemos empregar a este propósito o termo “consciência” – não se deixa classificar nem reduzir a categorias que tracem uma linha rigorosa entre processos que decorrem “em-si”, independentemente da consciência, e que incluem tudo o que é “material” em sentido lato, e processos “para-si”, isto é, processos subjetivos, interiores, que tenham a sua origem e clarificação última num “eu penso”. A categoria que Merleau-Ponty introduz para classificar o modo de ser do corpo no mundo é precisamente a categoria de “existência” ou “ser-no-mundo” ou ainda, a de “transcendência”.

Por exemplo, o fenómeno do “membro fantasma” só é possível se, por um lado, os meus projetos, tarefas e os próprios objetos (um piano, uma caneta, os “braços” de uma cadeira, um teclado) ainda fazem, de algum modo, menção ao braço desaparecido; se eles têm como correlato precisamente o meu corpo, como veículo do ser no mundo.

O meu corpo nunca se reduz à consciência momentânea que tenho dele, ao corpo atual. Para além deste, o corpo dispõe de uma existência à margem da minha vida pessoal, uma existência relativamente autónoma, com os seus ciclos, existência essa que, no entanto, nunca é verdadeiramente superada pela dimensão pessoal da minha vida, como o mostra o “membro fantasma”. A dimensão do corpo habitual é, segundo Merleau-Ponty, como que recalçada pela existência pessoal, ela funciona como um complexo inato, no sentido em que a minha vida pessoal nunca transcende verdadeiramente essa existência impessoal que se encontra no seu cerne. Tudo isto serve para Merleau-Ponty pôr em evidência que a dimensão do corpo habitual não é contraditória com a nossa existência pessoal – ela é mesmo a sua condição – mas também nunca é verdadeiramente superada por ela. “É por renunciar a uma parte da sua espontaneidade, por se introduzir no mundo através de órgãos estáveis e circuitos pré-estabelecidos, que o homem pode adquirir o espaço mental e prático que o desprende do seu *milieu* e o fará *vê-lo*” (PhP 117). Isto confirma ainda aquilo que tínhamos adiantado no início: no corpo próprio não se pode distinguir os processos “em si” dos processos “para si”; ambos são como que reunidos no movimento existencial pelo qual o corpo está ou existe no mundo.

4.

Uma das consequências que Merleau-Ponty vê na atitude natural, na “posição” absoluta dos objetos é precisamente o esquecimento a que é votado o

corpo próprio ou vivido. Faz-se do corpo próprio um objeto como os outros. Mas, como segundo Merleau-Ponty já a psicologia mostra, o corpo próprio resiste a esse tratamento. De facto, o corpo próprio não é como os outros objetos desde logo porque a presença de facto destes aparece sempre sobre o fundo da sua possível ausência. A presença do corpo próprio, pelo contrário, é de certo modo, necessária, nem que seja como fundo, maior parte das vezes inatendido, da minha vida. Com efeito, a presença do corpo próprio é uma condição do aparecimento de todas as outras coisas. Para além disso, enquanto os objetos me mostram os seus vários perfis, o meu corpo próprio como corpo vivido, como corpo que eu próprio sou, aparece-me sempre da mesma perspectiva. O próprio carácter perspético dos objetos da percepção, o facto de eles me apresentarem, de cada vez, apenas um dos seus perfis, é correlativo ao meu corpo. Cada uma das faces dos objetos da percepção tem como correlato uma determinada posição do meu corpo relativamente a eles. Ora, segundo Merleau-Ponty, o carácter perspético dos objetos da percepção não é apenas contingente ou accidental. Já Husserl dizia, nas *Ideen I*, que até Deus estaria obrigado a conhecer objetos no espaço através da síntese dos seus perfis ou adombrações (Id I, §§43-44). Isto passa-se deste modo precisamente porque o sujeito da percepção é necessariamente um corpo (e não uma alma para a qual o corpo fosse um mero instrumento)^[7]. O que impede o meu corpo de ser completamente constituído como objeto é precisamente o facto de ser através dele que há objetos para mim (PhP 121). Note-se que o corpo vem, assim, em certa medida, ocupar o lugar que o sujeito tinha na tradição transcendental.^[8] De facto, nunca consigo surpreender o meu corpo na medida em que este é percipiente: não consigo ver a ver-me; quando tento tocar-me à medida que toco algo, a mão que é tocada só o é na medida em que não é aquela que toca. Ainda assim, visto que cada uma das mãos sente a outra a tocá-la, Merleau-Ponty, recorrendo a uma ideia de Husserl (Id II 147ss.), refere

7 Segundo Priest (1998: 60), Merleau-Ponty não considera a possibilidade de poder haver uma fenomenologia de experiências extracorporais (“*out of body experiences*”) e, por isso, a distinção entre o modo como o meu corpo me é dado (sempre do mesmo perfil) e os outros corpos me são dados (de vários perfis) seria totalmente contingente. Do nosso ponto de vista, a objeção de Priest não considera que mesmo as experiências extracorporais, se se tratarem de experiências de objetos dos sentidos, pressupõem necessariamente um determinado ponto de vista no espaço e, portanto, pressupõem, na verdade, um corpo próprio no sentido que Merleau-Ponty dá ao termo (mesmo que este e correlativamente o seu ponto de vista sejam meramente ilusórios ou imaginados). É esta ideia que Husserl traduz tão bem no passo referido das *Ideen I* de que é a priori necessário que os objetos da percepção se constituam como uma síntese de perfis ou não seriam objetos da percepção.

8 Pace Dillon (1988: 146ss.).

a este propósito que o corpo exerce uma espécie de reflexão sobre si mesmo.^[9] Para além destes, existem ainda outros fatores distintivos do corpo próprio em relação aos objetos que conheço por seu intermédio. Por exemplo, o corpo é primordialmente afetivo, o que se pode verificar no fenómeno da dor, através do qual uma parte sua se anuncia a si própria como dolorosa. É, aliás, com base nesta dimensão originariamente afetiva do corpo que os outros objetos nos aparecem como dotados de características afetivas.

De todos os fenómenos que marcam o carácter peculiar e distintivo do corpo próprio por contraposição a todos os objetos que são por ele conhecidos, aquele a que Merleau-Ponty presta mais atenção e analisa mais longamente é sem dúvida o movimento do corpo próprio. A concentração no movimento do corpo deve-se certamente ao facto de este revelar um sentido imanente ao próprio corpo, um *telos* do próprio corpo, que contrasta com o movimento como fenómeno puramente mecânico, em que as coisas se impellem umas às outras. No movimento do corpo próprio temos uma relação “mágica” (PhP 123) – não que uma alma mova o seu corpo que, por sua vez, agiria sobre outros objetos – mas o corpo, ele próprio, move-se com vista a um fim que é autenticamente compreendido apenas por si mesmo: “Ao contrário dos objetos exteriores, movo o meu corpo diretamente, não o encontro num lugar do espaço objetivo para o levar a um outro, não tenho necessidade de o procurar, ele está já comigo, não tenho necessidade de o conduzir em direção ao termo do movimento, ele encontra-se lá desde o início e é nele que se lança” (*ibidem*).

Intimamente ligada à motricidade está a vivência peculiar do espaço que é característica do corpo próprio. A consciência que temos do corpo próprio não é a consciência de um conjunto avulso de partes. O corpo próprio aparece-nos como uma unidade que precede as suas partes. Isso significa que as suas

9 Não podemos subscrever a posição de Dillon (1988: 139ss.) segundo a qual a posição de Merleau-Ponty é, em *A fenomenologia da percepção* totalmente diferente da de Sartre. Segundo Sartre, a dimensão do corpo como sujeito e do corpo como objeto são irreconciliáveis, o que se mostra pelo facto de não conseguir sentir a minha mão a sentir quando ambas se tocam. É verdade que mais tarde, em *O visível e o invisível*, Merleau-Ponty desenvolve uma posição mais crítica de Sartre (e de Husserl) através do conceito de carne, mas cremos que em *A fenomenologia da percepção*, a sua posição a este respeito ainda é essencialmente sartriana e husserliana: o corpo próprio (ou fenomenal) na medida em que é percipiente não é um objeto da percepção e para se tomar como objeto da percepção tem de proceder a uma mudança de ponto de vista em relação a si próprio. Nada disto impede, como é óbvio, que o corpo seja dotado de uma consciência pré-reflexiva de si mesmo, mas esta já se encontra também em Sartre na dimensão do corpo como “ser-para-si” (sobre o corpo em Sartre, cf. EN 342ss., em particular, 345ss.).

partes não se encontram justapostas, como sucede com os objetos que vemos a ocupar espaço, mas antes envolvidas umas nas outras. A noção de “esquema corporal”, a que Merleau-Ponty recorre para designar a peculiar consciência do corpo próprio, era usada pelos psicólogos do seu tempo precisamente para exprimir essa consciência imediata da posição do corpo do espaço e da relação espacial entre os seus membros. Ora, para Merleau-Ponty, não se trata apenas do facto de a unidade do corpo preceder as suas partes; o que patologias como a anosognosia mostram é que só temos consciência dos membros do corpo em função do seu valor para os projetos do organismo, do seu valor para aquilo que definimos como ser-no-mundo. Em geral, podemos dizer, com Merleau-Ponty, que temos consciência do corpo em função da sua situação, dos seus “projetos”, das suas “tarefas”, e não da sua posição no espaço objetivo. Por exemplo, uma determinada tarefa prescreve determinadas posturas do corpo em sua função. Neste ponto, Merleau-Ponty desenvolve uma ideia que já se encontra em *Ser e Tempo* de Heidegger e que não poderemos desenvolver aqui: o espaço objetivo está, ele próprio, fundado no espaço vivido; e, no caso de Merleau-Ponty, este espaço vivido é precisamente o espaço que o corpo próprio habita.^[10]

É no contexto da análise da espacialidade e motricidade do corpo que Merleau-Ponty introduz na sua análise o caso do paciente Schneider.^[11] Schneider é capaz de realizar ações concretas, como cortar couro ou coser, mas tem dificuldade em realizar ações abstratas, isto é, ações que não estejam associadas a nenhuma tarefa específica – um exemplo de uma ação abstrata é, por exemplo, a capacidade de fazer um determinado movimento a pedido do médico ou ser capaz de apontar um determinado ponto do próprio corpo. No caso das ações abstratas, Schneider tem de exercer toda uma panóplia de movimentos preparatórios, como se procurasse encontrar o seu corpo no espaço objetivo, a fim de, com dificuldade, realizar a ação.

Note-se que, independentemente da interpretação que se fizer da patologia de Schneider e da sua causa, ela põe em evidência a diferença entre o espaço como vivido e o espaço objetivo.^[12] No caso de Schneider, o espaço corporal é-lhe dado como meio (*milieu*) da sua ação concreta, mas não como um objeto de conhecimento nem como um meio de expressão de um pensamento espacial gratuito e livre. No caso normal, o corpo tem o poder de transformar

10 Cf. SZ §§19-24.

11 Schneider foi um paciente de Gelb e Goldstein. Tratava-se de ex-combatente da primeira grande guerra que sofreu lesões cerebrais na sequência de ter sido atingido por uma explosão de granada.

12 Para uma análise desta distinção cf. Kelly (2002).

o espaço num quadro virtual de ação, isto é, de criar uma situação imaginária que serve de fundo ao movimento. Schneider, pelo contrário, encontra-se fechado na situação atual. O corpo da pessoa normal tem a capacidade de se situar na possibilidade e de a usar como se fosse real. No caso do doente, o campo do real limita-se ao que é encontrado num contacto efetivo ou o que é deduzido explicitamente desse contacto. Não deixa de ser irónico que uma das consequências da observação do caso de Schneider é o facto de a sua patologia ilustrar concretamente aquela que seria a visão daqueles para quem o corpo seria um instrumento ao serviço da alma – solicitado pelo médico, Schneider tem de procurar pelo seu corpo no espaço, como se tratasse de um mero objeto, a fim de o mover. O modelo teórico que toma o corpo como um mero objeto ao dispor de uma alma revela-se, afinal, ser, no concreto, um caso de motricidade mórbida.

Schneider compreende a instrução do médico, mas não é capaz de traduzir essa compreensão meramente intelectual numa compreensão para o seu corpo. Segundo Merleau-Ponty, é necessário, por isso, reconhecer entre o movimento físico e o pensamento do movimento uma antecipação ou apreensão do seu fim por parte do próprio corpo; por outras palavras, é necessário reconhecer uma intencionalidade motora.

Segundo Merleau-Ponty, a função que torna possível o movimento abstrato é uma função de “projeção” pela qual o sujeito do movimento forja, diante de si, um espaço imaginário que se sobrepõe ao espaço físico, objetivo. Esta função é, segundo o autor, a mesma que está em jogo na faculdade que temos de

traçar, no mundo dado, fronteiras, direções, estabelecer linhas de força, de forjar perspectivas, numa palavra, de organizar o mundo dado segundo os projetos do momento, de construir sobre a espaço físico envolvente um meio de comportamento, um sistema de significações que exprima exteriormente a atividade interna do sujeito. O mundo só existe para Schneider como um mundo acabado e fixo, ao passo que no caso normal os projetos polarizam o mundo, e fazem aparecer nele como por magia mil sinais que conduzem à ação. Essa função de projeção ou evocação (...) é também o que torna possível o movimento abstrato. Para realizar o movimento abstrato é necessário que eu inverta a relação natural do corpo e daquilo que o envolve, que uma produtividade humana se ponha em marcha através da espessura do ser (PhP 143).

O que o núcleo de motricidade que permanece intocado no caso de Schneider, as ações concretas, põe em evidência é que a ação do corpo não é guiada por representações, mas sim diretamente pelos objetos e pelas situações

práticas concretas em que o corpo se encontra. Embora os movimentos sejam espoletados por algo exterior ao corpo, isso não pode ser entendido como um mero estímulo, mas sim como algo que já se encontra no interior do contexto prático em que o corpo presentemente se situa.

Por outro lado, a sua incapacidade de realizar ações abstratas, isto é, de deixar que o seu corpo se guie por, e aja de acordo com, uma determinada situação possível revela que, no caso normal, o corpo é capaz de produzir sentido e de o projetar em torno de si, de tal maneira que os objetos nos aparecem como dotados de características que se referem a capacidades (ainda que não se encontrem atualmente em exercício) do corpo.^[13] Isto é, aliás o que já estava em jogo na noção de “corpo habitual” e na explicação do fenómeno do membro fantasma (cf. *supra* 3). Os objetos não só nos aparecem em função das competências motoras adquiridas pelo nosso corpo ao longo da vida – por exemplo, o piano em função da atividade de o tocar – como estas formam uma camada relativamente consistente de aptidões independentes da minha consciência momentânea do corpo e da tarefa com que me ocupo presentemente.

Segundo Merleau-Ponty, nem as explicações intelectualistas nem as positivistas conseguem explicar a patologia de Schneider. As explicações intelectualistas, que reduzem a consciência ao *cogito*, não têm como explicar que a patologia de Schneider esteja ligada a lesões específicas que afetam em particular a sua capacidade visual. Por outro lado, as psicologias de cariz empirista não têm como explicar que as lesões concretas, por exemplo a deficiência visual de Schneider, afetem o modo como o paciente se abre ao mundo no seu todo, que tenham um impacto global e se manifestem transversalmente e não apenas na sua capacidade visual, não têm modo de explicar este empobrecimento global da abertura ao mundo.

Como se pode já adivinhar, Merleau-Ponty vê o caso de Schneider como paradigmático precisamente porque a deficiência de Schneider concerne o próprio ser-no-mundo – e é fundamental para ele que, ao contrário do que as descrições fenomenológicas puras ou a análise reflexiva de cariz intelectualista sugerem, a deficiência do ser-no-mundo comece por ser uma deficiência física concreta, ainda que não se *reduza* a ela. Por essa razão, qualquer explicação do caso de Schneider tem de começar pôr em evidência a função primordial que nos faz estar abertos ao mundo. Segundo Merleau-Ponty, todas os problemas concretos de Schneider têm de ser lidos como sintomas ou expressões

13 Cf. Romdenh-Romluc (2011: 63ss. e em especial 93ss.).

dessa falha global e não meramente como suas causas. Ainda noutros termos: a doença de Schneider tem de se revelar como uma doença dessa intencionalidade profunda de que falámos no início e a que Merleau-Ponty chama também “existência” (PhP 153n5).

Apesar de o problema visual ser mais proeminente, ele não é a mera causa (nem a consequência) de todos os outros problemas que Schneider apresenta. Merleau-Ponty diz que os conteúdos visuais são retomados, utilizados e sublimados por um poder simbólico que os ultrapassa, sendo unicamente sobre a base da visão que esse poder se pode constituir (PhP 159).^[14] Por outras palavras, para quem como nós não está acometido da doença de Schneider os conteúdos visuais são sempre já outra coisa que eles mesmos. Não temos nunca contacto com os puros conteúdos visuais como tais; estes estão sempre já enquadrados num qualquer sentido que os ultrapassa. Uma das definições que Merleau-Ponty dá de existência, na *Fenomenologia da percepção*, é precisamente “o retomar incessante do facto e do acaso por uma razão que não existe nem antes dele nem sem ele” (PhP 160). Através da noção de existência, Merleau-Ponty pretende exprimir precisamente a síntese da nossa dupla condição: por um lado, somos corpos e como tal totalmente contingentes, meros factos, feitos da mesma matéria que as coisas no mundo e, por isso, expostos, tal como Schneider, à doença; por outro lado, somos também espontaneidade, liberdade, razão e subjetividade. Só que a liberdade, a razão, a subjetividade não são poderes incondicionados. Só transcendemos a nossa condição fáctica, a nossa situação porque nos apoiamos nela. Merleau-Ponty parece identificar este movimento de transcendência com o próprio conceito de expressão entendido como a produção de novos sentidos, não dados previamente, a partir de sentidos já constituídos.

O corpo não é um espaço expressivo entre os outros. Esse não é senão o corpo constituído. Ele é a origem de todos os outros, o próprio movimento de expressão, o que projecta no exterior as significações dando-lhes um lugar, o que faz que elas se ponham a existir como coisas sob as nossas mãos e olhos. (PhP 182).

O corpo apropria a sua própria contingência, a sua própria facticidade, de tal modo que nada que lhe diga respeito é um mero facto. É desse modo

14 A este propósito Merleau-Ponty recorre à noção husserliana de *Fundierung* (PhP 159-60), segundo a qual a forma integra o conteúdo de tal modo que este parece ser um simples modo dela mesma, mas reciprocamente o conteúdo permanece radicalmente contingente.

que, por exemplo, para Merleau-Ponty, uma determinada deficiência do corpo humano nunca é apenas uma deficiência do corpo, pois encontra sempre alguma forma de expressão na vida pessoal respetiva.^[15] Por outras palavras, a nossa dimensão mais pessoal, a que diz respeito ao que somos como seres dotados da capacidade de escolher não só não é independente do corpo como é, na verdade, a sua expressão. O corpo e a existência encontram-se numa relação de expressão recíproca, de tal modo que não há nada que diga respeito ao corpo que não tenha ao mesmo tempo um significado existencial e não há nada que diga respeito à existência que não tenha uma manifestação corpórea possível. Não há para nós, e tanto quer dizer para o nosso corpo, nada que seja um puro facto, nada que não admita uma expressão existencial. Pode-se dizer do corpo em Merleau-Ponty aquilo que Sartre diz da consciência: “o corpo não é aquilo que é e é aquilo que não é”.

Tudo isto se pode demonstrar, segundo Merleau-Ponty, a partir do caso de Schneider. A Schneider não falta a inteligência entendida aqui como a capacidade de subsumir determinadas instâncias concretas sob um conceito ou uma categoria. O que diferencia Schneider dos casos ditos normais é que, quando lhe é pedido, por exemplo, que agrupe determinadas amostras segundo a sua cor, ele só o consiga fazer através de uma subsunção explícita, isto é, através da comparação expressa, uma a uma, das amostras que lhe vão sendo apresentadas. Ele não é capaz de ver o *eidós*, a forma, no concreto. Ou seja, segundo as análises clássicas da percepção, não faltaria nada a Schneider, pois ele dispõe tanto de sensibilidade como de entendimento. De facto, a doença de Schneider não parece dizer respeito nem à sensibilidade (à mera receção de dados sensíveis como tais) nem à inteligência (ao poder de conceptualização, simbolização ou significação) tomadas como tais, mas sim a algo que liga a sensibilidade e a inteligência e é, ao mesmo tempo, mais profundo que elas.

No caso normal, o objeto significa algo de forma imediata, enquanto para Schneider a significação tem de ser acrescentada por um ato expresso de interpretação. O mundo perdeu significação para Schneider, perdeu a sua fisionomia. Pela mesma razão, a percepção do mundo humano e dos outros, a intersubjetividade está também comprometida nele. Os outros têm para ele um significado meramente intelectual, mas não aparecem com a significação primordial com que nos aparecem a nós que faz que, por exemplo, sejamos

15 Como se vê, por exemplo, através da relação que Merleau-Ponty faz, por exemplo, da relação entre a vida e a obra de Cézanne no ensaio “A dúvida de Cézanne” (cf. SNS 15ss.).

capazes de “ler” uma emoção diretamente num rosto. A mesma incapacidade se pode verificar, por exemplo, no modo como o paciente compreende as analogias. Schneider encontra-se na situação inversa à nossa: enquanto nós somos capazes de apreender de forma imediata o sentido de uma analogia, mas temos dificuldade em fazer a sua análise, isto é, em identificar qual é exatamente o termo de comparação, Schneider apenas compreende as analogias se comparar expressamente os objetos análogos a respeito de um determinado conceito.

A patologia de Schneider é, deste modo, transversal; não pode ser reduzida, por conseguinte, a uma deficiência visual ou outra; a patologia revela-se, dessa forma, como possuindo uma determinada unidade. Não se trata aqui, no entanto, da unidade de uma faculdade de representação em abstrato. Schneider está preso ao que se lhe apresenta atualmente e não tem a liberdade de se pôr em situação, isto é, de dispor à sua volta de horizontes no quadro dos quais os objetos lhe aparecem (aquilo a que Merleau-Ponty chama o “arco intencional” [PhP 169-170]). Para Merleau-Ponty, no seguimento de Husserl, a forma de apresentação dos objetos em horizonte permite-me situar relativamente a eles, faz que os objetos me apareçam como já tendo sido previamente constituídos, mas ao mesmo tempo prometem, de cada vez, mais de si próprios (como a percepção de um dos perfis de um objeto promete sempre um horizonte indefinido de outros perfis do mesmo objeto). A forma de apresentação horizontal permite-me situar face ao mundo, “põe-me em situação”. Ao mesmo tempo, não se pode perder de vista que, para Merleau-Ponty, “estar em situação” não é apenas uma forma de condicionamento, mas é também uma condição da transcendência e, por isso, da liberdade. Os horizontes, sejam estes espaciais, temporais, culturais, linguísticos, etc., permitem-me estar aberto ao mundo, abrem-me a mais do que aquilo que de cada vez está dado na exata medida em que me situam numa dada perspetiva. (Pense-se, a título de exemplo, na língua materna: ela é um índice de finitude, uma vez que me impõe um determinado olhar, uma determinada perspetiva linguística do mundo, mas, ao mesmo tempo, através dela não só disponho de uma determinada abertura ao mundo como estou em condições de aprender todas as outras línguas.)

Segundo Merleau-Ponty, a transcendência pressupõe precisamente a capacidade de visar novos sentidos apoiando-se sobre objetos já constituídos, isto é, mantendo-os em vista precisamente como horizontes. Por outras palavras, a transcendência não consiste apenas numa espontaneidade absoluta, mas antes numa espontaneidade que age sobre um fundo previamente dado que funciona como um horizonte de facticidade sobre o qual se podem

constituir novos sentidos. Dado o facto de os horizontes se apresentarem, de cada vez, como já constituídos, eles têm necessariamente um carácter anónimo e impessoal (dado que não os tenho de reconstituir de novo a cada momento presente). Pode-se, por isso, dizer que a espontaneidade funciona sempre sobre um fundo anónimo e impessoal a partir da qual se projeta em direção ao mundo. Como diz Merleau-Ponty, há sempre uma “despersonalização” no centro da consciência (PhP 171). Um dos exemplos mais paradigmáticos do que estamos a descrever pode ser encontrado no simples ato de contar unidades. Schneider não consegue contar sem se esquecer das unidades já contadas e, portanto, sem estar sempre a recomeçar do início; por outras palavras: ele não é capaz de se apoiar sobre um determinado número como resultado de uma síntese já constituída e, sem necessidade de a refazer, usá-la como ponto de apoio para uma nova síntese através da adição de unidades (PhP 167s.).

Como já referimos, a análise da patologia de Schneider serve também para pôr em evidência que o nosso modo de estar no espaço através do corpo em movimento não consiste na capacidade de representar o espaço objetivo e o corpo como um dos objetos no espaço. A motricidade do corpo revela um modo de estar no espaço e de estar dirigido às coisas que é mais primordial que o da sua representação como objetos. Como diz Merleau-Ponty, a motricidade revela uma forma originária e primordial de o corpo estar dirigido a objetos, uma forma de sentido que não é primariamente mental ou até intelectual, mas sim antes que diz respeito exclusivamente ao corpo. É isto que sucede quando, por exemplo, digito este texto no computador: não preciso de representar o lugar objetivo das teclas correspondentes a determinados caracteres, o conhecimento das teclas existe apenas no meu ato de teclar; é um conhecimento do meu próprio corpo. O meu corpo, os meus dedos sabem melhor do que eu o lugar preciso das teclas. (Por isso é que muitas vezes, para nos recordarmos, por exemplo, do código do multibanco temos de fechar os olhos e “pormo-nos” na situação de digitar o código.) É isso também que sucede em toda manipulação de objetos por parte do corpo: ela é bem-sucedida contanto que o meu corpo esteja sintonizado com os objetos com que lida, a partir do momento em que adquira um *savoir faire*, o que nada tem a ver com a capacidade de representar as coisas como elas objetivamente são. Esta ideia remonta, aliás, a Heidegger: o meu acesso ao modo de ser dos entes à-mão, que Heidegger designa como *Zuhandenheit*, é tanto mais original quanto mais eu estiver absorvido no contexto prático, isto é, na sua manipulação: não é por fixar com o olhar a maçaneta da porta que eu apreendo o seu carácter

de “maçaneta”, mas sim quando a manipulo (SZ §15). Neste ponto, o que Merleau-Ponty acrescenta à análise heideggeriana é que o sentido dos entes à-mão é primariamente um sentido relativo ao meu corpo: a maçaneta da porta é primariamente algo manipulável para e pelo meu corpo e, tanto quer dizer, constituído por e para o meu corpo. Por isso, diz Merleau-Ponty, a intencionalidade original não consiste num “eu penso”, mas sim num “eu posso”, isto é, numa determinada capacidade ou hábito motores (PhP 171).

A análise do corpo em movimento e da espacialidade do corpo serve também, como já foi indicado, para revelar o modo peculiar como o corpo próprio nos é dado ou, o que significa o mesmo, a natureza do esquema corporal. O corpo próprio apresenta uma forma de unidade em que as suas partes surgem implicadas umas nas outras, se significam umas às outras, e remetem, em última análise, para um determinado contexto prático do corpo no mundo. A unidade do corpo é de tal forma contrastante com o modo como entendemos habitualmente as coisas materiais que ela deve ser comparada preferencialmente, segundo Merleau-Ponty, com a da obra de arte (PhP 187ss.). Tal como a obra de arte, o sentido que se produz através do corpo não pode ser distinguido dele mesmo, ou seja, do seu meio de produção; por outras palavras, no corpo não se pode distinguir o que é expresso do modo como é expresso, o signo da significação. Uma melodia ou um poema significam algo que como não tal é suscetível de ser transmitido a não ser, precisamente, escutando a melodia ou lendo o poema. Como diz Merleau-Ponty, a obra de arte ensina-se a si mesma. É também desta forma que o corpo produz sentido: o sentido ou sentidos do corpo só são suscetíveis de ser apreendidos por ele próprio para ele próprio. Esta produção de sentido por parte do corpo que, como veremos, culmina no modo como o corpo produz a linguagem, não admite uma tradução intelectual apropriada. Por exemplo, só compreendo verdadeiramente como manipular um determinado objeto, quando o meu corpo retoma os gestos e posturas de um outro; daí ser ineficaz a explicação verbal, é necessário que o próprio corpo pratique os movimentos e, desse modo, adquira uma determinada capacidade ou competência motora.

5.

A forma de sentido que Merleau-Ponty descobre no corpo é mais primordial que o sentido que se pode encontrar nos atos mentais e intelectuais explícitos e expressos e reflete-se no próprio mundo da percepção e nas coisas (como se

vê na segunda parte da obra, “o mundo percecionado”, na qual não poderemos entrar aqui). Nas palavras de Merleau-Ponty, “esse sentido encarnado é o fenómeno central do qual o corpo e o espírito, o signo e a significação são os momentos abstratos” (PhP 204). Como se vê também, esta forma de sentido antecede precisamente a distinção entre signo e significação, em que signo e significação estão ainda unidos precisamente como na obra de arte. Aliás, segundo Merleau-Ponty, a forma de significação em que o sentido é exterior ao signo é precisamente derivada daquela forma primordial de significação. Pode-se, por isso, dizer que a intencionalidade do corpo tem uma natureza expressiva, isto é, o sentido que o corpo produz – por exemplo, na aquisição de uma determinada capacidade motora – é imanente a si mesmo. Por outras palavras, o corpo tem a capacidade de criar sentido, isto é, transcender continuamente a situação de facto em que se encontra, e este sentido resulta de uma operação de natureza expressiva, da qual todas as outras formas de expressão, como a linguística, seriam derivadas.^[16]

Na verdade, a forma tradicional de conceção da linguagem que toma as palavras ou as proposições como signos do pensamento, tome esta conceção a forma concreta que tomar, vale apenas para aquela forma de linguagem a que Merleau-Ponty chama a língua falada (*parole parlée*). Já a forma autêntica de linguagem (a *parole parlante*) tem uma natureza expressiva. Segundo Merleau-Ponty, a palavra, no seu estado nascente, equivale a um gesto expressivo. O seu sentido é-lhe imanente. Ela segrega sentido a partir de si mesma. A fala, a palavra, em suma, a linguagem, têm de ser entendidas também como fenómenos corpóreos. Quem primariamente fala não é uma mente que tentaria através de signos arbitrários, cuja significação seria puramente convencional, transmitir os seus pensamentos, as suas representações a outrem. Quem fala, quem comunica é primariamente o corpo. E fá-lo através do mesmo tipo de operação que está presente em todas as formas de sentido que lhe são próprias (como a intencionalidade motora, a sexualidade, etc.). A palavra é um gesto que retoma outro gesto tal como o meu corpo retoma as expressões, as posturas que são típicas de outrem, por exemplo, as da minha cultura, do meu círculo de amigos, etc. As palavras são, segundo Merleau-Ponty, formas de “cantar o mundo” (PhP 228), elas representam as coisas porque exprimem a sua “essência emocional” (*ibidem*).

16 Hass (2008) mostra como a oposição de uma filosofia da expressão a uma filosofia da representação atravessa toda a obra de Merleau-Ponty. Sobre o conceito de expressão, cf., em particular, Hass (2008: 148ss).

Merleau-Ponty não nega que haja uma ilusão necessária, como que uma ilusão transcendental, a respeito do facto de as palavras terem uma significação independente do ato expressivo, serem signos de comunicação, e correlativamente de os pensamentos terem uma existência mental interior antes de serem “traduzidos” na linguagem. O que provoca esta ilusão é o facto de esquecermos a origem das palavras, o facto de elas adquirirem uma existência quase objetiva no signo, que parece independente da sua origem expressiva.

Pode-se verificar que a operação expressiva que se encontra na raiz da linguagem é a mesma que vemos em funcionamento em todas as manifestações do corpo próprio. Em todas elas, o corpo revela-se como uma forma de transcendência apoiada sobre uma determinada “situação”, tal como na linguagem, em particular nas suas configurações mais criativas, por exemplo na poesia, novos sentidos se exprimem através de sentidos já constituídos e sedimentados.

6.

Para resumir e concluir, podemos dizer que a camada fundamental de sentido não é correlativa à mente, mas sim ao nosso corpo próprio. Como tal, a intencionalidade fundamental localiza-se no corpo; a transcendência é a transcendência do corpo. Esta transcendência tem características peculiares se a compararmos às características atribuídas à intencionalidade da mente. O corpo não é um poder incondicionado. Ele nunca está totalmente liberto da sua situação de facto, ainda que constitua um excesso sobre ela. A forma como o corpo cria ou faz sentido das coisas tem uma natureza essencialmente expressiva e não representativa. (Basta pensar na forma como o objeto à-mão, para recorrer à categoria de Heidegger, tem como correlato uma determinada forma de o corpo lidar com ele, forma essa que não passa pela noção de representação. O preenchimento genuíno da intencionalidade dirigida a um objeto à-mão corresponde a determinadas posturas do corpo e, como dissemos acima, a um *savoir faire* do corpo, através do qual se *exprime* essa intencionalidade.) Todas as outras operações de significação, em particular aquelas que têm a pretensão de se libertar da origem de todo o sentido no corpo, não o fazem verdadeiramente a não ser de forma ilusória. Como acabámos de ver, mesmo a linguagem, o reino por excelência da representação, tem na sua origem uma natureza expressiva. A expressão é, assim, mais primordial que as

formas de significação através de signos que representariam, por uma associação meramente exterior, pretensos processos mentais interiores. Estas últimas são derivadas de formas de sentido expressivas e a sua natureza não-expressiva é, até certo ponto, ilusória.

Abreviaturas

- EN** SARTRE, J.-P. (1943). *L'être et le néant. Essai d'ontologie phénoménologique*. Paris: Éditions Gallimard.
- Id I** HUSSERL, E. (1976). *Husserliana Band III. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch. Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Id II** HUSSERL, E. (1952). *Husserliana Band IV. Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch. Studien zur Konstitution*. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- PhP** MERLEAU-PONTY, M. (1945). *La Phénoménologie de la perception*. Paris: Éditions Gallimard.
- SC** MERLEAU-PONTY, M. (1942). *La structure du comportement*. Paris: PUF.
- SNS** MERLEAU-PONTY, M. (1966). *Sens et non-sens*. Paris: Éditions Nagel.
- SZ** HEIDEGGER, M. (2001). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.

Outras obras referidas

- BARBARAS, R. (1991). *De l'être du phénomène. Sur l'ontologie de Merleau-Ponty*. Grenoble: Jérôme Million.
- DILLON, M.C. (1988). *Merleau-Ponty's Ontology* (2ª ed.). Bloomington: Indiana University Press.
- GARDNER, S. (2015). Merleau-Ponty's Transcendental Theory of Perception. In S. Gardner & M. Grist (Eds), *The Transcendental Turn* (pp. 294-323). Oxford: Oxford University Press.
- HASS, L. (2008). *Merleau-Ponty's Philosophy*. Bloomington, Indiana: Indiana University Press.
- KELLY, S. D. (2002). Merleau-Ponty on the Body. *Ratio (New Series)*, XV 4, 376-391.
- MARRATTO, S. (2012). *The Intercorporeal Self. Merleau-Ponty on Subjectivity*. Albany, NY: State University New York Press.
- PRIEST, S. (1998). *Merleau-Ponty*. London: Routledge.
- ROMDENH-ROMLUC, K. (2011). *Routledge Philosophy Guidebook to Merleau-Ponty and Phenomenology of Perception*. Abingdon, UK: Routledge.

CUIDADO E SENTIMENTO NA
FILOSOFIA FENOMENOLÓGICA

O FENÓMENO DO CUIDADO, SEGUNDO KIERKEGAARD

Luís Filipe Fernandes Mendes*

UNIVERSIDADE DA BEIRA INTERIOR

luisffmendes@gmail.com

Neste artigo procurar-se-á expor, ainda que de forma abreviada, o fenómeno do *cuidado*, tal como este surge, especialmente, nos *Discursos Edificantes* e nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*. Para Kierkegaard, o humano é essencialmente cuidado e, neste sentido, já sempre se relaciona consigo mesmo como com algo de que cuida. Na vida que é a sua, já sempre está em causa para si mesmo. Acontece, porém, que o cuidado admite possibilidades alternativas de execução. Deste modo, a subjectividade parece ficar entregue à arbitrariedade. Ora, procurar-se-á mostrar que a análise do fenómeno do cuidado permite verificar o inverso: não há qualquer arbitrariedade na estrutura da subjectividade.

Palavras-chave: categorias existenciais, cuidado, edificante, Kierkegaard, petição de validade

In this article we will make the analysis of care as it comes up, specially, in *Eighteen Upbuilding Discourses* and in *Upbuilding Discourses in Various Spirits*. To Kierkegaard, the human being is essentially care because he always relates himself to himself as something that he cares about. He is always at stake for himself in his own life. It happens, however, that care admits different possibilities of execution. Therefore, subjectivity seems to be arbitrary. In this article we will try to show that the analysis of care allows us to verify the opposite: there is no arbitrariness in the structure of subjectivity.

Care, existential categories, Kierkegaard, requirement for validity, upbuilding

* Universidade da Beira Interior, Comunicação, Filosofia, Humanidades (LABCOM.IFP-UBI), Covilhã, Portugal.

1. Introdução

Neste artigo procurar-se-á expor o fenómeno do *cuidado*, tal como o encontramos, sobretudo, nos *Discursos Edificantes* e nos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos*.^[1]

Normalmente, por *edificante* entendemos aquilo com que podemos aprender algo relevante. Pode ser um conteúdo instrutivo ou uma lição de vida. Mas, frequentemente, pensamos o edificante como algo que *pretende* produzir elevação moral. Portanto, estamos à espera que os discursos edificantes assumam um estilo moralizante, *i.e.*, que nos comuniquem alguma máxima de acção, um ensinamento moral que, supostamente, devemos seguir. Assim, quando encontramos neles referências ao Bem e a Deus, julgamos que sabemos bem do que se trata: o autor pretende dizer-nos que a nossa vida deve ter uma forma específica, a saber, a da moral cristã – pois, afinal de contas, sabemos que Kierkegaard é um autor cristão. No entanto, esta perspectiva pode impedir-nos de detectar alguns dos aspectos decisivos do texto.

Os discursos edificantes falam do cuidado enquanto componente fundamental da estrutura fenomenológica do humano. A vida humana tem a forma de cuidado, pois aquilo que nela se faz é sempre um cuidar. Aparentemente, cuidamos sempre de alguma coisa, pois há sempre alguma coisa que nos preocupa. Há imensas coisas preocupantes no mundo: o mau tempo, a crise, o trabalho, as férias, etc. Afinal, temos sempre de fazer pela vida, razão pela qual raramente temos descanso e ainda bem, porque, se não estivéssemos sempre tão ocupados, o mais provável seria cairmos no tédio.

Ora, Kierkegaard inverte algumas das pressuposições com que habitualmente nos encontramos na vida. Por exemplo, segundo ele, não há coisas analiticamente preocupantes: a nossa preocupação não pode resultar de uma importância inerente às coisas, pois a importância destas depende da nossa preocupação com elas. Portanto, todas as preocupações têm uma origem comum, e essa é a subjectividade. Como é evidente, todas as preocupações que há são as *minhas* preocupações, mesmo quando me preocupo com aquilo que preocupa o outro. Isto é assim porque, como se sabe, o sujeito é aquele que se tem sempre a si mesmo já visado no acontecimento de si que é a sua própria existência. Na existência, aquele que fala é o sujeito e não se percebe como poderia ser de outro

1 Utilizaremos a expressão “discursos edificantes” para nos referirmos ao conjunto dos dezoito *Discursos Edificantes* e aos *Discursos Edificantes em Diversos Espíritos* como um todo.

modo. A existência humana está marcada, precisamente, pelo fenómeno do *cuidado de si*, determinada por uma profunda *não-indiferença* a si. A vida pode ser dominada por uma multiplicidade de fluxos de tensão, mas todos eles no âmbito dessa mesma tensão de fundo que é o cuidado de si.

Assim sendo, o cuidado é um elemento constitutivo da estrutura do humano. Mas cuidar nunca é um *acontecimento anónimo*, porque quem cuida é o sujeito e sempre que cuida de algo é por mor de si mesmo que o faz. A vida corresponde sempre à tarefa de fazer por *mim*, de *fazer caso de mim mesmo*. Quer dizer: a tensão de não-indiferença a si pode variar consideravelmente quanto à intensidade e acurácia; o que ela não pode é desaparecer por completo. Se falha o alvo por completo ou não, essa é uma questão diferente. Portanto, a variação de intensidade nunca vai ao ponto de equivaler a um grau-zero. Cuidar de si não é uma opção: o humano está condenado a não ser indiferente a si mesmo.

Deste modo, poderíamos pensar que a estrutura da existência admitisse apenas uma forma: talvez o egocentrismo do sujeito fechado em si mesmo, visto que o sujeito é o *centro* da tensão existencial; talvez o egoísmo indiferente aos outros, dado o carácter omnipresente do *interesse por si*. Contudo, não é assim. Pelo contrário, o cuidado de si pode assumir uma pluralidade de formas diferentes. Acontece, sim, que – independentemente da forma que o cuidar de si assuma – sobre cada ocupação do sujeito recai uma pressão de que ele mesmo é portador, da qual não se pode desvincular, e que o tem a ele mesmo sempre implicado. O indivíduo executa-se na vida estando permanentemente sob a exigência de ter de cuidar de si.

A existência, para Kierkegaard, é um empreendimento, qualquer coisa como uma incumbência (*Opgave*) de si. Acontece que essa incumbência pode assumir muitas formas. Por isso, o sujeito é chamado a escolher entre possibilidades. Assim, o cuidado de si parece não ser mais do que o pano de fundo da existência sobre o qual o sujeito há-de dar uma forma concreta à sua vida, mas não parece haver um nexó entre *fundo* e *forma*. Ou seja, a existência humana admite diferentes desfechos e, por isso, se há uma forma humana universal, esta parece só poder ser a de *alternativa*: *cada um de nós pode vir-a-ser de outro modo*, mas o sujeito humano, tomado apenas enquanto tal, carece totalmente de identidade. Por isso mesmo o bebé corresponde à pura potencialidade.

De facto, a vida humana goza de uma liberdade extraordinária. Contudo, o sujeito precisa de se desformalizar, de *existir* numa forma *concreta* e, por isso, requer uma escolha. Ora, esta desformalização parece estar condenada

à arbitrariedade, visto que nenhuma possibilidade está fixada naturalmente. Mas se a escolha é fundamentalmente arbitrária, então não exclui, efectivamente, a validade das alternativas: todas valem o mesmo e, se todas são igualmente válidas, então todas são igualmente irrelevantes, incluindo a que foi, por *mero acaso*, adoptada. Portanto, o facto de o sujeito ter recebido um sentido de fora, da tradição, da cultura, etc., também não resolve o problema, pois mantém-se o carácter arbitrário: aquilo que se adopta depende exclusivamente de se ter sido educado numa determinada ordem externa.^[2]

Este é o problema com que os discursos edificantes se confrontam, pois o edificante tem de corresponder a uma construção da vida humana que não tenha a mesma validade que as restantes possibilidades. Portanto, neste artigo, procurar-se-á averiguar em que sentido a vida humana admite alternativas e como é que isso se articula com a necessidade do humano produzir uma vida com sentido para si mesmo. Numa palavra, trata-se de perceber como é que um ente que se define pela existência pode não corresponder à pura arbitrariedade.

2. A tensão existencial

A noção de *cuidado* (*Bekymring*) ocupa uma posição fundamental na obra de Kierkegaard e, provavelmente, desempenhou também um papel importante na História da Filosofia.^[3] No entanto, envolve um conjunto de determinações várias, das quais não podemos aqui dar conta na sua totalidade. A nossa análise cingir-se-á a esclarecer o problema indicado.

O humano corresponde a uma realidade marcada por uma precisão inscrita em si, a um projecto de algo ainda retido na ausência disso. Ser humano

2 Poderia tentar-se resolver o assunto dizendo que o fim do humano é a felicidade. No entanto, a (busca pela) felicidade parece ser apenas mais uma determinação completamente arbitrária, pois, como se sabe, tanto se pode ser feliz a criar cavalos como a coleccionar reinos – para não mencionar exemplos mais exóticos. O problema resolver-se-ia por si mesmo caso a razão estivesse em condições de constituir, a partir de si mesma, um sentido existencial que escapasse à arbitrariedade, o que parece não ser o caso – embora seja despropositado examinar a questão neste artigo.

3 Sublinhe-se a proximidade evidente entre a estrutura do cuidado (*Bekymring*) em Kierkegaard e a estrutura do cuidado (*Sorge*) em Heidegger. É provável que a noção de *Sorge* deva aspectos decisivos à noção de *Bekymring*. Cf. Eriksen, 2000, p. 39: “Kierkegaard makes the analysis of concern or care [*Bekymring*] without which Heidegger’s conception of Dasein as *Sorge* would perhaps have been inconceivable”. Como se sabe, o próprio Heidegger (1967, p. 235, nota) reconheceu o valor *filosófico* dos discursos edificantes, ainda que o contexto em que o faz seja algo dúbio.

significa estar inteiramente constituído no modo de tensão, em demanda, mas de tal modo que o acontecimento disso está marcado por uma não-indiferença radical a si-mesmo. Há em nós uma não-indiferença a nós mesmos que exerce pressão sobre tudo aquilo que nos aparece, as tarefas de que nos ocupamos, as pessoas com que lidamos, etc. Assim, cada ocupação sofre a pressão de uma exigência da qual o si-mesmo é portador e que remete, em última análise, para si mesmo. Aquilo que se faz na vida não é apenas algo para a ocupar, para passar o tempo nela. A existência é um empreendimento que se tem a si como núcleo fundamental de execução. Há uma reflexividade do cuidado, de tal modo que é sempre cuidado *de si*. A existência é o campo de execução do si, é aí que este se vai aviar, de modo que sobre tudo aquilo que se lhe apresenta recai uma exigência que tudo isso que lhe aparece é chamado a satisfazer.

Assim sendo, a relação do sujeito humano com a sua própria vida está marcada por uma tensão de não-indiferença em relação às metas, aos objectivos e às incumbências que de cada vez o ocupam, pois tudo isso corresponde a momentos, mais ou menos importantes, da incumbência de si. O sujeito está, antes de mais, incumbido de se executar a si mesmo e é essa exigência que a vida é chamada a cumprir. Ou seja, todas as nossas ocupações têm lugar no interior desta *tensão-para-nós-mesmos* que nos constitui. Cada empreendimento da vida remete sempre para qualquer coisa que o transcende e que, em última análise, somos nós mesmos, pois cada empreendimento que temos faz parte integrante do projecto que cada um é para si. Em cada tarefa o sujeito não visa apenas o resultado dessa tarefa, mas tem já sempre em vista a tarefa global de cuidar de si. Desta forma, o peso de cada actividade depende da sua posição relativa no projecto global de si.^[4] Portanto, tudo aquilo que tem alguma importância na vida recebe essa importância do papel que desempenha no empreendimento global da existência. É porque o sujeito cuida sempre de alguma coisa que o mundo lhe aparece marcado por diferenças de importância. Uma coisa é importante na justa medida em que participa do projecto de execução de si, *i.e.*, na justa medida em que, de algum modo, se integra na demanda de satisfazer a precisão inscrita na estrutura da subjectividade. Em certo sentido, é preciso que um sujeito se conheça primeiro a si mesmo para poder conhecer o mundo – porque só sabendo qual é a sua medida pode saber qual é o peso das coisas.

4 Uma posição extraordinariamente semelhante à de Kierkegaard parece ser a de Frankfurt (2006, p. 20): “it is *only* in virtue of what we actually care about that anything is important to us”; “[i]f there were nothing that we cared about – if our response to the world were utterly and uniformly flat – there would be no reason for us to care about anything.”

3. A tarefa do humano

Segundo Kierkegaard, a tarefa do humano consiste em *adquirir as condições da sua própria vida*: “everyone must [...] acquire the conditions of his life in one way or another”. Da vida que tem de ser adquirida: “life must be gained” (Kierkegaard, 1990, p. 160). O humano está constantemente à procura daquilo que possa resolver a precisão de algo que não está em condições de dispor. Quer dizer, parece haver sempre um *quantum* de escassez a definir a condição humana, de tal forma que o modo como estamos constituídos reclama algo que não assegura, que não está assegurado pelo modo como espontaneamente nos encontramos na existência.

Ora, à primeira vista, parece estranho que se afirme esta característica como específica do humano. De facto, também os animais procuram comida e bebida, por exemplo. As necessidades dos animais podem não ser as mesmas que as dos homens, mas é evidente que há neles uma tensão para a satisfação de necessidades, para reunir as condições que permitem a vida. Portanto, quando Kierkegaard afirma que aquilo que caracteriza o sujeito humano é que tem de adquirir as condições da sua própria vida, com certeza não pretende dizer que os homens precisam de comer e beber para continuarem vivos, pois este facto indubitável não parece distinguir o humano do animal. De facto, quer o humano quer o animal fazem pela vida. No entanto, o *cuidar da vida* (*Næringsorg*) não se encontra nos animais (Kierkegaard, 2009b, p. 195).^[5] Os animais limitam-se a satisfazer as necessidades imediatas da vida, como o comer e o beber, mas não *parece* haver neles um *cuidado*, uma preocupação com isso. Assim, Kierkegaard aponta para a discrepância entre as necessidades dos animais e aquilo que está implicado no *fazer pela vida* característico dos homens. Na verdade, o humano não se contenta em satisfazer as necessidades da vida animal: há sempre nele um *quantum* de precisão de *algo mais*, mesmo quando procura satisfazer esta precisão pela aquisição de *mais* do mesmo (mais e melhor comida, etc.). Aquilo de que o humano tem precisão não parece poder ser assegurado simplesmente satisfazendo as necessidades biológicas.^[6]

5 O termo (*Næringsorg*) usado por Kierkegaard significa, literalmente, *preocupação (-sorg) com a alimentação* (comida e bebida).

6 Cf. Fichte, 1971, p. 266: “Ich ässe nur und tränke, damit ich wiederum hungern und dürsten, und essen und trinken könnte, solange, bis das unter meinen Füßen eröffnete Grab mich verschlänge, und ich selbst als Speise dem Boden entkeimte?”

De facto, a vida animal corresponde à noção de natureza: à execução de determinações internas fixadas desde a origem. Assim, a vida do animal não admite *saltos*, nem alternativas. Pelo contrário, corresponde sempre ao desenvolvimento de determinações fixadas naturalmente. Não parece haver no animal qualquer inquietação quanto ao que há-de fazer. Cada animal corresponde a um modo de ser determinado *naturalmente* (uma espécie). É certo que um animal pode ser treinado, mas a haver descontinuidade – modificação, aprendizagem, etc. – esta integra-se nas condições inerentes à espécie animal em causa, condições estas que estavam já dadas à partida. Aliás, parece ser por isso que é perfeitamente possível haver uma ciência relativa ao treino dos animais. Neste sentido, o animal nasce sempre já completo. A sua identidade está já estabelecida, nada lhe falta. A sua tarefa específica já nasce com ele. Numa palavra: a vida animal corresponde sempre ao desenrolar daquilo que já é. As condições em que a sua vida há-de decorrer estão asseguradas. Pode não ter do que comer, mas não há qualquer dúvida quando ao que lhe falta. É precisamente porque já nasce completo que só lhe falta adquirir o sustento. Não tem de adquirir nada que seja prévio a isso.

Ora, isto é o que não acontece com o humano. Mesmo que nada lhe falte para garantir a sobrevivência, o que caracteriza o humano não é apenas uma tensão para satisfazer as suas necessidades biológicas, mas envolve já sempre algo excessivo relativamente a qualquer execução naturalmente fixada. Quer dizer, nenhuma tarefa ou fim dado pela natureza está em condições de corresponder a um preenchimento efectivo daquilo que lhe falta.⁷ Aquilo que está em causa na sua tarefa tem de ter um carácter de majoração de si, de supressão da escassez que ele já é. O humano é um ente marcado pela escassez *não porque tenha poucas coisas*, mas porque há nele uma pressão permanente para algo mais do que já tem. Neste sentido, a existência corresponde a um estar permanentemente em *missão* de aquisição. Quer dizer, o sujeito humano vê-se permanentemente na impossibilidade de ser simplesmente apenas o que já é.

É certo que o humano traz consigo, à nascença, um complexo de determinações fixas, razão pela qual podemos dizer que há uma natureza no humano. Por exemplo, é omnívoro, etc. Contudo, não está totalmente

7 Neste sentido, Anti-Climacus diz haver uma forma de desespero que se caracteriza pela falta de possibilidade (Kierkegaard, 1980, pp. 37-42). O desespero é a *notificação* – ainda que uma notificação peculiar – do não-cumprimento dos requisitos do si. Ou seja, sempre que o modo como o sujeito cuida de si corresponde a uma forma embargada de si, há desespero, quer tenha consciência disso, quer não. O humano tem precisão de liberdade.

determinado pelos elementos fixos. Na verdade, esses elementos fixos deixam a sua identidade em estado de indeterminação. De tal modo é assim que a obtenção daquilo de que precisa para viver, a satisfação das necessidades naturalmente fixadas deixa completamente por decidir aquilo que *vem-a-ser*. Ou seja, aquilo que ele já é – bípede, omnívoro, etc. – não o define enquanto humano. Qualquer que seja a sua constituição naturalmente dada, fica sempre por determinar *quem ele é*, o si-mesmo que virá a assumir.

Assim sendo, a tarefa específica do humano é a tarefa de fixar uma tarefa para a sua vida: o humano “sets himself an end for his striving here in live” (Kierkegaard, 2009b, p. 141). Não é a natureza que lhe determina o fim, mas tem de ser ele mesmo a fixar um fim *para si*. Ou seja, é ao sujeito que cabe a determinação *do regime* em que a sua vida há-de executar-se. Qual seja a sua tarefa na vida, se há tal tarefa, ou se há sentido nela é algo que tem de ser decidido na existência, pelo sujeito. Ora, isto é precisamente o contrário do que acontece com o animal. A identidade deste depende de uma fixação à partida, está totalmente decidida pelos elementos fixos, mas a identidade do humano define-se por aquilo que ele visa: “because the one who craves becomes like that which he craves” (Kierkegaard, 2009b, p. 34). A identidade do humano define-se por aquilo que *vem-a-ser* – e não o contrário. Não é aquilo que ele já é, mas sim aquilo em que ele se torna, que define a sua identidade.

4. A petição de sentido

Adquirir as condições da própria vida não significa apenas determinar aquilo que se há-de fazer, mas também o sentido disso. A estrutura do humano inclui o requisito de que aquilo que faz esteja enquadrado num regime de sentido que valide tudo isso: “a concern about what meaning the world has for him” (Kierkegaard, 1990, p. 86). Não precisamos apenas de ter o que fazer para não morrer de aborrecimento, pois precisamos também que haja algum sentido nisso. Ou seja, o cuidar de si admite comportamentos alternativos e ocupações contrárias, mas o decisivo é que toda essa multiplicidade tem de ser sempre executada *num* regime de sentido concreto. A precisão de uma compreensão global que mapeie o mundo e dê sentido à vida é imanente à nossa relação com a vida e com o mundo. Esta compreensão pode ter sido recebida automaticamente da ordem externa, da tradição e dos costumes, ou pode ser constituída explicitamente pelo

próprio sujeito. Seja como for, o modo como nos relacionamos com a vida está sempre dependente de uma determinada compreensão dela.

O sentido de um acontecimento ou comportamento não deriva analiticamente do acontecimento ou do comportamento, mas sim de uma *categorização*.^[8] Esta não pode ser constituída a partir das próprias coisas que, justamente, carecem de um sentido que as explique. Acontece que temos sempre uma compreensão já a funcionar, a qual está pressuposta na nossa relação com tudo. Por mais grave e urgente que um acontecimento nos pareça, esta medição depende sempre da compreensão que doa sentido. A morte, por exemplo, não é em si mesma boa ou má. O sentido da morte não está ditado naturalmente. É certo que, em condições normais, a maioria de nós julga que viver é preferível a morrer, contudo, isso acontece, justamente, porque a maioria de nós rege-se por um regime de sentido segundo o qual a vida vale mais do que a morte. Mas seria perfeitamente possível ter uma compreensão da vida segundo a qual “não ter nascido é o melhor de tudo e que estar morto é melhor do que viver”.^[9]

O regime de categorização em que habito configura uma interpretação do mundo, da vida e de mim mesmo, configura a minha relação com o mundo, a vida e comigo mesmo – o valor que damos às coisas, às pessoas e às experiências da nossa vida está a ser determinado por um regime de sentido.^[10]

8 Nenhuma tarefa – actividade, comportamento, empreendimento – implica analiticamente um sentido determinado. Ou seja, um mesmo conteúdo pode ser expressão de diferentes regimes de sentido. O regime mapeia o mundo, interpreta a situação, diz o que há a fazer e como, de modo que a nossa resposta às circunstâncias depende das possibilidades abertas pelo regime que temos adoptado. É o regime de sentido que orienta o sujeito e determina *as condições* de cabimento do comportamento. Por isso, o regime corporiza-se em comportamentos com sentido (acções) e pode, efectivamente, excluir à partida a admissibilidade de certos comportamentos que não fazem sentido nele. Ainda assim, cada regime admite uma certa variedade de possibilidades de execução. Mas se não houvesse qualquernexo entre regime e conteúdo, isso significaria que *tudo seria admitido em qualquer circunstância*. Como é evidente, não é isso que acontece connosco.

9 Aristóteles, 2014, p. 88. Num fragmento preservado por Plutarco (*Moralia* 115BE), Aristóteles menciona este “rumor que desde há muito percorre a boca dos homens”. Trata-se, portanto, de uma compreensão possível, *da qual os homens são capazes*. Aliás, Nietzsche (1907, p. 107) nota que é perfeitamente possível ter uma “ética do genocídio por compaixão” e do assassinio como dever.

10 Os discursos edificantes estão repletos de exemplos, mas basta-nos um: não é que um paralítico se cure em virtude de possuir uma determinada compreensão do que significa, para ele, ser paralítico, mas sim que *o sentido de ser paralítico pode variar*, e varia efectivamente, consoante a compreensão que se tem. Veja-se Kierkegaard, 2009b, p. 112. Aquilo que está em causa não é apenas o facto de não se poder saber, de modo certo e seguro, qual o significado *definitivo* de um acontecimento. De facto, aquilo que é compreendido presentemente como uma adversidade, no futuro pode revelar-se um feliz acaso e *vice-versa*. Mas o decisivo é que a determinação de algo como favorável ou desfavorável, como comédia ou tragédia, depende *sempre* do regime de sentido.

Precisa-se sempre de um sentido e este não deriva analiticamente das coisas, pois depende de uma prestação do sujeito, mas também não está naturalmente fixado neste. Ou seja, não se nasce com um sentido já dado, por isso, tem de ser adquirido. Portanto, o sujeito não tem apenas a tarefa de determinar a tarefa da sua vida, mas também a tarefa de escolher um sentido para a sua vida e para tudo quanto há-de caber nela.

5. A petição de validade

Contudo, adquirir as condições da própria vida não significa apenas determinar um sentido para a vida, mas também assegurar as suas condições de validade. Há uma petição de sentido, mas também uma petição de validade do sentido. A relação do humano com a existência não é indiferente àquilo que nela se faz, como se qualquer coisa servisse. Para que a própria vida valha a pena para o sujeito parece ser necessário que ela se execute de certa maneira.^[11]

Na *Odisseia*, Homero atribui à alma de Aquiles, no Hades, a opinião de que qualquer modo de vida é preferível à morte.^[12] Ou seja, para a alma de Aquiles, desde que se esteja vivo, qualquer vida serve. O conteúdo da vida é-lhe indiferente, pede apenas que seja tão longa quanto possível. Mas a fala da alma de Aquiles é, precisamente, a fala de um morto, porque com os vivos não parece ser nada assim. De facto, o humano não se limita a ser uma tensão de prolongamento do tempo de vida. Pelo contrário, a existência humana está marcada por uma tensão de não-indiferença constitutiva em relação às possibilidades de execução de si. Se o sujeito fosse indiferente às suas possibilidades, então qualquer escolha seria igualmente aceitável *para si mesmo*. Ora, isto não acontece. O sujeito está empenhado no bom sucesso de si e, por isso, não pode deixar de estar preocupado com a validade da sua interpretação de si e da vida. Não pode deixar de estar interessado em que o modo como se executa assegure uma boa execução de si. Quer dizer, o empreendimento da vida não é algo que o sujeito considere ao acaso, pois está interessado em que tal empreendimento tenha sucesso – como aliás, acontece com qualquer projecto. Portanto, há sempre uma

11 Neste sentido, Anti-Climacus diz haver uma forma de desespero que se caracteriza pela falta de necessidade (Kierkegaard, 1980, pp. 35-37). Tal como o humano precisa de possibilidade, também precisa de algo que suprima a arbitrariedade em que tudo é possível. Portanto, a falta de possibilidade produz desespero; a falta de necessidade produz desespero.

12 Cf. Homero, *Odisseia*, XI, 489-491.

petição de validade. Se esta não está assegurada de alguma maneira, o sujeito encontra-se à deriva, solto, desorientado. Aquilo que o agarra e fixa é o facto de haver um sentido em funcionamento, e este só cumpre as funções de suporte na medida em que esteja fixado de alguma maneira. Ou seja, a compreensão que se tem da vida tem de estar fixada, não pode estar solta, porque de outro modo o sujeito não saberia orientar-se. Ficaria, justamente, em suspenso, sem saber o que fazer.

Note-se que por *validação* não se pretende dizer um *processo racional* de assegurar um conhecimento objectivo. O que está em causa não é fixar uma *certeza cognitiva*: “[t]his concern is not calmed by a more detailed or a more comprehensive knowledge [*Viden*]”. O conhecimento objectivo é indiferente, pois nele “a person could know everything but knew nothing of the relation of this knowledge to himself” (Kierkegaard, 1990, p. 86). A validade do conhecimento objectivo é independente do sujeito, da sua adesão ou recusa, da sua idade, etc. A validade objectiva permanecerá imóvel mesmo que destrua o indivíduo, mesmo que signifique a sua perdição.^[13] Por isso, é preciso distinguir deste tipo de saber (objectivo), um outro saber. Kierkegaard utiliza a expressão *verdades preocupadas*.^[14] A validade deste saber não é indiferente ao seu impacto na vida do sujeito, nem é independente do tipo de relação que o sujeito estabelece com tal saber. Trata-se de um *saber de si e da vida*, daquilo que é importante na vida e que é decisivo para si. Portanto, a *verdade preocupada* não se confunde com a *verdade objectiva*. De facto, o sujeito até pode declarar que tudo na vida é relativo, que não há verdades, etc., mas isso não impede que *saiba* muito bem o que é importante para si na vida. O sujeito para quem o seu filho é mais importante do que o seu cão pode ser um defensor do relativismo. Não há qualquer contradição aqui, pois, como se disse, a verdade *para si* refere-se ao facto de as coisas não surgirem determinadas por diferenças de importância.^[15] Como se percebe, se o seu filho vale mais do que o seu cão, se o seu amor é mais importante do que um reino, ou se o seu cavalo pesa mais do que um império, isso depende do regime de sentido que tem em funcionamento.

13 Cf. Ferro, 2012, p. 166.

14 Veja-se, em especial, Kierkegaard, 1990, pp. 233 ss.

15 Algo é verdade *para mim* na medida em que desempenha um papel significativo na definição da minha situação existencial. Por exemplo: do ponto de vista cognitivo eu sei que a possibilidade da minha vida terminar a qualquer momento é uma possibilidade real; contudo, eu tendo a deixar-me guiar pela *evidência vital* de que a minha vida vai continuar. Como é evidente, é esta última que define efectivamente o modo como me encontro. O *para mim* designa algo que configura a minha realidade vital.

Mas este saber de si, tal como o cognitivo, requer validação. A tensão de não-indiferença que se dirige ao sentido inclui um requisito de adequação. A petição de validade significa que se encontra na subjectividade uma injunção relativamente às suas possibilidades, uma petição de que a forma da sua vida corresponda à sua possibilidade mais própria, pois, paradoxalmente, aquilo que lhe é mais próprio é, justamente, aquilo de que carece.^[16] A possibilidade mais própria de si mesmo está incluída no seu próprio ser, sim, mas na forma de requisito (de si). Ou seja, o cuidar de si inclui a exigência de que o si se desenvolva “in the soil where one really belongs” (Kierkegaard, 2009a, p. 42). Há no humano a precisão de depor a existência no regime de sentido que efectivamente lhe corresponde, e não noutra.

A pressão de não-indiferença não pede apenas que tudo funcione sem qualquer preocupação com o fundamento disso. Pelo contrário, a vida requer um solo, um apoio, de tal forma que se tudo na vida corre sobre rodas é porque o modo como a levamos está validado de alguma maneira. Sempre que a interpretação da vida se revela um fracasso, é a própria vida que deixa de funcionar. As metas que temos funcionam bem na medida em que estão validadas – e caso deixem de o estar, deixam de funcionar. Ou seja, o modo como levamos a vida não tem a forma de uma simples hipótese, de algo que experimentamos a ver se dá ou que tanto dá que seja efectivamente assim como não. O cuidar de si é um cuidar do bom desempenho de si e, por isso, o sujeito não pode deixar de estar preocupado, não só com o bom desempenho nas suas várias ocupações, como também – e sobretudo – com a validade do modo como se executa na vida. De facto, o bom desempenho naquilo que se faz não produz, automaticamente, o bom desempenho de si. A desilusão pode surgir, precisamente, depois de se alcançar uma vitória, quando se chega a um grande objectivo. O maior horror não é que a vida esteja destituída de sucessos. Pelo contrário, o maior horror é que a vida esteja repleta de sucessos e, ainda assim, nada disso importe. O maior horror é que nada se distinga, que tudo valha o mesmo, porque então tudo é irrelevante e isto é, como evidente, o nada de tudo ser coisa nenhuma. Quer dizer, a petição de validade não está presente em nós como se a sua perda nos deixasse completamente indiferentes. Tanto é assim que a notificação disso nunca

16 Sobre a noção de *propriedade* veja-se Kierkegaard, 1990, pp. 159-175. Está em causa que o sujeito se *aproprie* de algo que já é sempre *propriedade* sua – pois *só por isso* pode ser *legitimamente possuída* –, mas de tal modo que a *posse* efectiva depende de uma *apropriação*. O que está em causa é, precisamente, a noção de *tomada de posse da sua propriedade legítima: passar a ser na sua possibilidade mais própria* e, assim, *apropriar-se de si*.

é indiferente. Pelo contrário, a compreensão de que tudo é indistinto corresponde à melancolia.

Portanto, o cuidado de si inclui a precisão de um ponto fixo, de uma fixação da existência num regime de sentido válido. Quando este requisito não é cumprido temos desorientação, caos, desnorteamento – no limite, melancolia ou tédio e, eventualmente, suicídio. O decisivo é que o sujeito não é indiferente à ausência de validade. O humano precisa sempre de ter uma resposta para a pergunta pelo sentido, e Kierkegaard chama a atenção para que esta resposta não pode ser fortuita e arbitrária. Neste sentido, a estrutura da subjectividade exige uma *prova* “that one’s occupation is justified” (Kierkegaard, 2009b, p. 139). Quer dizer, a compreensão que temos do mundo, da vida e de nós mesmos precisa de estar certificada, exige que algo a fundamente. A vida inclui a preocupação com algo que lhe dê validade: “[a] concern about the witness” (Kierkegaard, 1990, pp. 92-97). A subjectividade requer sempre uma testemunha: “the inner being [...] craves [...] a witness” (Kierkegaard, 1990, p. 87).

Evidentemente, o testemunho pode ser pedido a testemunhas bastante diferentes, mas, em qualquer caso, há um requisito de que seja prestado por “a valid witness” (Kierkegaard, 1990, p. 59). Precisamos sempre de uma testemunha que fixe a vida – que valide todas as coisas que fazemos, todas as nossas ocupações, tudo o que nos acontece, etc. Mas o ponto essencial é que esta testemunha também tem de ser escolhida pelo sujeito. Aliás, como se percebe, a escolha decisiva, a decisão autêntica situa-se aqui, porque todo o sistema de validação existencial que um sujeito possui está, justamente, fundado na testemunha que lhe presta confirmação. Todas as outras decisões que se tomam na vida, de algum modo, ou derivam dela, ou se apoiam nela.

Kierkegaard utiliza o termo *testemunha* (*Vidne*) porque reenvia para a possibilidade de *eu invocar Deus como minha testemunha*.^[17] Mas também pelo seu carácter neutro, por se aplicar a vários domínios. Por exemplo, o termo tem também um sentido forense. Os tribunais confiam nas testemunhas que presenciaram certos acontecimentos para *confirmar* determinadas descrições deles. Kierkegaard usa o termo neste sentido neutro referindo-se àquilo – seja o que for – em que o sujeito confia para confirmar uma determinada interpretação das coisas ou suportar uma decisão. Para se perceber o que está em causa basta dar alguns exemplos de testemunhas possíveis sem especial preocupação quanto à natureza ou estatuto das mesmas. Ora, o sujeito pode invocar, de facto,

17 Cf. 2 Cor., 1: 23.

Deus como sua testemunha. Mas, também pode depositar a sua confiança em testemunhas mais à-mão. Por exemplo, antes de tomar uma decisão é natural que procure conselhos junto dos amigos. Há quem invoque a sua consciência moral e quem invoque o amor, quem chame o desejo a testemunhar e quem apenas confie naquilo que possa dar-lhe algum prazer. Há quem apele para os resultados, e quem suporte as suas acções na experiência de vida. Os exemplos podem multiplicar-se ao infinito, mas a testemunha é sempre aquilo que está a suportar – a validar, a dar valor, a legitimar, etc. – todo o edifício que é a vida com sentido para um sujeito. Se a testemunha perde a sua credibilidade, se o sujeito perde a sua confiança nela, todo o edifício desaba.

Ora, a testemunha é o *critério de medida* e os discursos edificantes insistem que o humano *precisa sempre* de ter um critério de medida: “a criterion [*Maalestok*] for power and endurance, for resistance, for dangers and difficulties”, algo com que *medir* (*udmaale*) seja o que for, uma instância que sirva de fundamento da justificação da sua existência, do modo como nela se conduz e, afinal, da interpretação de tudo aquilo que lhe acontece (Kierkegaard, 1990, p. 260). Aquilo que se passa connosco pode assumir diferentes contornos – significados e valorações – dependendo da *medida* com que tudo é pesado. Na verdade, a compreensão que se tem em funcionamento depende totalmente da medida que a fundamenta. Se a medida muda, muda a compreensão. Mas Kierkegaard chama a atenção para o facto de que é o fim (*Maal*) que desempenha a função de medida (*Maale*).^[18] Portanto, o que está em causa é o velho problema do fim, de saber qual é o fim próprio do humano.

Para se perceber o que está em causa tome-se o seguinte exemplo: se a ideia pela qual vale a pena viver e morrer é, para um sujeito, ser o melhor jogador de futebol do mundo, então, esse é o seu fim e a sua medida. Quer dizer, assumindo que isso é, *efectivamente*, a coisa mais importante para si, então a sua vida será organizada em ordem a vir-a-ser o melhor jogador de futebol do mundo. O critério de importância mediante o qual pesa as coisas é esse ideal. De cada vez que tem de tomar decisões é o seu fim que pesa as alternativas. A própria vida é pesada tendo o fim como medida, por isso a vida vale tanto mais a pena quanto mais sucesso tem nesse empreendimento. Na verdade, o

18 Kierkegaard, 1990, p. 260: “a goal [*Maal*] by which it measures [*maale*], a goal toward which it strives”. *Anti-Climacus* (Kierkegaard, 1980, p. 79-80), apresenta esta noção com bastante clareza: “everything is qualitatively that by which it is measured, and that which is its qualitative criterion [*Maalestok*] is ethically its goal [*Maal*]”. Simplesmente, no caso do humano, o fim e o critério não são aquilo que o sujeito *já é*, mas sim aquilo que *visa* vir-a-ser.

sujeito mede-se também a si mesmo pelo seu fim, de modo que a ideia que faz de si será tão mais significativa quanto se reconhecer próximo dele. Ou seja, o fim é a medida do sujeito porque mede a distância a que ele está de ser esse ideal pelo qual se define a si mesmo. Neste sentido, o sujeito está sob pressão para vir-a-ser nesse ideal. Mas o fim do sujeito humano não está determinado à partida. É na existência, e não por natureza, que tem de pôr um fito à sua própria existência.

Ora, há muitas medidas possíveis. De facto, a expressão mais radical do relativismo não parece ser a de que o humano é a medida de todas as coisas, mas sim a de que *qualquer coisa possa ser a medida do humano*. É certo que a natureza dotou o humano de sensibilidade, mas a natureza não diz que essa é a medida do humano. A determinação da instância a usar como medida depende de uma prestação da subjectividade – seja na forma de uma decisão autêntica, seja na forma de uma adopção automática. Portanto, o que se pergunta não é, por exemplo, se há no humano uma susceptibilidade ao prazer, ou não, mas sim se a *categoria* do prazer é uma boa candidata a desempenhar as funções de medida do humano. O problema é, então, saber como determinar a adequação de cada categoria de modo a tornar possível uma escolha entre elas que não seja arbitrária. Ou seja, trata-se de perceber se há algum modo de legitimar a exclusão das alternativas que não resida, exclusivamente, na própria decisão.

6. Categorias existenciais

Ora, Kierkegaard notou que há critérios inscritos na própria estrutura da subjectividade. Este parece ser, de facto, o aspecto decisivo. Ou seja, como temos vindo a mostrar, a subjectividade já traz sempre consigo um conjunto de requisitos. A noção de *categorias existenciais* refere-se, precisamente, a isto.^[19] As categorias existenciais definem, justamente, as condições da constituição do sentido.^[20]

19 Cf. Ferro, 2014, p. 83: é já “no próprio interior do ponto de vista em que nos encontramos a existir” que podemos encontrar “uma pluralidade de escalas ou medidas”.

20 *Vide supra*, notas 18 e 19. O fim corresponde sempre a um *ideal* a que o sujeito se propõe vir-a-ser. Um ideal é sempre algo que ele, justamente, ainda *não-é*, mas que exerce pressão sobre ele para que venha-a-ser. Ora, há tensões constitutivas à própria existência, que a *atravessam inteiramente* e que correspondem, por isso, a requisitos *existenciais*, a algo que a própria existência requer que seja satisfeito nela. Portanto, são no sujeito componentes do que ele *já é* (pois tais pressões são inerentes à sua própria estrutura), mas, por outro lado, correspondem à exigência da demanda por algo que

Aquilo que está em causa é perceber até que ponto a subjectividade está em condições de se desformalizar a partir dos seus próprios requisitos internos, de tal modo que aponte para uma configuração concreta de si. Por isso mesmo, “who is concerned about himself” segue pacientemente “the pointer that continually points to himself” (Kierkegaard, 1990, pp. 275-276). Neste sentido, os discursos edificantes testam várias instâncias frente aos requisitos inerentes à estrutura do cuidado de si de modo a verificar a sua *viabilidade existencial*. Quer dizer, é possível encontrar uma bússola na própria subjectividade e é aqui que a bússola deve ser procurada. Compete ao sujeito procurar “more and more inwardly until he found the witness” (Kierkegaard, 1990, p. 97) – a testemunha válida.

Para evitar equívocos note-se que o facto de a subjectividade apontar para uma possibilidade da qual carece não significa, como é evidente, que esta possibilidade seja actualizada automaticamente – caso contrário, o humano seria plenamente animal. A fixação da medida requer sempre uma prestação do sujeito: a decisão. Aliás, na verdade, o sujeito humano tem de começar a sua vida detido por instâncias exógenas: “[i]n the first moment [...] he is lost in the life of the world; he possesses the world, that is, he is possessed by it” (Kierkegaard, 1990, p. 165). A esta forma *derivada* de cuidar de si Kierkegaard chama *cuidado mundano* (*verdslige Bekymring*), *cuidado externo* (*udvortes Bekymring*) ou *cuidado-que-vem-de-fora* (*Bekymring der kommer udvortes fra*). Assim sendo, é preciso que o sujeito, de algum modo, *se liberte a si mesmo* dessa detenção fora de si e reverta sobre si mesmo. É preciso que o sujeito, por si mesmo, constitua uma forma de cuidar de si que incida sobre a interioridade. Ou seja: quando o animal tem fome procura comer, não há qualquer desencontro nele, tem-se numa inclinação que acerta sempre. Pelo contrário, no humano, o desenvolvimento automático corresponde ao falhanço. Só quando o sujeito desperta para si mesmo na forma de cuidar de si na interioridade é que “the inner being announce its presence in this concern” (Kierkegaard, 1990, p. 86).

Ora, os requisitos são momentos imanentes da identidade de um ente, de tal modo que esse ente é o que é por eles. Sem que estejam cumpridos todos os requisitos, a identidade está constituída apenas de modo insuficiente.

ainda não é. Neste sentido, podemos dizer que cabe ao sujeito *tornar-se no que é*. Estamos a falar de uma *reflexão* existencial – diferente da *reflexão* do pensamento. É a esta relação de si-a-si que chamamos *cuidado de si*. Mas o cuidado de si não se confunde com a natureza animal, pois a pressão no animal não carece de qualquer determinação para ser o que é. O humano carece sempre de uma determinação superveniente às componentes naturalmente dadas, e esta determinação depende de uma prestação subjectiva – anteriormente à qual *ainda não é nada*, porque é aquilo que vier-a-ser.

Os requisitos do cuidado são, nada mais, nada menos, do que os requisitos do si. Quer dizer, a identidade do humano não está assegurada à partida, por isso o humano, *para ser humano*, tem de vir-a-ser humano. Até que os requisitos estejam integralmente cumpridos ainda não é aquilo que ele mesmo deve a si mesmo.^[21] O não cumprimento dos seus requisitos internos corresponde a uma execução inviável de si, ou constituição insuficiente e não executável de si mesmo. O sujeito é chamado a ser o si que, à nascença, é apenas uma possibilidade – mas uma possibilidade da qual carece. Trata-se, portanto, de uma *convocação* ínsita a si que o chama a cumprir a sua *vocação*.^[22]

É neste sentido, agora mais preciso, que os requisitos imanentes à estrutura do cuidado de si são categorias da existência: são pressões a que todo o acontecimento da existência humana está sujeito e são as condições de possibilidade da sua viabilidade. Ora, aquilo que tentaremos perceber de seguida é se a bússola interna constitui uma indicação meramente formal e abstracta, ou se, pelo contrário, aponta para uma desformalização concreta da tensão existencial. Para tal estudaremos duas categorias existenciais: o eterno e o absoluto.^[23]

6.1. A categoria do eterno

Na terminologia de Kierkegaard, o eterno não é um ente para além do mundo ou um tempo que está depois desta vida. Também não é um tempo muito longo ou mais longo do que outros períodos temporais. O eterno refere-se à perspectiva do todo – precisamente, como um *todo*: não está em causa saber quantos anos já se viveu e quantos ainda se tem para viver. A categoria em causa é – insiste-se – a categoria da *vida como um todo*. Portanto, refere-se à *totalidade*, mas à totalidade enquanto *condição de possibilidade* das partes.

21 A forma limite do desespero consiste em encontrar-se sob a *pressão infinita de uma dívida infinita a si mesmo* que não se tem como pagar.

22 Cf. Kierkegaard, 2009b, p. 139: “[a]re you convinced that your occupation is your calling [...]?”

23 Dada a complexidade das categorias em causa o estudo limitar-se-á aos aspectos decisivos para o propósito deste artigo. De resto, como é evidente, há muitas outras categorias existenciais. Por exemplo: a categoria *os outros*; a categoria *o mundo*. Note-se que enquanto categorias existenciais são componentes da estrutura fenomenológica do humano.

O eterno não é uma multiplicidade de instantes – infinita ou não – visto que a diferença entre o instante e o eterno é categorial. Portanto, a diferença nunca pode ser quantitativa ou qualitativa. O eterno não designa algo que se constitui por soma de instantes, ou que é mais ou menos importante do que outros períodos temporais. O eterno designa aquilo de que depende toda a importância do instante ou daquilo que ocorre no instante. O momento presente recebe o seu sentido da compreensão que se tem da vida como um todo, de tal modo que o sentido do instante e de tudo o que nele ocorre depende sempre da visão do todo. O eterno é a condição de possibilidade de a vida constituir uma totalidade de sentido unificada pela relação do sujeito a uma medida mediante a qual pesa todas as coisas. Por isso mesmo, trata-se de uma categoria existencial, uma categoria que configura o próprio ponto de vista humano. O sujeito não *vive fechado no instante*, porque está sempre já na dependência de um sentido total. Evidentemente, nada disto impede que o sentido da vida possa afundar-se num ápice, em virtude de algo ocorrido no instante, mas isso, a acontecer, deve-se, justamente, à compreensão total que se tem. Se um acontecimento tem uma importância tão grande para um indivíduo que provoca o afundamento da existência como um todo, isso tem de se dever à categoria que mede e determina a importância de cada coisa. Aquilo que acontece ou que se faz remete sempre para lá de si, para um regime de sentido global que o compreende e explica. Não houvesse uma compreensão global que enquadrasse o instante e este não poderia ter uma importância maior do que ele, para lá ou depois dele.

Neste sentido, o eterno não pode ser afectado pelo presente. Pelo contrário, em cada ocupação já está sempre presente *um requisito de sentido total*. Sentido total este que não pode ser o resultado das partes, visto que o sentido destas depende dele. É certo que, não raras vezes, o sujeito deixa-se arrastar pelo que acontece no momento, mudando ao sabor das circunstâncias. Mas se cede à chantagem do presente é porque está, de antemão, preocupado com a continuação de si depois disso: “the worry about making a living [*Næringsorg*] is not the actual pressing need of the day today but is the idea of a future need” (Kierkegaard, 2009b, p. 178). É em função do *que ainda está por vir* (*Tilkom-mende*), porque se preocupa com o que há-de ser de si no futuro (*Fremtiden*), que as circunstâncias do presente exercem pressão sobre ele.^[24] Por sua vez, o futuro não é uma zona temporal essencialmente idêntica ao passado e ao

24 Cf. Kierkegaard, 1990, p. 17: “[t]he person who is expecting something is occupied with the future”.

presente. Pelo contrário, aquilo que está em causa no futuro é, na verdade, *o todo* (Kierkegaard, 1990, p. 17). Por isso mesmo, o cancelamento do futuro tem um significado total. A ocupação com o futuro é, precisamente, *ocupação com o todo da vida*. Não ter futuro não indica a falta de uma parte do sentido – mas a bancarrota dele.^[25]

Fenomenologicamente, o eterno designa a precisão de um sentido para a vida que a compreenda toda. Em concreto, designa o correlato disso, a categoria que, eventualmente, satisfaça esse requisito – por exemplo, a categoria do Bem (como se sugere nos discursos edificantes). Portanto, o empreendimento de si é sempre um projecto total. No cuidar de si habita uma petição de unidade, de uma identidade de si cuja viabilidade eterna esteja assegurada. A petição de sentido nunca se esgota no agora: requer sempre “a witness that explains the meaning of everything” (Kierkegaard, 1990, p. 87).

Portanto, a petição de eterno exige a constituição de si num modo de ser que se possa habitar de modo permanente. Trata-se de escolher *uma* medida para a vida. Que a medida tem de ser *uma só* é, praticamente, tautológico: o quilograma é um padrão de medida porque corresponde a algo fixo. Da mesma forma, o cuidar de si inclui o requisito de uma medida que seja capaz de abarcar a vida toda. Contudo, algumas medidas calam-se em certas circunstâncias. Isto significa que tais medidas não podem esclarecer, explicar e enquadrar a totalidade da vida. Assim, o sujeito precisa de recorrer a outra medida. Ora, sempre que uma medida não é capaz de abarcar a totalidade da existência a sua validade é parcial e a-prazo. Se o sujeito se fixasse efectivamente nela e apenas nela, ficaria desorientado em todas as circunstâncias em que ela se cala.

Assim sendo, a petição de eterno não tem um significado meramente abstracto, pois nem todas as categorias a podem cumprir. É certo que o sujeito, por casmurrice ou força de vontade, se pode fixar numa categoria curta de mais, mas nesse caso esta seria aplicada ditatorialmente à totalidade da vida, de modo que também não satisfaria o requisito em causa, deixando uma zona de possibilidades mortas, de desorientação, sem sentido. Tome-se, como exemplo, um sujeito que adoptasse como medida a carreira profissional. Este critério deixa de fora várias esferas da vida. Basta pensar que quando chegasse à reforma a categoria calar-se-ia entregando o sujeito à desorientação – ou forçando-o a procurar

25 Para evitar equívocos, note-se que a categoria de tempo que aqui importa não é a do tempo cronológico. O que está em causa é que o sujeito pode, de facto, ficar *sem futuro*, ainda que permaneça vivo e os relógios continuem a contar o tempo. O tempo pode estreitar-se na angústia, ou alongar-se no tédio sem que os relógios percebam a diferença.

outra. Mas os exemplos multiplicam-se. A vida parece exceder qualquer tentativa de a medir.^[26]

Portanto, o eterno é um teste que a medida do humano tem de passar, pois é um requisito da sua própria estrutura. Trata-se de encontrar um sentido que possa incluir a vida toda, de modo que uma categoria que pretenda dar sentido à vida esquecendo-a ou esquecendo uma dimensão dela, falha o requisito.

6.2. A categoria do absoluto

Outra categoria existencial que importa aqui apresentar é o requisito de um sentido absoluto. A petição de absoluto designa a precisão que o sujeito humano tem de um sentido *incondicionalmente* válido *em si mesmo*. Ou seja, cuja validade interna não dependa de qualquer condição, mas apenas de si. Para exemplificar este aspecto pense-se no filme *Melancholia*, de Lars von Trier: há uma quantidade imensa de medidas que só prestam validade na pressuposição de que certas condições irão permanecer amanhã. Por exemplo, o dinheiro: uma vida fundada na aquisição de dinheiro só é viável nessa pressuposição.

De facto, o dinheiro é um caso paradigmático porque na ordem externa nós usamos, efectivamente, o dinheiro como medida das coisas, visto que estas têm um peso em dinheiro. E poderia acontecer que um sujeito se instalasse num regime de sentido que tivesse o dinheiro como medida. No entanto, a sua validade depende de uma quantidade indefinida de condições. Por exemplo, depende, completamente, daquilo que ele pode comprar. O valor do dinheiro não reside nele, mas em algo para lá dele, razão pela qual tem um carácter absolutamente simbólico. No entanto, o sujeito pode pensar que é o dinheiro que tem valor em si mesmo e que as coisas só valem o que valem em dinheiro. Quer dizer, o carácter simbólico do dinheiro tende a desaparecer, justamente, porque ele é usado para pesar as coisas, para dizer quanto valem. Contudo, por mais dinheiro que se tenha, este só tem o valor que estiver assegurado pela ordem externa, razão pela qual pode perfeitamente acontecer que o dinheiro desvalorize – e desvalorize completamente – de um dia para o outro. Isto

26 Aparentemente, o humano não se satisfaz com o que quer que seja. Os fins que habitualmente visamos parecem ser todos insuficientes e esta insuficiência não parece poder ser suprida por insistência neles: queremos dinheiro, mas não nos basta dinheiro e esta insuficiência não pode ser superada pela aquisição de mais dinheiro. Isto repete-se indefinidamente com todas as medidas que habitualmente temos.

significa que não possuía valor nenhum em si mesmo. De facto, seja o que for que o sujeito faça para assegurar o sentido de uma vida regida pelo dinheiro é completamente inútil, pois a sua acção só não é inútil caso certas circunstâncias – que não dependem dele – se verifiquem. Assim, o sujeito julga estar na posse de algo consistente, mas isso é uma pura ilusão, pois está permanentemente na possibilidade da bancarrota completa. Na verdade, não é preciso que nada de externo aconteça para o sujeito descobrir que o seu estado é completamente precário e *já corresponde à bancarrota*. Basta que não seja míope. De facto, o dinheiro não tem qualquer significado *em si mesmo*, nem assegura o valor de nada. Ora, todas as medidas que usamos habitualmente parecem ter pés de barro, pois todas incluem um óbice ou outro capaz de as pôr em causa e fazer ruir. Contudo, se aquilo que dá suporte é inviável, então uma vida fundada nisso é, também, inviável. A inviabilidade é constitutiva. O sujeito pode teimar em viver tendo como medida o dinheiro, mas esta *decisão* não altera a inviabilidade constitutiva do dinheiro enquanto medida.

Se uma medida é constitutivamente inviável a sua validade é meramente condicional. Um desenvolvimento completo daquilo que ela mesma envolve levaria ao seu colapso interno. Quer isto dizer que se uma medida deste tipo se aguenta e não desaba isso só pode acontecer graças à miopia com que nós tendemos a instalar-nos na vida (e talvez também à sorte de o mundo nunca ter desabado sobre nós). Por exemplo, a família parece uma boa medida porque, normalmente, o sujeito não leva às últimas consequências a adopção dela como medida: leva-a a sério apenas *até certo ponto*. Quer dizer, levar uma categoria a sério – *i.e.*, como medida *incondicional* – implicaria que o sujeito tivesse de se confrontar com os limites impostos por outras instâncias, as quais teria de suspender (para tomar a família como medida absoluta). A categoria que for absoluta tem de suspender a validade de todas as outras – mesmo *todas* – porque o absoluto não admite diminuições (nem acrescentos) àquilo que lhe pertence, que é tudo. Mas a categoria da família não parece suspender a validade de todas as outras categorias.^[27]

Como é evidente, o absolutamente válido tem de excluir o cabimento de qualquer outra possibilidade. Tem de possuir o valor absoluto em si mesmo

27 Insiste-se que não se trata aqui de aduzir uma *tabela impessoal* segundo a qual isto ou aquilo fosse *objectivamente* mais importante do que a família. O ponto é que a medida efectivamente *absoluta para o sujeito* tem de ser tal que seja efectivamente *absoluta para si* – perdoe-se a redundância. Razão pela qual, perante Deus, o humano está sempre *sem critérios*. Veja-se uma passagem dos *Papirer*, *apud* Kierkegaard, 2009c, p. 364, nota 58: estar perante Deus é “something terrible. Face to face with God man is without standards and without comparisons; [...]. And so in everyone we find a clever fear of really having anything to do with God”.

– de outra forma, não seria absoluta, mas simbólica – de tal modo que a exclusão das alternativas não seja ilegítima. A petição de absoluto é o requisito de uma construção de sentido fundamentada, *sustentada em profundidade*. Refere-se à precisão de uma medida que, uma vez o sujeito se fixe nela, produza uma existência *efectivamente assegurada*, justamente porque o *ponto de apoio* é inabalável. A viabilidade da medida não resulta exclusivamente da decisão, pois a decisão não lhe confere mais solidez que a do próprio sujeito que decide, mas aquilo que a petição de absoluto pede é, precisamente, algo que lhe dê solidez. O sujeito quer que a sua vida seja construída a partir de um fundamento seguro. Porque, deste modo, a haver fragilidade, não será nunca da parte do fundamento. Ou seja, o fundamento absoluto tem de ser tal que o sujeito encontre nele um testemunho inabalável, de tal modo que qualquer instabilidade só poderá ficar a dever-se a uma vinculação débil, *i.e.*, à fraqueza do sujeito.

Aquilo que o requisito de absoluto pede é uma vida que não possa dar *mau resultado*.^[28] Contudo, isto não significa que essa forma de vida há-de assegurar o sucesso das tensões de aquisição imediatas, mas sim que a forma do cuidado de si em que se está assegura o bom êxito do si-mesmo. O problema a resolver não são as coisas, aquilo que nos acontece e pode acontecer, mas sim a medida que temos adoptada para medir tudo isso. Portanto, o correlato desta petição é a aquisição de um regime de sentido que tenha as suas condições de viabilidade *efectivamente* asseguradas por um fim que não pode falhar, e que, por isso, assegura uma construção firme da vida e o bom êxito do si. O correlato da petição de absoluto não é um ente que nos garantirá a saúde dos nossos familiares. Pelo contrário, tem de passar pela alteração da medida que decide a importância e o significado de tudo isso. Quer dizer: o que é pedido pela própria estrutura interna do cuidado de si é uma alteração – não do mundo e daquilo que por lá acontece, de tal modo que o mundo passe a privilegiar o sujeito – mas sim uma alteração de si mesmo. Por isso mesmo, os discursos edificantes visam despertar no leitor uma forma específica de cuidar de si: o *esforço por assegurar* a constituição do único modo de cuidar de si que assegura o si mesmo. É deste modo que se pode falar de *cuidado de si* em sentido próprio, porque a preocupação fundamental passa a ser o próprio cuidado, o esforço para determinar qual a forma adequada de cuidar de si.

28 Isto não significa que a fixação ao absoluto garanta, por exemplo, dinheiro. Se o sujeito avalia o absoluto pelo dinheiro que adquire isso significa que está a usar o dinheiro como medida do absoluto. Ou seja, não está, efectivamente, a usar como medida o absoluto, mas sim a submeter o absoluto a outra medida.

A categoria do absoluto designa uma precisão indespedível de algo de que não se pode prescindir. No entanto, esta tensão admite variações de intensidade e pode acontecer – como, de facto, acontece – que o sujeito adormeça a consciência da ausência disso. Na verdade, o humano pode até tentar contentar-se com o relativo, mas apenas para reconhecer que busca sempre mais coisas relativas na vã esperança de satisfazer a uma precisão que nada disso sacia. Contudo, quando a consciência da ausência de absoluto se agudiza, então o problema da vida já não é que não se pode ter tudo o que há, mas sim que nada daquilo que há possa satisfazer a precisão de absoluto. De facto, todas as medidas habituais parecem não ser mais do que sucedâneos daquilo que poderia cobrir o vazio de tudo ser tão pouco – por isso mesmo, a petição de absoluto, quando posta na sua intensidade plena, desvincula o sujeito de todas as outras medidas porque revela a desconformidade radical que há entre o sujeito e todas as elas. Ora, a subjectividade infinitamente pressionante não se satisfará com nada menos do que com o correlato da ausência de absoluto. Assim, os discursos edificantes têm um lado terrífico que pode passar despercebido, mas que tem como função, por um lado, alertar para a possível insuficiência das categorias em que habitualmente confiamos para segurar a nossa vida e, por outro lado, sugerir que se procure aquela que possa efectivamente corresponder ao nosso requisito mais íntimo.

Portanto, o sujeito humano encontra-se na circunstância de ter de decidir, por sua própria conta e risco, a medida para a sua vida, mas a estrutura da subjectividade não corresponde a uma perspectiva completamente cega, pois inclui requisitos internos. Assim, a medida correspondente a tais requisitos terá de possuir certas qualidades. A medida adequada ao humano não é *aquela que se quiser*, embora o sujeito possa escolher aquela que quiser.

7. O teste da decisão

O sujeito é chamado a uma decisão mediante a qual dê uma configuração concreta e sólida à sua vida. No entanto, é mais fácil fragmentar-se numa multiplicidade de formas que apenas se assemelham a si e que têm a consistência das sombras. Em primeiro lugar, o sujeito usa várias medidas porque fixar-se numa única exigiria mais do que está disposto a pagar. Evidentemente, não basta o sujeito declarar a sua fidelidade a uma categoria, pois é preciso que se modifique a si mesmo de tal modo que tal categoria passe a ser efectivamente

o critério de medida da sua vida. Ou seja, é preciso que o sujeito *se aproprie* da medida, passe a existir nela – como o pedreiro que sabe dizer o peso das coisas simplesmente tendo-as nas mãos. Apropriar uma medida significa este processo de interiorização pelo qual o sujeito *se converte na medida*. Acontece que este processo exige esforço porque exige a fidelidade do sujeito a uma medida que, inicialmente, ainda não é aquela que efectivamente tem em uso. Assim, se a fidelidade a uma categoria exigiria demasiado, o sujeito recorre a outra *mais cómoda* e tudo se passa como se a mudança fosse insignificante: como se não estivesse a perder-se.^[29] É o que acontece, diz Kierkegaard, com a mulher que afirma que o seu amado é a coisa mais importante para si, mas que, depois da morte deste, rapidamente encontra um novo amor: “the beloved’s death [...] becomes at most a little pause, something like sitting out a dance at a ball; half an hour later you are dancing with a new partner” (Kierkegaard, 1998, p. 318).^[30] O exemplo pode parecer cruel.^[31] Mas o ponto é que o sujeito saltita entre categorias como um camaleão. Fixa-se apenas até certo ponto – na dificuldade, troca de categoria. A fixação até certo ponto facilita a vida ao sujeito porque permite que deslize por ela ao sabor das circunstâncias: “a willing prey to life’s fickle, capricious changes” (Kierkegaard, 1990, p. 85). O indivíduo torna-se *legião*.

Em segundo lugar, o sujeito usa várias medidas, justamente, porque nenhuma cumpre os requisitos de validade. O sujeito precisa sempre de uma medida para a vida, mas aquelas que usa são curtas de mais. Por isso, precisa de várias para a cobrir toda. A sua vida mais parece uma manta de retalhos. Da mesma forma, o sujeito precisa de várias medidas porque nenhuma delas parece oferecer segurança: “the best thing to do is to divide your strength so that you can win in one thing if you lose in something else” (Kierkegaard, 2009b, p. 85). Evidentemente, é arriscado “to put all my eggs in one basket”. Quer dizer, o sujeito procura assegurar a vida apostando em várias frentes. Dado que todas as medidas que tem são precárias, a jogada mais segura parece ser aquela que cobre várias possibilidades em vez de arriscar tudo *numa que*

29 Cf. Kierkegaard, 1990, p. 54. Veja-se, também, o que diz Anti-Climacus: “[t]he greatest hazard of all, losing the self, can occur very quietly in the world, as if it were nothing at all. No other loss can occur so quietly; any other loss – an arm, a leg, five dollars, a wife, etc. – is sure to be noticed” (Kierkegaard, 1983, pp. 32-33).

30 Cf., Kierkegaard, 1990, p. 210.

31 Na verdade, o edificante deve provocar o horror. Veja-se, a propósito, Carvalho & Ferro, 2007, p. 294, nota 81: “o horror é uma componente indispensável de *qualquer forma de efectiva edificação*”. O edificante “*ataca* o sujeito”.

pode fracassar. O que está em causa é ainda, como não poderia deixar de ser, assegurar a vida, conferir-lhe solidez. Mas tenta-o ao modo da dispersão.

Seja como for, a renúncia a viver por um só critério torna a vida mais fácil, porque se escapa pelo curso que ofereça menor resistência: “[o]ne merely needs more and more to trivialize oneself, what it means to be a human being – then life becomes easier and easier. Be a blatherskite – and you will see, all difficulties vanish” (Kierkegaard, 1998, p. 318). Mas se o sujeito não quiser ser menos do que deve a si mesmo, terá de se fixar *numa* categoria.

O decisivo parece ser que, ao fixar-se numa só, o sujeito testa a validade da categoria e testa-se a si mesmo na categoria. Pelo contrário, se adopta várias nunca se fixa em nenhuma e, então, não chega a pôr à prova a validade de cada uma delas. Não se fixa nem abdica de nenhuma, usa-as a todas à vez e a prazo. Mas se um sujeito se fixa, efectivamente, numa só, então obriga-a a prestar contas. Se a medida falha ou se revela curta de mais, o sujeito reconhece que a escolha foi errada e que precisa de *uma* outra que ofereça *mais estabilidade*. Assim, segundo Kierkegaard, quem verdadeiramente se vincula a uma só coisa, de algum modo, *já está a percorrer o caminho* que o levará àquela categoria que satisfaz o requisito, ainda que comece por errar o alvo: “[t]hen everyone who in truth is to will one thing must be led to will the good” (Kierkegaard, 2009b, pp. 34-35). Por este motivo, Kierkegaard insiste no valor intrínseco de querer uma só coisa. Assim, mais importante do que o *quê* da fixação é o *como*, pois quem verdadeiramente se fixar numa só coisa, ainda que comece por errar, será levado àquilo que pode cumprir os requisitos dessa mesma fixação: “a criterion [*Maalestok*] that is always valid and valid in itself” (Kierkegaard, 1990, p. 260). Quer dizer, o decisivo é que o sujeito reconfigure a relação de si consigo, porque se a forma da subjectividade for a adequada, de certa maneira, o conteúdo também o estará – ou, pelo menos, o conteúdo será, justamente, o *esforço* para isso.

8. Conclusão

O cuidado de si é uma estrutura formal, no entanto, o sujeito humano precisa de adquirir um modo de ser concreto, pois não pode viver na pura possibilidade, razão pela qual a existência requer uma decisão que a desformalize. Mas, dada a formalidade da estrutura do cuidado a escolha parece ser absolutamente arbitrária. Então, o problema que se põe é saber como evitar

a arbitrariedade. Ora, a proposta de Kierkegaard, nos discursos edificantes, é que o sujeito se deixe guiar pelo próprio cuidado de si como se fosse a sua bússola. A medida do humano terá de ter certas qualidades, porque tem de ser o correlato dos requisitos da própria subjectividade. De certa forma, a possibilidade mais própria do sujeito está desde sempre nele para ser adquirida por si. Por isso, o cuidado de si não é uma estrutura totalmente arbitrária. Pelo contrário: a arbitrariedade resulta de uma relação frouxa a si. A intensificação do cuidado de si conduz a existência à única tarefa *que importa* concretizar. Assim, a análise do cuidado de si permite-nos chegar a algumas conclusões interessantes.

A primeira é que a estrutura do cuidado pede e aponta para uma desformalização concreta. Deste modo, parece haver, efectivamente, uma *escala existencial* – fundada na autoridade da própria existência e das suas condições de constituição – perante a qual as várias desformalizações da tensão existencial não têm o mesmo estatuto, porque não respondem todas com igual conveniência aos requisitos da subjectividade. A incapacidade de responder adequadamente aos requisitos internos corresponde à frustração existencial. Assim, o que está em causa não é escolher uma possibilidade entre outras, mas sim escolher precisamente aquela que assegura viabilidade. Neste sentido, torna-se premente uma condução da existência que se concretize como cuidado com a sua possibilidade mais própria.

A segunda conclusão – que não se confunde com a anterior, embora derive dela – é que a decisão não tem um carácter arbitrário. De facto, tal como Kierkegaard a concebe, a decisão seria sempre intrinsecamente incompatível com a inconstância existencial, pois implica a fixação. Contudo, isso poderia acontecer apenas em virtude de implicar, justamente, a fixação de uma medida e não porque houvesse apenas uma medida conveniente à subjectividade. Deste modo, a arbitrariedade não seria, efectivamente, dissolvida. É certo que haveria fixação de um sentido concreto, mas este poderia ser um qualquer. Ora, o que se apurou foi, pelo contrário, que qualquer fixação que deixe por cumprir os requisitos do si corresponde a uma possibilidade existencialmente inviável e inexequível – ainda que o sujeito viva efectivamente assim. No entanto, há *um nexó entre a verdadeira decisão e a desformalização da tensão existencial*, pois a decisão parece conduzir à possibilidade mais própria ou, pelo menos, corresponde ao esforço para isso.

Assim, podemos ainda perceber que a decisão em sentido próprio se situa ao nível mais fundamental do sujeito. A verdadeira decisão tem a forma de um

aut/aut entre um cuidar de si retido fora de si e constitutivamente embargado, e um cuidar de si interior que se tem a si mesmo e à sua viabilidade como preocupação fundamental. O que está em causa é, de facto, que o sujeito cuide de si da forma que lhe corresponde – e os discursos edificantes apontam para uma forma de cuidar de si que visa, justamente, isso. Este parece ser, justamente, o sentido do edificante: que o sujeito se constitua no *esforço permanente de assegurar as condições de viabilidade da sua própria vida*.

Portanto, os discursos edificantes não pretendem dispor de uma posição investida de autoridade. Se mencionam Deus, não pretendem com isso apresentar uma medida externa ao sujeito. Pelo contrário, o que está em causa é, precisamente, uma noção de validade enquanto conveniência relativamente aos requisitos imanentes ao próprio sujeito. Ou seja, ao contrário do que parece à primeira vista, os discursos edificantes não pretendem dizer o que resolverá o problema, mas, isso sim, que o sujeito – o leitor – se constitua *no problema* fundamental para si. A resposta – a haver – terá de ser adquirida por via desse esforço interno de reconfiguração e constituição de si mesmo. Deste modo, aquilo que está em causa é algo que o indivíduo singular pode fazer por si mesmo dentro das suas possibilidades imediatas. Trata-se, portanto, de uma possibilidade que está inscrita na própria subjectividade – e que se pode falhar por completo, mas que também se pode actualizar pelas próprias forças. O edificante tem um carácter maiêutico, por isso, situa-se aquém do ponto de vista especificamente cristão. Destarte, sabemos que não esgota tudo aquilo que Kierkegaard tem a dizer. Mas, mesmo que, em última análise, a plena satisfação dos requisitos existenciais só seja possível no âmbito da *revelação* (cristã), a tarefa edificante não perde importância, pois, do ponto de vista humano, o decisivo é – e não pode deixar de ser – que “striving is the very road to what is sought” (Kierkegaard, 1993, p. 20).

Bibliografia

- ARISTÓTELES (2014). *Fragments dos Diálogos e Obras Exortativas* (A. Caeiro, Trad.). Lisboa: Imprensa Nacional-Casa da Moeda.
- CARVALHO, M., FERRO, N. (2007). Notas e Posfácio. In Kierkegaard, S., *Adquirir a Sua Alma na Paciência* (M. Carvalho, N. Ferro, Trans.) (pp. 37-316). Lisboa: Assírio & Alvim.
- ERIKSEN, N. (2000). *Kierkegaard's Category of Repetition: A Reconstruction*. New York: Walter de Gruyter.

- EVANS, C. (2006). *Kierkegaard on faith and the self: collected essays*. Waco: Baylor University Press.
- FERRO, N. (2012). *Estudos Sobre Kierkegaard*. São Paulo: LiberArs.
- FERRO, N. (2014). *Naturalmente Hipócrita – Em Constante Referência a Kierkegaard*. Lisboa: Editorial Aster.
- FICHTE, J. (1845). Die Bestimmung des Menschen. In Fichte, J., *Johann Gottlieb Fichte's Sämtliche Werke*, vol. 2. Berlin: Veit & Co., pp. 165-319.
- FRANKFURT, H. (2006). *Taking Ourselves Seriously and Getting It Right*. Stanford: Stanford University Press.
- HEIDEGGER, M. (1967). *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer Verlag.
- KIERKEGAARD, S. (1980). *The Sickness unto Death* (H. Hong, E. Hong, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1990). *Eighteen Upbuilding Discourses* (H. Hong, E. Hong, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1993). *Three Discourses on Imagined Occasions* (H. Hong, E. Hong, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (1998). *The Moment and Late Writings* (H. Hong, E. Hong, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (2009a). *Letters and documents* (H. Rosenmeier, Trad.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (2009b). *Upbuilding Discourses in Various Spirits* (H. Hong, E. Hong, Trans.). Princeton: Princeton University Press.
- KIERKEGAARD, S. (2009c). *Works of Love* (H. Hong, E. Hong, Trans.). New York: Harper Perennial.
- NIETZSCHE, F. (1907). *Geburt der Tragödie. Oder: Griechenthum und Pessimismus*. Leipzig: Naumann Verlag.

O ALCANCE ONTOLÓGICO-EXISTENCIAL DO SENTIMENTO EM GABRIEL MARCEL: ENTRE FENOMENOLOGIA E HÍPER-FENOMENOLOGIA. I. SENSÇÃO E EXISTÊNCIA

José Manuel Beato*

UNIVERSIDADE DE COIMBRA

jose.beato71@gmail.com

A prioridade e irreducibilidade concedida à corporeidade e ao “sentir” numa “metafísica sensualista”, a busca reflexiva da ipseidade em torno de um sentimento de si como corpo senciente, a importância dada à sensação-sentimento como receptividade activa e criadora (nomeadamente a nível da experiência estética), a concepção do “*coesse*” como “união sentida” do “eu” ao “tu” no pensar da intersubjectividade são dados que nos permitem extrair do pensamento de Gabriel Marcel uma ampla filosofia do sentimento. O sentimento não será entendido subjectivisticamente como afecção passiva ou emoção e, para além de qualquer reducionismo psicologista, poderá assim revelar o alcance de uma intencionalidade ontológico-existencial. Na elaboração desta problemática, sublinha-se a particularidade de um método que transita do fenomenológico ao “híper-fenomenológico” face à “intuição obturada” do “mistério”.

Sentir; sensação; sentimento; ipseidade; existência.

The priority and irreducibility granted to corporeality and “sensation” in a “sensualist metaphysics”, the reflexive search for ipseity around a feeling of self as a sentient body, the importance attached to feeling as an active and creative receptivity (particularly in the aesthetic experience), the notion of “*coesse*” as “felt union” between the I and Thou (reflecting intersubjectivity) are key elements that allow us to extract from Marcel’s thought a philosophy of feeling. It cannot be mistaken for the passive emotion or as a subjective affection. In that sense, the “feeling” is endowed with a meta-psychological

* Universidade de Coimbra: membro colaborador das Unidades de Investigação & Desenvolvimento “Instituto de Estudos Filosóficos” e do “Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos” da Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra (Portugal). É actualmente bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia.

and metaphysical range, with an existential and ontological intentionality. In the elaboration of this problematic, we must emphasize the peculiarity of a method that makes a transition from a phenomenological to a “hyper-phenomenological” level.

To feel; sensation; feeling; ipseity; existence.

Introdução

O pensamento de Gabriel Marcel, lavrado ao ritmo da itinerância heurística dos diários metafísicos e de um ensaísmo prospectivo, foi determinante na configuração do panorama da filosofia contemporânea, exercendo indelével influência em P. Ricœur, M. Merleau-Ponty, M. Dufrenne ou E. Levinas. A pregnância desse influxo fez-se sentir bem para além da voga do “existencialismo”. Iniciador da filosofia da existência, pioneiro da atitude fenomenológica e precursor da reflexão dialógica em França, o seu movimento ideativo, avesso à sistematização e refractário ao conforto da fixação categorial, incidiu em temas cuja articulação relevava tanto da subtileza como da ousadia. São eles o mistério do sentir – na convergência da sensação e do sentimento, a problemática do corpo-sujeito – na superação do dualismo das substâncias, a temática da díade eu-tu – no âmbito da comunicação e da comunhão amorosa, mas também a questão da inteligibilidade da fé e, claro está, a noção de “existência” como primeiro plano de uma “ontologia concreta”. Estes temas conduziram Marcel à busca de um método reflexivo e fenomenológico que permitisse escapar à alternativa do racionalismo objectivista e do idealismo neo-kantiano, recusando ainda o intuicionismo bergsoniano.

A prioridade e irredutibilidade concedida à corporeidade e ao “sentir” na sua auto-denominada “metafísica sensualista”, a indagação da ipseidade em torno de um sentimento de si como corpo senciente, a importância dada à sensação-sentimento como receptividade activa e criadora (nomeadamente a nível da experiência estética), a concepção do “*coesse*” como “união sentida” do “eu” ao “tu” no pensar da intersubjectividade são dados que nos permitem extrair do pensamento de Marcel uma filosofia do sentimento. O sentimento não será entendido como mera afecção ou emoção e, para além de qualquer reducionismo psicológico, poderá assim revelar o alcance de uma intencionalidade ontológico-existencial. Na elaboração desta problemática sublinha-se a particularidade de um método que transita do fenomenológico ao “híper-fenomenológico”.

Um sentimento de alcance ontológico revelará a convergência das faculdades e a superação das cisões entre as esferas do cognitivo, do volitivo e do afectivo. O sentimento – além da oposição do pático e do prático – tornar-se-á ainda “virtude”. O amor e a esperança configuram protótipos desta modalidade de sentimento. A partir do amor e da esperança – de inserção existencial e intencionalidade ontológica – abre-se todo um campo de reflexão que projecta o “cuidado” do viver encarnado no tempo da expectativa.

O “mistério do sentir”, situado na convergência da sensação e do sentimento, é o ponto de ancoragem de toda a problemática da subjectividade encarnada e da existencialidade situada. É um questionamento com uma dupla dimensão e alcance: a) cosmológico-existencial – onde se reflete a pertença originária ao mundo sensível); b) ontológico-personalista – onde emerge o sentimento como experiência privilegiada do “ser-pessoa”. Não é de todo possível dar aqui conta deste vasto programa que atravessa toda a obra marceliana. Deste modo, no texto que ora apresentamos, apenas abordaremos a dimensão “cosmológico-existencial”, que colocaremos sob a designação geral de “I. Sensação e existência”.

1. Entre sentimento e fenomenologia: duas questões propedêuticas mantidas em suspenso

Numa reapreciação da nossa proposta de intervenção para este encontro, verificamos que ela era manifestamente excessiva na sua configuração inicial. Na verdade, ela envolveria percorrer, ainda que transversalmente, toda a obra de Gabriel Marcel – tarefa difícil por se tratar de um autor relativamente desconhecido actualmente – mas também, porque, no fundo, envolveria ainda o sobrevoos de duas questões prévias.

A primeira questão preliminar consistiria em ver como a filosofia do Século XX, de índole reflexiva, existencial e fenomenológica, concedeu um lugar de elevado relevo ao sensível, à afectividade, ao sentimento, e isto para além dos escolhos clássicos de sua redução intelectualista, empirista e psicologista. Max Scheler, Maurice Merleau-Ponty, Mikel Dufrenne, Michel Henry, Henry Maldiney, Paul Ricœur, Marc Richir e mais recentemente Renaud Barbaras, mas ainda pensadores tão diversos como Louis Lavelle, Gabriel Madinier ou Jean Wahl, inscreveram-se nesta dinâmica. Neles encontramos uma aproximação reflexiva à problemática do “sentido íntimo”, uma redescoberta da

originariedade do “sensível”, uma vasta fenomenologia da consciência e experiência afectivas em diálogo com a ética e a estética, uma clarificação programática do conceito de “sentimento”, bem como uma hermenêutica das noções de afecção, paixão, emoção e sensação.

Este movimento – amplo e heterogéneo nas suas expressões concretas – desenvolve uma reflexão que se distingue, por um lado, da problemática tradicional das “paixões” – amálgama nocional onde a especificidade do sentimento é subsumida, tanto quanto da psicologia e da neurobiologia das emoções. O sentimento distingue-se aqui do substrato biológico das reacções afectivas, das afecções primárias, mas também dos estados emotivos de estrita incidência psicológica ou privativa. O sentimento é, assim, afirmado no seu alcance “ultra-emocional” e metafísico. Ele associa-se, por um lado, à experiência mais originária da abertura ao mundo, numa radical afectividade e, por outro, às mais altas esferas da consciência e aos níveis superiores da vivência humana, com carácter intencional, simbólico e intersubjectivo. Ele é estado íntimo do sujeito concreto incarnado, mas também acto intencional abrindo-se ao belo, ao justo, ao verdadeiro, vencendo os limites do subjectivismo e do objectivismo. Deste modo, torna-se sentimento moral, estético, religioso, espiritual ou ontológico. Gabriel Marcel inscreve-se indiscutivelmente nesta leitura reconfiguradora da experiência e consciência afectivas.

Uma segunda questão prévia deveria ainda colocar-se: qual a posição exacta de Gabriel Marcel no que respeita à Fenomenologia? Marcel nunca reclamou para si o atributo de fenomenólogo nem se pronunciou formalmente sobre o Movimento Fenomenológico. Todavia, foi um dos primeiros filósofos franceses a tomar contacto com o pensamento de Husserl, e o seu método assume uma etapa claramente fenomenológica^[1].

Por outro lado, importa sublinhar que não se poderia conceber a recepção francesa da Fenomenologia sem se ter em conta a influência decisiva e matricial de Gabriel Marcel no trabalho de Maurice Merleau-Ponty e Paul Ricœur. Bastaria dizer que, bem no início do percurso de Ricœur, por exemplo, a configuração do projecto de uma “Filosofia da vontade” emerge do intuito de conciliar os temas da filosofia existencial com a fenomenologia. É paralelamente que traduz as *Ideen I* e desenvolve o seu estudo comparado de Marcel e Jaspers.

1 Sobre esta problemática veja-se: Farges, J. (2013). Le “métaproblématique” et l’ “hyperphénoménologique”: Remarques sur les limites de la phénoménologie dans la pensée de Gabriel Marcel. *Présence de Gabriel Marcel*, n° 21, pp. 23-52 ; bem como Ricœur, P. (1976). Gabriel Marcel et la Phénoménologie. In *Entretiens autour de Gabriel Marcel* (pp. 53-75). Neuchâtel: La Baconnière.

Tudo se passa entre 1948 e 1950, ano este em que, precisamente, é publicado «*Le volontaire et l'involontaire*». Deve sublinhar-se, portanto, que é a própria temática e atitude existenciais que determinam o modo de recepção do método fenomenológico adoptado por Ricœur sob a forma da descrição eidética e da análise intencional, caucionando, porém, a “redução fenomenológica” e recusando a deriva transcendentalista de Husserl. Importa, pois, extrair “as significações essenciais do *vivido*” sem contudo evacuar a presença ao mundo na sua densidade, fecundidade e estranheza^[2].

Podemos dizer que Gabriel Marcel é claramente pioneiro da atitude fenomenológica em França. Basta assinalar que colocara já, bem cedo, várias pesquisas suas sob a chancela da fenomenologia: «*Esquisse d'une phénoménologie de l'avoir*» (1933), «*Aperçus phénoménologiques sur l'être en situation*» (1937), «*Phénoménologie et dialectique de la tolérance*» (1939), «*Esquisse d'une phénoménologie et d'une métaphysique de l'espérance*» (1944)^[3]. Ora, o texto de Sartre, «*Une idée fondamentale de la phénoménologie de Husserl: L'intentionnalité*» é de 1939, «*L'Être et le Néant*», de 1943, «*Phénoménologie de la perception*» de 1944, «*Philosophie de La volonté I*» de 1950. As datas são instrutivas.

Por “fenomenologia”, Marcel designava uma descrição do vivido, situada na convergência do ser e do aparecer, sem cedência ao psicologismo e buscando apreender o sentido directamente no facto singular para além de qualquer generalização indutiva, captando o que então designava por um “universal concreto”, e isto superando tanto o subjectivismo quanto o objectivismo. Como bem viu Ricœur, em «*Gabriel Marcel et la Phénoménologie*», tudo estava em visar o sentido sem exaurir a presença viva ou a relação de implicação e de pertença, ou seja dobrando a intencionalidade por uma dinâmica de participação. O “corpo”, o díptico “ser-ter”, o “compromisso”, o “testemunho”, a “disponibilidade”, a “pertença”, a “fidelidade criadora”, o “encontro”, o “mistério familiar”, a que podemos ainda acrescentar, a “tolerância” e a “piedade” são alguns dos temas sobre os quais incide a atenção descritiva e compreensiva de Marcel, visando o sentido do vivido num gesto claramente fenomenológico^[4].

2 Ricœur, P. (1976). Gabriel Marcel et la Phénoménologie. In *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, p. 53.

3 Embora tenha lido as *Ideen* já antes da Grande Guerra e tenha assistido, parcialmente, aos cursos de Husserl na Sorbonne em 1929, não o cita, nem desenvolve qualquer aspecto substancial da sua doutrina.

4 Spielberg, H. (1960). *The phenomenological movement: a historical introduction: Vol 2*. The Hague: Martinus Nijhoff, p. 439.

Porém, há “experiências núcleo” (a encarnação, a fé, a esperança, o amor), que se situam simultaneamente aquém e para além da esfera do “caracterizável”, subvertendo qualquer constituição objectual ou visão eidética pura e que, deste modo, relevam de uma atitude que ele designa de “híper-fenomenológica”. Este prefixo poderá ser tomado no sentido do que está “por cima”, depois de uma maximização da descrição, ou ainda na acepção de “ultra”, enquanto saída dos limites da fenomenologia face à consciência do “mistério” (ou “meta-problemático”) e na senda de uma vocação metafísica. Neste nível, Marcel aludia, num desconcertante oxímoro, a uma “intuição cega” ou “obturada”, ou seja uma intuição que se não possui como evidência mas que permanece eficiente no interior de uma “reflexão de segundo grau” dirigida a um plano “meta-problemático”^[5]. Face ao exposto, julgamos que Marcel, conhecedor do primeiro Husserl, desde 1913^[6], e do seu projecto de refundar a filosofia como ciência de rigor, de perfil apodíctico e transcendental, não retém o seu aparato terminológico e nocional, vendo-o como estranho ao seu próprio desígnio de uma “filosofia concreta” de inserção existencial, movida por uma “inquietação metafísica” e magnetizada pela “exigência de transcendência”^[7]. Neste sentido, Marcel ciente do desígnio husserliano e da metodologia preconizada, não saberia incorrer nas críticas de Dominique Janicaud ao que designa de “*phénoménologie éclatée*”, quando alude ao uso indevido da Fenomenologia em Levinas, Marion, Henry, Jean-Louis Chrétien ou Jean-François Courtine^[8]. Esses autores acabaram por expandir os limites do “método fenomenológico” a dimensões que em muito excedem a “imanência da fenomenalidade” do mestre fundador. No fundo, estes pensadores, realizam o salto temático e metodológico que já Marcel pressentira como sendo uma indevida meta-fenomenologia. Visando além da descrição da existencialidade, a metafísica marceliana é uma “ontologia da invocação”, suscitada pela resposta a um “apelo incondicionado” e por uma abertura ao “mistério” que une uma “mística especulativa” a uma rigorosa reflexividade. Neste sentido, a fenomenologia – entendida num sentido estrito ou minimalista, diria D. Janicaud – não é toda a filosofia, nem é a nova

5 Marcel, G. (1949). *Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*. Paris: Vrin, pp. 82-85.

6 Marcel assim o afirma, nomeadamente em Solipsism surmounted. In Rouner, Leroy S, ed. Lit (1966). *Philosophy, religion, and the coming world civilization: Essays in honor of William Ernest Hocking*. The Hague: Martinus Nijhoff, p. 27. Marcel terá ainda assistido, parcialmente, aos cursos de Husserl na Sorbonne em 1929.

7 Marcel, G. - *Entretiens autour de Gabriel Marcel*. Neuchâtel: La Baconnière, 1976, p. 75.

8 A respeito desta polémica: Janicaud, Dominique (2009). *La phénoménologie dans tous ses états: Le tournant théologique de la phénoménologie française suivi de La phénoménologie éclatée*. [Paris]: Gallimard.

“filosofia primeira”. Por outro lado, porém, quando Marcel recorre a um élan “hiper-fenomenológico”, referido à já mencionada “intuição obturada”, bem como a uma “presença” irrefricável e “doadora”, julgamos que se aproxima da problemática do “fenómeno saturado” desenvolvida por Jean-Luc Marion, ou seja, do reconhecimento de um tipo de fenómeno onde a intuição sobreabunda face à visada, intenção constitutiva ou conceito previamente constituídos. É a “doação” que assume o primado face à “visada intencional”, o sujeito tornando-se, atenda-se ao termo, a “testemunha” do fenómeno. O acontecimento, o outro, a obra de arte, o amor, a Revelação são planos onde o fenómeno se dá graciosamente, restando ao sujeito, não os constituindo, atestar deles^[9]. Uma vez mais estamos perante um amplo território de reflexão que deixaremos em suspenso.

2. O mistério do sentir

O “sentir” revela um *inesse* fundamental que é “aderência” e “afecção”, certamente, mas também um “acto” de imersão participativa. O sentir é, assim, uma inserção extática e intencional na presença maciça da existência e não um mero padecimento.

A reflexão sobre o “sentir”, quer dizer, sobre o “mistério da sensação” e do sentimento em acto – emergente já nas notas de 1920 do «*Journal Métaphysique*», foi crucial para a constituição da filosofia existencial marceliana. Situando-se no plano da encarnação e da imediação existencial, Marcel recusa a explicação da sensação como mensagem ou sinal da esfera objectiva numa lógica de transmissão instrumental, ou seja, a interpretação mecanicista que vê nela a captação de estímulos físicos e sua conversão em dados psicológicos^[10]. O “sentir” é, de modo bem diferente, visto como um modo primeiro e imediato de participação ao mundo, sendo, simultaneamente, reconduzido a uma essencial interioridade, porquanto o seu fundamento e condição de possibilidade residem na “atenção a si” realizada no plano do sentimento do corpo-próprio, no sentimento de si como corpo senciente.

Uma concepção “mecanista” ou “fiscalista” que faz da sensação mera “emanação objectiva” face a uma consciência receptiva e tradutora nada nos diz do

9 Marion, Jean-Luc (2001). *De surcroît: études sur les phénomènes saturés*. Paris: PUF.

10 Cf. Marcel, G. (1997). *Journal Métaphysique*. Paris: Gallimard, pp. 268-270 (doravante. JM)

acto vivido de sentir.^[11] O “sentir” é “um imediato por essência não mediatizável”, pressuposto e condição de possibilidade de todas as mediações^[12]. Mais do que dada empiricamente ela é sobretudo “doadora” do mundo em toda a sua “presença” infra-objectiva e ante-predicativa.

Esta crítica da concepção mecanicista da sensação – associada à transmissão e descodificação de dados físicos e abalos orgânicos e, pelo contrário, a sua interpretação em termos de participação pela carne no mundo é tão importante e tão fecunda que vamos reencontrá-la em Maurice Merleau-Ponty, em «*Phénoménologie de la perception*», nos capítulos dedicados, precisamente, ao sentir e à sensação^[13]. Por outro lado, os trabalhos de Emmanuel de Saint Aubert deixaram bem clara a influência seminal, profunda e duradoura exercida por Gabriel Marcel em Merleau-Ponty^[14] cuja leitura dos textos marcelianos está bem documentada^[15]. Não há dúvidas que Gabriel Marcel, afirmando

11 Marcel, G. (1964). *La dignité humaine et ses assises existentielles*. Paris: Aubier-Montaigne, p. 65 (doravante *DH*); *Id* (1940). *Du refus à l'Invocation*. Paris: Gallimard, p. 38 (doravante *RI*).

12 Cf. *JM* pp. 249, 267 e 319

13 M. Merleau-Ponty, vinte anos mais tarde, fará a desconstrução da noção psicofisiológica corrente da sensação em termos coincidentes com a de Marcel Cf. Merleau-Ponty, M. (1997). *Phénoménologie de la perception*. Paris: Gallimard, respectivamente: p. 9 a 19 e p. 240 a 280. Esta proximidade já tinha sido assinalado por comentadores de Marcel. Veja-se, por exemplo, Parain-Vial, J. (1966). *Gabriel Marcel et les niveaux de l'expérience*. Paris: Seghers, p. 19.

14 Cf. Saint Aubert, E. de (2005). *Le scénario cartésien: recherches sur la formation et la cohérence de l'intention philosophique de Merleau-Ponty*. Paris: Vrin, pp. 77-99. No mesmo sentido, Cf. Bimbenet, E. (2004). *Nature et Humanité: le problème anthropologique dans l'œuvre de Merleau-Ponty*. Paris, pp. 22-24.

15 Merleau-Ponty é, de facto, leitor de Gabriel Marcel bem antes do seu contacto com a obra de Husserl e Heidegger, de que Marcel terá certamente influenciado a recepção. Terá frequentado, como Ricoeur, Dufrenne ou mesmo Sartre, os encontros que, à sexta-feira, Marcel promovia em sua casa com a escola da intelectualidade francesa. Quando, em 1936, naquele que é o seu segundo texto publicado, apresenta uma revisão de «Être et Avoir», faz ainda referência explícita a «*Journal Métaphysique*» (1927), bem como a «*Position et Approches Concrètes du Mystère Ontologique*» (1933), (Cf. Merleau-Ponty, M (1936). Être et Avoir. *La Vie Intellectuelle*, 8^{ème} année, tome XLV; retomado em (1997). *Parcours: 1935-1951*. Lagrasse: Verdier, pp. 24-44). O conhecimento dos textos de Marcel estende-se ainda, pelo menos, a «*Homo Viator*» (1944), obra citada em «*La Querele de l'Existentialisme*», onde se trata essencialmente da recepção e crítica a «*L'Être et le Néant*» (Cf. Merleau-Ponty, M. (1948). *Sens et non-sens*. Paris: Nagel, pp. 123-143). Numa conferência de 1959 intitulada «*La Philosophie de l'existence*», Merleau-Ponty tem ocasião de sublinhar o carácter inaugural, singular e especialmente marcante da reflexão marceliana na ruptura com a tradição idealista que, sob a figura tutelar de Léon Brunschvicg e apesar do magistério alternativo de Henri Bergson, dominava o panorama filosófico francês dos anos trinta. Merleau-Ponty assinala a importância e o impacto da leitura de «*Journal Métaphysique*» para os pensadores da sua geração, texto fundador onde eclode a atitude fenomenológica e dealba um pensamento existencial resultado da reflexão sobre a sensação, a experiência do “corpo-sujeito” e a abertura relacional ao outro. (Cf. Merleau-Ponty, M. (2001). *Parcours deux: 1951-1961*. Lagrasse: Verdier, pp. 247-66).

a “prioridade e irreducibilidade metafísica do sentir”^[16] e deixando os lineamentos de uma “metafísica sensualista”, inaugura a “reabilitação ontológica do sensível” preconizada por Merleau-Ponty^[17].

Segundo Marcel, “se concentrarmos a nossa atenção sobre o sentir na sua actualidade, quer dizer, sobre o *eu sinto*”, atribuímos-lhe um índice de “intimidade”, de “interioridade essencial” e, simultaneamente, fazemos dele uma “especificação do ser no mundo”. Nas duas acepções, trata-se um “modo de ser”^[18]. É, aliás, a “prioridade metafísica do sentir” que, solidária da crítica da ideia de “corpo-instrumento”, está na raiz da afirmação “eu sou o meu corpo”, e que lança o tema da “encarnação”, pois, afirma Marcel, “apenas sou o meu corpo em virtude das razões misteriosas que fazem com que este corpo seja [...] continuamente sentido, sendo que este sentir condiciona para mim todo e qualquer sentir”^[19]. “Serei eu esse mesmo sentir?”, acaba por interrogar-se o nosso autor. Tudo começa, pois, com um sentir do corpo senciente, com um sentimento de si como corpo senciente, raiz e condição de possibilidade ante-predicativa e pré-objectiva de toda a experiência. Tal está, seguramente, bem para além da cenestesia, na medida em que estamos num plano hiper-orgânico e existencial. Trata-se, com efeito, de um sentir que está na junção da sensação e do sentimento^[20].

Este “sentir”, reconhecido como metafisicamente irreducível e prioritário, escapa, contudo, aos limites de um imanentismo subjectivista, de um qualquer fechamento solipsista, ou acosmismo psicologista, porquanto nos dá, no prolongamento do corpo-próprio, a indubitabilidade e alteridade do mundo e dos outros sujeitos. Numa indissociável conexão de intimidade e intencionalidade^[21], o “sentir” dá-nos um “inesgotável concreto”^[22], imerso e ante-predicativo, que, mais do que uma “obscura imanência”, é o solo fecundo de onde a dinâmica existencial e ontológica se engendra do aquém ao para além da objectividade.

16 RI p. 97.

17 Merleau-Ponty, M. (1969). *Signes*. Paris: Gallimard, p. 210.

18 RI 37-38; Cf. DH p. 67.

19 JM p. 252.

20 JM p. 236; Marcel, G. (1999). *Le Mystère de l'Être: vol. I Réflexion et Mystère*. Paris: Association Présence de Gabriel Marcel, p. 117 (doravante MEI et vol. II *Foi et Réalité*, doravante MEII).

21 Prini, P. (1984). *Gabriel Marcel et la méthodologie de l'invérifiable*. Paris: Economica, p. 30.

22 RI p. 91.

3. Sentimento e ipseidade

Para avançarmos, importará chegar a um dos pontos mais densos – se não mesmo obscuro – da meditação de Marcel no «*Journal Métaphysique*». Nele se introduz a ideia de uma “qualidade não sentida”, condição de exercício de um “sentir fundamental”, de um “*Ur-Gefühl*”^[23] referido a um *Grund* misterioso, fundamento da actividade atencional, senciente e judicativa. Fala-nos de um “isto”, de uma “qualidade fundamental”, consubstancial ao “si”, que jamais se converte em imagem, ideia ou objeto, na zona de uma “experiência-limite”, opaca e incaracterizável^[24].

No encadeamento desta tacteante meditação surge, claro está, a pergunta “quem sou?” – e o implícito anúncio da sua comutação em “quem sou?”. Tal sucede no centro de uma discreta dialéctica do “*soi*” e do “*je*”, além de qualquer “doutrina formalista do *moi*”. Marcel leva ao limite o esforço reflexivo para pensar o mistério da ipseidade emergente no seio do sensível-senciente^[25]. Ela é algo da ordem de uma unicidade “quodditativa” do sujeito que reside e consiste, ao mesmo tempo, “numa certa maneira de ser dado a si-mesmo” – enquanto passividade e afecção originárias – e num “modo fundamental de sentir”^[26]. Tudo se passa aquém e para além de qualquer possibilidade de determinação quiditativa. Então, o que sou? Começo por ser uma qualidade senciente não sentida, simultaneamente imediatizável e mediação absoluta, constante, porque sempre em exercício, mas porém mutável, porque sujeita a transformações e enriquecimentos. O “si” funciona no fundo como a “imediatidade absoluta tratada como mediação” onde o “*je*” se exerce activamente numa dinâmica intencional e extática, antes de ser recolhido num “*moi*”^[27].

Tudo está, pois, em visar o mistério radical da ipseidade humana colocando-se “ao mesmo tempo, forçosamente, num ponto de vista ontológico e num

23 JM pp. 240-241.

24 JM pp. 25-26.

25 JM pp. 240-242, 267

26 JM p. 240; p. 267. Mobilizamos ainda a dicotomia do “*quod*” (designando a efectividade e puro *facto de ser*) e do “*quid*” (o *que é*, o plano das qualidades e atributos predicáveis) explorada por Vladimir Jankélévitch na sua metafísica não substancialista, e que a aplica, nomeadamente, à problemática da ipseidade. Tal nos parece legítimo tanto pela pertinência da distinção, como pela sua origem no pensamento de Schelling: a distinção do “*dass*” e do “*was*” (Cf. Jankélévitch, V. (1986). *Philosophie première*. Paris: PUF, pp. 142-154).

27 JM p. 240.

ponto de vista fenomenológico^[28]. Tal sucede pela via da “existencialidade” em emergência e fugindo ao escolho substancialista. Diríamos que se trata de surpreender o surgimento do “je” enquanto “soi”: qualidade senciente inserta no “sensível”, dada e dando-se a si-mesma no contínuo do “sentir”. A “ipseidade” é, precisamente, o que está aquém de toda a predicção possível e para além da série pensável e transfinita dos predicáveis: nos limites da experiência e da inteligibilidade. O “isto”, a “qualidade fundamental” do “si”, é um espécie de “predicado inspecificável^[29]. Este oxímoro indica-nos que é incaracterizável sem ser, todavia, indeterminado, pois a sua “unicidade” é uma evidência. É neste “isto” que assenta(rá) a “unidade fenomenal da pessoa” com a sua dinâmica intencional e extática^[30]. O que aqui se visa não é nem um sujeito-substância reificável – o *hypokeimenon* da tradição – nem um predicado superlativo.

Assim, ao longo das notas do «*Journal Métaphysique*», encontramos a ideia de um sentimento fundamental de si incarnado, que constitui um núcleo de intimidade, um “modo de ser dado a si-mesmo^[31] – quer dizer, um princípio de unidade ôntica e fenomenal do sujeito, aquém da dispersão dos estados afectivos e da defluência do sentir. Marcel chega a falar-nos de “um *a priori* individual da sensibilidade pura^[32]. Correlativamente, discernimos uma dinâmica intencional e extática, uma abertura activa ao mundo na sua imediatidade e inesgotável concretude.

A ideia de uma imersão sensualista num *Grund* misterioso e fecundo – que Marcel designará mais tarde como um “envasamento” (*soubassement*) de carácter “hipo-problématico” e “plermoático^[33], permite vislumbrar o fundo originário, anónimo e ontogenético do “Sensível” como o concebeu o último Merleau-Ponty. Por outro lado, a ideia de uma “qualidade não sentida” pode evocar sem dúvida a noção de “auto-afecção originária”, simultaneamente essência da ipseidade e condição de possibilidade do sentir, presente na fenomenologia da afectividade de Michel Henry. As intuições podem parecer convergir mas, como é evidente, Marcel, já orientado para a questão “quem sou?”, para a abertura dialógica e a intencionalidade da participação, não se enclausura numa afectividade egológica auto-fundada e imanentista, como Henry,

28 JM p. 249.

29 JM p. 267.

30 JM p. 320; p. 249.

31 Cf. JM p. 267, 249.

32 JM p. 240.

33 Cf. Marcel, G. (1968). *Pour une sagesse tragique et son au-delà*. [Paris]: Plon, pp. 82-86 (doravante. PST).

nem dissolve a incarnação da pessoa numa “Carne” anónima e universal, como Merleau-Ponty. A inclinação personalista ditará outros desenvolvimentos.

4. Sentimento e existencialidade: um elo “antropo-cósmico”

Corolário das análises do “sentir” e do “corpo-sujeito” será a elaboração da “teoria da existência”. A “existência” é, para Marcel, “indubitável” e “primeira”. Numa “garantia maciça”, dá-se o “eu existo”, unidade infra-discursiva, indecomponível e irredutível à subjectividade pura e, com ele, a presença confusa e global, mas indubitável, do mundo enquanto existente no prolongamento do meu corpo^[34].

Marcel admite que a “garantia existencial”, quer dizer, “a garantia fundamental” que incide sobre a indubitabilidade da existência, seja “da ordem do sentimento”, sendo claro que “este *sentimento* não pode intelectualizar-se, converter-se em juízo, sem mudar não somente a sua natureza, mas também sem perder talvez todo o seu significado”^[35].

Toda a existência sendo dada no “prolongamento do meu corpo”, e sendo o sentir “o modo segundo o qual a continuidade do que quer que seja com o meu corpo pode ser dada”^[36], Marcel será conduzido a assumir o que aventurosamente designa por uma “metafísica sensualista”^[37]. Os limites e orientação deste “sensualismo” são, todavia, claramente submetidos à progressiva constituição de um “realismo existencial”^[38] que, na proximidade com Louis Lavelle e Maurice Blondel, afirmar-se-á como um “realismo do espírito”^[39]. Este “sensualismo” mitigado reconhece “*l’apport créateur*” do sentir mas recusa a sua interpretação materialista e rejeita a tentação imanentista de Etienne Condillac, jamais convertendo ou reduzindo o *esse* ao *percipi*^[40]. É o que Jean Wahl chamará de “empirismo místico”^[41]. Consiste em recusar o “intelectualismo”

34 JM p. 313.

35 JM pp. 313-314.

36 JM p. 261.

37 JM p. 325.

38 DH p. 70.

39 ME II p. 157.

40 Cf. Prini, P. - oc. p. 27.

41 Wahl, J. (1932). Le Journal Métaphysique de Gabriel Marcel. In *Vers le concret: études d’histoire de la philosophie contemporaine*. Paris: Vrin, p. 226.

em prol de vivências “transcategoriais”, admitir o valor fundador dum “imediatamente não mediatizável” a-dialéctico, e visar o “incharacterizável” e o “inverificável” como esferas legítimas da meditação metafísica situadas nos limites da auto-consciência lógica, tentando assim esclarecer o laço original que nos liga ao mundo^[42]. Mas esta “mística experimental”^[43] é também uma “mística especulativa”, pois inicia e prepara, simultaneamente, o acesso a um novo modelo de inteligibilidade, o da “reflexão segunda”, que reconhece o “mistério”, evitando ao mesmo tempo o escolho do irracionalismo ou do hermetismo.

É a partir desta trama simultaneamente fenomenológica e reflexiva que Marcel fará da encarnação o “marco central da reflexão metafísica”. Da condição encarnada e senciente somos conduzidos à afirmação da “não contingência do dado empírico” que constitui a “situação fundamental” do homem como “ser no mundo”^[44]. Sobre estas premissas se desenvolverão os temas do “ser em situação” e da “participação existencial” que designaremos como o modo de pertença, inserção e actividade do homem na sua “situação fundamental”, a sua “presença ao mundo”.

A este nível, o sentir precisa-se como um modo de “recepção activa”, feita de disponibilidade e acolhimento. É um *acto* de imersão participativa que não pode ser reconduzido à mera passividade da “afecção”^[45]. O “sentir” é abertura do homem concreto a um mundo que o “informa” e com o qual estabelece uma “troca criadora”, passível de ser interpretada em termos dialógicos ou personalistas, mas ainda em termos cosmológicos^[46]. De facto, há um “nascimento para o real”, “uma conexão antro-po-cósmica”, um vínculo cosmológico, aquém e “para lá da oposição do sujeito e do objecto”^[47] fundada e celebrada no “sentir”.

Se a inserção no mundo é antes de mais corpórea, se é o “corpo sentido e senciente” o ponto fundamental dessa inserção na “órbita existencial”, vemos que, antes de mais, estabelece-se uma íntima solidariedade entre o ser encarnado e o cosmos, uma comunhão pela carne com o próprio universo que o acolhe num “pacto nupcial”, ou mais ainda, que o limite interno da participação pelo “sentir” remete para um *Grund* em que homem e natureza se fundem^[48].

42 Cf. *JM*. p. 328.

43 Na expressão de Louis Lavelle (Cf. Lavelle, L. (1936). *Un Journal Métaphysique*. In *Le moi et son destin*. Paris: Aubier-Montaigne, pp. 55-56).

44 Cf. *RI* p. 43; p. 33.

45 Cf. *RI* p. 38; *PST* p. 274.

46 *RI* p. 123.

47 *RI* p. 123.

48 *RI* p. 116.

No seu ressoar sinestésico e metafísico, o “sentir” reveste-se, pois, de um alcance cosmológico^[49] e antropológico, sendo inerente à constituição e dinâmica da “situação fundamental” onde se dá a “fusão do interior e do exterior” e onde as dissensões da actividade e da passividade, da contingência e da necessidade, da pertença e da liberdade são superadas^[50].

A ideia de “situação” designa uma trama simultaneamente circunstancial, fundamental e limite, reconhecida na sua “função propriamente constitutiva” da subjectividade encarnada. Não é um conjunto de factos brutos inertes, pelo contrário, ela reúne elementos que intervêm e organizam-se “face a uma actividade livre para a qual constituem um conjunto de estímulos ou obstáculos”^[51]. Assim, a “existencialidade”, pensada como “ser no mundo”, supera a alternativa dilacerante da liberdade e do determinismo, no plano de uma “dialéctica da participação”. A partir daqui, por outro lado, toda uma reflexão sobre a experiência artística, bem como uma reavaliação da noção de verdade são possíveis.

5. Sentir e criar: a experiência artística

A experiência artística, modalidade privilegiada de participação, permite evidenciar a profundidade e o alcance do sentir. Tensa entre a sensação e o sentimento, ela assegura a “presença” hiper-objectiva, irreificável, inconceptualizável do “eu” ao mundo e do mundo ao “eu”, feita de contemplação e criação.

Marcel afirma que “não existe diferença de natureza, mas somente de potência, entre a aptidão para sentir e a aptidão para criar”: sentir é dar-se, derramar-se, exercitar-se no mundo entre o ser e o ter, o aberto e o fechado (em sentido bergsoniano)^[52]. A “contemplação” junta o momento centrífugo do “maravilhamento” e da “recepção activa” ao movimento centrípeto do “recolhimento” enquanto introversão da atitude extática. A este nível, deveria analisar-se toda a estética marceliana e a “metafísica da criação” presente ao longo da sua obra filosófica e crítica^[53]. Poderíamos observar, tanto no plano dramático quanto

49 Neste ponto estabelece-se um diálogo com Minkowski, E. (1936). *Vers une cosmologie: fragments philosophiques*. Paris: Aubier, p. 102, em *RI* p. 116.

50 *RI* pp.112-123 ; *MEI* p. 117.

51 *MEI* p. 150.

52 *RI* pp. 123-124, *RI* p. 43, *MEI* p. 151.

53 Importa recordar que Marcel desenvolveu, durante mais de 30 anos, uma significativa obra de crítica dramática e musical.

musical, que ela se desenvolve ao mesmo tempo contra o objectivismo da representação, o intelectualismo de tendência formalista e o emocionalismo de obediência expressionista, numa dinâmica na qual o sentimento e a inteligência convergem numa aliança estreita. A arte pode, de tal modo, constituir um autêntico “testemunho ontológico” para um “pensamento experiencial” de inserção existencial e vocação metafísica: “é próprio do drama como da música realizar, para além do conhecimento discursivo, uma consciência superior na qual o nosso ser é introduzido na sua integralidade, e que transcende as enunciações abstractas de que a inteligência pura é forçada a contentar-se”.^[54]

Realçar o alcance ontológico do sentimento passa por reabilitá-lo junto dos demais níveis superiores de consciência. O alargamento da noção de experiência, a reavaliação da ideia de verdade, e a assunção da “reflexão segunda” como método recuperador e restaurador da integridade do vivido, conferem um lugar privilegiado ao sentimento na “epistemologia personalista” de Marcel^[55]. Tudo está em superar a oposição entre o mundo dos factos objectivos e a esfera dos estados subjectivos, no horizonte de um “universal concreto”. Nem o racionalismo dogmático ou o empirismo relativista, nem o subjectivismo transcendental ou o objectivismo cientista satisfazem o nosso autor, que parte do plano da unidade homem-mundo, infra-objectiva e preexistente às condições da “verificabilidade”, e rumo a um plano meta-categorial e misterioso. Num estreito diálogo com Martin Heidegger, é o modelo de “adequação” e da “representação” que é subvertido bem como a “relação entre o juízo e verdade” a ele associado^[56]. Marcel pensa a verdade de um modo mais originário, a partir do modelo da “apresentação” e da “revelação”. Assim, torna-se igualmente evidente que a arte participa do “meio inteligível” do “espírito de verdade” e, com ela, o sentir-sensação-sentimento inerente(s) ao acto de criar-contemplar. As “categorias” marcelianas surgem e entrelaçam-se em movimentos contrapontísticos: participação, disponibilidade, presença, criação, revelação, etc., reagrupando-se em torno da questão da arte de modo singularmente instrutivo. Todavia, o que a experiência estética permite descobrir, de modo exemplar, é extensível, em graus diversos, à generalidade da experiência humana

54 Marcel, G. (2001). *Présence et immortalité*. Paris: Présence de Gabriel Marcel, p. 14 (doravante *PI*).

55 A expressão é utilizada por Jeanne Delhomme e Paul Ricœur: Delhomme, J. (1947). *Témoignage et dialectique*. In *Existentialisme chrétien: Gabriel Marcel*. Paris: Plon p. 139; Ricœur, P. (1948). *Gabriel Marcel et Karl Jaspers: philosophie du mystère et philosophie du paradoxe*. Paris: Temps Présent, p. 49.

56 É evocando o opusculo de Heidegger, Martin (1948). *L'essence de la vérité*. Louvain / Paris: Nauwelaerts; Vrin, que Marcel entra no debate sobre a questão da verdade: Cf. *ME I* p. 83.

Há uma ordem da realidade que, resultante da co-presença do real e do sujeito, não releva nem da facticidade objectiva nem da subjectividade entendida num sentido privativo e relativista^[57]. A arte e a experiência estética ilustram este nível intermédio entre o subjectivo e o objectivo, o íntimo e o exterior, o particular e o universal, o ontológico e o psicológico. O sentimento, no seu alcance “ontológico” é precisamente aquele que, antes de mais, se insere nesse ponto médio da realidade e que se reivindica de uma universalidade distinta da abstracção lógico-formal anónima – um “universal concreto”.

Para uma (in)conclusão

Vimos como o “mistério do sentir”, situado na convergência da sensação e do sentimento, é o ponto de ancoragem de toda a problemática da subjectividade encarnada e da existencialidade situada. Procurámos tratar a dimensão e o alcance “cosmológico-existencial” desta questão onde se reflecte a pertença originária ao mundo sensível.

Ficou de fora da presente análise a esfera “ontológico-personalista” deste questionamento – onde emerge o sentimento como experiência privilegiada do “ser-pessoa”. Neste plano, dever-se-ia abordar a “dialógica” marceliana: a relação “eu-tu” rumo ao “nós” da comunhão ontológica. A “ontologia concreta” nutre-se de uma dinâmica hiper-fenomenológica e consiste numa metafísica da intersubjectividade que enfrenta a dissolução do tempo e da morte seguindo o mote: *esse est coesse*. O amor e a esperança, tecidos de “fidelidade criadora” e situados na convergência da afectividade, do pensamento e da vontade, são então experienciados como sentimentos ontológicos. Tal seria a nossa proposta reflexiva para um próximo encontro.

57 Cf. *PI* pp. 18-19.

HEIDEGGER: ALGUNAS LECCIONES ARISTOTÉLICAS SOBRE LA FACTICIDAD

José Manuel Chillón Lorenzo*

UNIVERSIDAD DE VALLADOLID

josemanuel@fyl.uva.es

Por más que la enseñanza de Husserl sugería poner entre paréntesis también la autoridad de los grandes pensadores, Heidegger no puede desvincular su camino fenomenológico de las aportaciones aristotélicas que, por medio de Brentano, le sirvieron en su momento de pórtico para el filosofar. Un filosofar que deja las alturas por la vida, que supedita la teoría a la existencia y que, precisamente, encuentra en la filosofía práctica de Aristóteles el más insigne origen de su fenomenología entendida ahora como *hermenéutica de la facticidad*.

Facticidad, prudencia, fenomenología, finitud, contingencia

Although Husserl's teaching suggested that the authority of the great thinkers should be bracketed, Heidegger can not dissociate his phenomenological path from the Aristotelian contributions which, through Brentano, served him as an example for philosophizing. A philosophy that leaves the heights for life, which subordinates theory to existence. A philosophy that, precisely, finds in Aristotle's practical philosophy the most important origin of its phenomenology now understood as *hermeneutics of facticity*.

Facticity, prudence, phenomenology, finitude, contingency

* Departamento de Filosofía. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Valladolid. España. Es Doctor en Filosofía y Premio Extraordinario. Licenciado en Teología, Filosofía y Periodismo. Actualmente es profesor de Filosofía Contemporánea. Entre sus intereses están la racionalidad de los procesos comunicativos así como la fenomenología de transición de Husserl a Heidegger. Su último libro es: *El pensar y la distancia. Hacia una comprensión de la crítica como filosofía*, Salamanca, Sígueme, 2016.

1. Hacia una nueva comprensión de la fenomenología

Explica Heidegger en *Mein Weg in die Phänomenologie* que fue precisamente la lectura atenta y en sesión de seminario de las *Investigaciones Lógicas* de Husserl y sobre todo de la VI la que resolvió aquel planteamiento que le tenía ocupado desde la temprana lectura de Brentano *sobre las múltiples formas de decir el ser en Aristóteles*. La distinción entre intuición sensible e intuición categorial parece advertir a la propia fenomenología desplegada posteriormente de que la tarea descriptiva es válida como filosofía teórica sólo si está fundada en otro tipo de actos intuitivos que no son teóricos precisamente por ser fundantes de estos. Este *darse a ver* de los fenómenos directamente que reclama un sedimento preteórico asentado en la intuición, asentado en el *principio de todos los principios*, parecía doblegar los intereses puramente teoréticos de la fenomenología trascendental posterior para reconducirla hasta eso que se muestra, que se presenta y que Aristóteles barruntó con el concepto, bien conocido por la filosofía naciente, de verdad, (*aletheia*). Para interpretar el concepto de *aletheia*, explicará Heidegger siguiendo a Aristóteles, es preciso lograr una correcta comprensión fenomenológica del *nous* y del *logos*. Al ser el ser humano un ser dotado de capacidad para el *logos*, y esto constituirle esencialmente, su *ser en el mundo* es siempre un estar discursivo, comunicativo. Sin embargo el *nous*, en cuanto la forma suprema de estar en la verdad, es una forma no discursiva, es *aneu logou*. Si esto es así, es porque no puede hacerse responsable a Aristóteles de aquella concepción de la verdad que la reduce a la verdad del *logos apofantikos* y esto se muestra en la prioridad de la *aisthesis* que, por ser previa a la composición (*synthesis*) y división (*diairesis*) que siempre acontecen en el juicio, no deja lugar a la falsedad.

Esta reconsideración de la verdad apunta la tesis básica de la transformación fenomenológica operada por Heidegger: antes de toda teoría esta la vida, esta que es siempre y solo mía y que expresa mi existencia. La facticidad, el existir y tener que hacerlo, será ahora la cosa en sí a la que debe prestar atención la fenomenología. En este sentido, el devenir posterior de la fenomenología husserliana no se habría mantenido fiel a las cosas mismas ya que la reflexión toma como dato absoluto lo que se da inmediatamente a la conciencia sin entender que antes de todo darse de lo eidético, las cosas se me presentan como útiles que comprendo, de los que me ocupo. “*Los objetos deben tomarse tal como ellos en sí mismo se muestran*” lo que, según Heidegger ha de entenderse así: “*tal y como aparecen a un determinado mirar*” que surge de un estar ya orientado en

ellos, familiarizado con ellos^[1]. La fenomenología debe entonces obviar su giro científico como si pudiera hacerse ciencia fenomenológica de los datos puros inmediatos que no están dados en ninguna parte^[2], para acceder a ese algo *dado simplemente de antemano* y que Heidegger delimita provisionalmente con el concepto de *vida en sí*^[3]. Evidentemente esta vida en sí, la nuestra, no es un objeto respecto del cual pudiéramos tener distancia alguna como para estudiarlo en general^[4]. La fenomenología, pues, debía reconducirse hasta ser capaz de llegar a captar la inmediatez de las experiencias humanas y aquí es donde entra con pleno derecho la maestría de Aristóteles: el Estagirita habría hecho precisamente tema de su filosofía la vida humana. Pues bien, la vida no es un objeto, explica Heidegger, pero tampoco resulta perfectamente explicada desde la noción de sujeto^[5]. La cuestión filosófica capital consiste ahora en analizar cómo hay que mirar ese dato genuino y previo que es el existir. Aristóteles

-
- 1 Cfr. Heidegger, M. (1982). *Ontologie. Hermeneutik der Faktizität*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 74. “El ámbito originario que presta el sentido originario del ser es el de los objetos producidos, el de los útiles empleados en el trato cotidiano con el mundo. Así pues el horizonte al que tiende la experiencia originaria del ser (...) remite al mundo que comparece en el trato de producción, de la ejecución y del uso de los objetos producidos”. Heidegger, M. (2002). *Ser y Tiempo*. Madrid: Biblioteca de los grandes pensadores. § 15.
 - 2 “En un sentido epistemológico, no hay experiencia pura en absoluto” Heidegger, M. (2014). *Problemas fundamentales de fenomenología*. Madrid: Alianza, p. 144.
 - 3 Pero, ¿no es esto un contrasentido? Esto es lo que explica Heidegger cuando advierte de que, la más radical ciencia de la vida debería contar con una tendencia de desvivificación objetivadora científica interrumpiendo así todas las relaciones vivas. “La vida no puede ser captada fácticamente en su totalidad ya que se da siempre y necesariamente en este aspecto ...) e incluso todos los aspectos, suponiendo que logren ser captados, quedan detrás de la riqueza de la vida que entretanto se ha precipitado más allá”. *Problemas*, p. 91. La clave está, según Heidegger, en que la ciencia del origen no debe ser vista como una más de las ciencias particulares ni en su objeto material, ni por supuesto en su objeto formal. Se trata, pues, de una tendencia distinta que, por ello, ni resulta superflua, ni es una ciencia global que meramente rectifique lo que hacen otras ciencias ni tenga una labor de síntesis, suma o generalización de aquellas. *Ibid.*, p. 93. El objetivo de esta ciencia será el “interrogar al mundo de la experiencia mismo”, p. 103.
 - 4 De hacerlo así, estaríamos simplificando el fenómeno mismo del existir que es siempre una tentativa para el pensar. Cfr. Heidegger, M. (2002). *Interpretaciones fenomenológicas sobre Aristóteles*. Madrid: Trotta, p. 32. “La vida, estructuralmente, no necesita salir de sí misma para mantenerse a sí misma según su sentido, que su estructura le es suficiente incluso para superar de algún modo una y otra vez sus imperfecciones e insatisfacciones (...) Se trata de un carácter estructural de la vida que pone a esta en sus propias manos: ella misma es un en sí”. Heidegger, M., *Problemas*, p. 54.
 - 5 “La filosofía consiste en un conducir investigativa y comprensivamente a las figuras mismas de la vida; no con instrucciones y reglas, no historicistamente a modo de una comprensión histórica en el sentido de lo objetivado y meramente pasado, sino un conducir que, en lugares decisivos y en general, entrega el comprender vivo a sí mismo y a la autenticidad de su comprensión del origen a partir del cual le surgen auténticos motivos para sus determinaciones pertinentes, para las de su generación y la humanidad”, *Problemas*, p. 158.

es un buen instructor de esa *otra forma de ver* la existencia real y concreta del hombre en cuanto ser que actúa y tiene que actuar ahora, una vez superado el platonismo, sin guía ni método, sin pauta definitiva.

Si la fenomenología ha de ser ciencia de lo originario, entonces esto originario hay que captarlo como más acá de lo teórico, como en un ámbito previo a lo objetual... y ese es el encontrarse existiendo del Dasein en el mundo: la vida fáctica. La situación originaria no es lo que la filosofía moderna y su aliada la ciencia moderna establecen como una especie de principio sin presupuestos en el que se cumple la certeza buscada. “*La situación comienza más bien con el hecho de que nosotros nos encontramos bajo la descrita forma mundaneante*”^[6]. La vida fáctica (*Faktizität* designa el modo del estar humano mientras que *Tatsächlichkeit* designa el modo de ser de lo ente intramundano^[7]) es en cuanto *está ahí*.

Comparemos siempre de algún modo en la vida teniendo en cuenta – advierte Heidegger – que vida es el mundo en el que vivimos^[8]. La situación original no está dada porque soy yo el que está en ella. El esquema sujeto-objeto que privilegia el conocimiento teórico deja atrás esa situación fáctica inicial y fundamental por la cual las cosas son comprensibles en primera instancia desde la pertenencia ya siempre manifestada entre el ser humano y el mundo. Mundo, por cierto, en el que el ser humano se encuentra no sólo como estando en medio de útiles sino como incorporándose a un conjunto de significados, a una realidad simbólicamente articulada^[9]. Así las cosas, su facticidad en cuanto su *estar en el mundo* y, por tanto, su *ser en* el mundo es antes que nada comprensivo, hermenéutico^[10]. La hermenéutica tiene como objetivo comprender el existir propio en cada momento accesible en su carácter de ser al existir mismo, de comunicárselo, de tratar de aclararlo^[11]. La tarea de la filosofía es, pues, la de ser *phänomenologische Hermeneutik der Faktizität*.

6 Safranski, R. (2000). *Un maestro en Alemania*. Barcelona: Tusquets, p. 131.

7 Cfr. Heidegger, M., *Sein und Zeit*, § 29.

8 Cfr. Heidegger, M., *Problemas*, p. 45.

9 La vivencia originaria en cuanto inmediata ha de distinguirse de la *theoretische Einstellung* y de la *theoretische Setzung* en la que siempre hay algo de adaptado, de construido, y por tanto de alejamiento de esa situación inicial.

10 “*Comprender no es un ideal resignado de la experiencia vital humana en la senectud del espíritu, como en Dilthey, pero tampoco, como en Husserl, un ideal metódico último de la filosofía frente a la ingenuidad del ir viviendo, sino que por el contrario es la forma originaria de realización del Dasein (...) La comprensión es el modo del ser del Dasein en cuanto que es poder ser y posibilidad*”. Gadamer, H. G. (2015). *Verdad y método II*. Salamanca: Sígueme, p. 325.

11 Cfr. Heidegger, M., *Ontologie*, p. 15.

Toda vivencia se produce y es acerca de una realidad pre-interpretada ya de algún modo (*Ausgelegtheit*), en un horizonte de sentido en el que se encuentran mundo y Dasein, y esto es lo decisivo para la transformación hermenéutica de la fenomenología que provocará que el propio término vivencia vaya deslizándose semánticamente al de comportamiento (*Verhalten*). El *ya siempre* ser en el mundo (entendiendo por mundo el plexo de significatividades constituidas por las múltiples posibilidades de ser realizadas y en las que se incardina cada Dasein^[12]) es la fuente fecunda que debe orientar los pasos filosóficos de la fenomenología.

El ámbito del encontrarse del Dasein y del mundo (en una unidad solo disuelta desde el paradigma representacionista que todavía se mantiene en la estructura de la intencionalidad husserliana) es lo que merece especial atención filosófica y es lo que se sitúa en el más acá de toda teoría, de toda ciencia: el ámbito de lo preteorético, de lo preconceptual. Si el mundo es un plexo de significaciones en medio del cual existe el Dasein, el encuentro Dasein-mundo constituye siempre una relación hermenéutica^[13]. Comprender es, pues, la forma primordial de relación entre la vida del sujeto individual y el mundo al que esta vida *se echa a vivir*, en palabras de Pöggeler^[14]. La *facticidad* es el nombre de la existencia propia^[15] como espacio y ámbito previo a toda teoría. La *hermenéutica* es, entonces, el modo unitario de abordar, plantear, acceder, cuestionar y explicar la facticidad. “*La vida fáctica* – escribe Heidegger – *no*

12 “*La vida fáctica se mueve en todo momento en un determinado estado de interpretación heredado, revisado o elaborado de nuevo*”. Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 37. “*La significatividad sólo se entiende a partir de la apertura que previamente se encuentra en ella*.” Heidegger, M., *Ontologie*, p. 96. Lo mundano, en cuanto el carácter del existir del mundo, se designa mediante este término de significatividad.

13 “*Vivo siempre atrapado por la significatividad y cada significatividad está rodeada por nuevas significatividades: horizontes de ocupación, implicación, valoración y destino. Vivo en lo fáctico en cuanto un nexo muy especial de significatividades que se compenetran constantemente*” Heidegger, M., *Problemas*, p. 116.

14 “*Los haberes del sí mismo – escribe Pöggeler – es decir, aquello con lo que la vida se las ha, no son haberes de un sujeto aislado ni tampoco ciertamente los del yo – como si se tratara de un objeto. Sino que es el proceso de pérdidas y ganancias, de una cierta familiaridad con la vida consigo misma. La vida es vida-en-el-mundo. La vida se echa a vivir al mundo; ella no es el yo desde el cual haya que tender un puente hacia las cosas, sino que es ya siempre vida en el mundo*”. Pöggeler, O. (1986). *El camino del pensar de M. Heidegger*. Madrid: Alianza, p. 30.

15 Cfr. Heidegger, M., *Ontologie*, p. 7: *Faktizität: jeweils unser eigenes Dasein*. Bajo el término clave de una hermenéutica de la facticidad – explica Gadamer – Heidegger opone la fenomenología eidética de Husserl. “*La facticidad del estar ahí, la existencia que no es susceptible ni de fundamentación ni de deducción, es lo que debe erigirse en base ontológica del planteamiento fenomenológico*”. Gadamer, H.-G., *Verdad y Método II*, p. 319.

repara en teorías epistemológicas^[16]. El hecho de que la facticidad remita a lo preteórico y no pueda entenderse desde los cánones de la cientificidad natural, no implica caer en el extremo de la absoluta vaguedad y oscuridad carente de toda posible articulación. Al contrario, “*tiene una articulación enormemente rica y viva*”^[17].

“*La vida fáctica se caracteriza ontológicamente por la dificultad con la que se hace cargo de sí misma*”^[18]. Y ello sucede porque al estar el Dasein incorporado ya al problema que pretender ser resuelto, a la pregunta que debe ser respondida, al *haber previo* que ya se tiene de antemano en todo acceso a lo ente, todo problema o toda pregunta debe ser perpetuamente planteada, constantemente interrogada sin esperar una respuesta definitiva. El *circulus* de toda investigación filosófica es lo que la convierte en hermenéutica. Hermenéutica de un existir propio que es fáctico. Sobre este *cómo hermenéutico* que explica el consustancial modo de precomprensión que ontológicamente determina al ser humano, se explica, sólo después, el *cómo apofántico* de la proposición en cuanto operación subsidiaria de aquella forma de ser comprensiva^[19].

En suma, el darse de las cosas apodícticamente a la conciencia es comprendido ahora como el encontrarse de las cosas del mundo y de la existencia real del ser humano en un salir existencial al encuentro muto. Con este giro heideggeriano, la fenomenología no pierde un ápice de lo que significó en su primera irrupción en las *Investigaciones Lógicas* de Husserl: una investigación filosófica radical. Para este acceso al mostrarse fundamental del Dasein sin ropajes teóricos (aunque eso no signifique la posibilidad de un mostrarse absoluto en términos de donación intuitiva como suponía la fenomenología de Husserl con el darse *leibhaftig*) ha de desmontarse la tradición encubridora de presupuestos y preconcepciones hasta poder remontarnos a las fuentes mediante el sacar a la luz la historia del encubrimiento. Ese radicalismo ha de orientarse, ahora, hacia un modo de apropiación de la vida que deshaga el estado de interpretación dominante y se remonte hacia las fuentes originarias mediante la repetición (*Wiederholung*) como medio por el que la filosofía se debe hacer cargo de su propia historia. El radicalismo fenomenológico pasa,

16 Heidegger, M., *Problemas*, p. 117.

17 Heidegger, M., *Problemas*, p. 124.

18 Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 32.

19 La comprensión –según Grondin– comienza a ser una hermenéutica de todo lo que trabaja detrás de la proposición, de todo lo que hay tras el *logos apofantikos*. Grondin, J. (1999). *Introducción a la hermenéutica filosófica*. Barcelona: Herder, p. 140.

necesariamente, por la destrucción, por el desmontaje: “*la hermenéutica, pues, cumple su tarea sólo a través de la destrucción*”^[20]. Una asimilación de este estilo es la que opera con la filosofía aristotélica estudiada por Heidegger.

2. Los pasos fenomenológicos de Aristóteles

Aristóteles es para Heidegger un maestro fenomenológico que le permite entender su propio lugar en la fenomenología como una dirección filosófica que debe reorientarse hacia lo que hasta ahora fue sobreentendido, obviado y subordinado a un tratamiento puramente teórico. Como explica Volpi, el valor de la lectura heideggeriana de Aristóteles tiene que ver con una apropiación tan viva como crítica y siempre, por supuesto, básica para la formación de su pensamiento^[21]. Que Aristóteles hable ya en EN de los *modos de estar en la verdad* (según Heidegger distintas formas de *custodiar el ser en la verdad* o *Seinsverwahrung*) supone una ampliación del concepto de verdad que desde Platón hasta la modernidad se mantiene como *omoiosis*, como correspondencia que se da en todo conocimiento entre el acto de la representación y su contenido real, y que presupone ya una estructura epistémica que parcela la realidad en sujeto y objeto^[22]. Aristóteles, mientras tanto, aparece como maestro profenomenológico al entender la verdad sin menoscabo de la situación histórica y temporal que explica al Dasein. Pues bien, el acceso a la filosofía práctica de Aristóteles le pone sobre la pista de la posibilidad de construir una ontología fundamental^[23], de un *pensar originario* (como denominará después al renacer griego de la filosofía cuyo olvido ha fecundado la tradición metafísica) que ya ha contribuido a poner los cimientos de esta imperiosa necesidad de atender a lo fáctico. Atender a la existencia práctica del ser humano, provocó en el Estagirita la necesidad de filosofar sobre el carácter dinámico de la vida.

20 Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 51.

21 Volpi, F. (1994). “La existencia como praxis. Las raíces aristotélicas de la terminología de *Ser y Tiempo*” en Vattimo, G. (ed.). *Hermenéutica y racionalidad*. Bogotá: Norma, pp. 327-383.

22 “Lo más importante que aprendí de Heidegger (...) fue en 1923, todavía en Friburgo, sobre el libro VI de la *Ética a Nicómaco*. La *phronesis*, la razón práctica, *allo genos gnoseos*, “un género de conocimiento diferente” fue entonces para mí una palabra mágica.” Gadamer, H. G., *Verdad y Método II*, p. 381.

23 “La filosofía es ontología fundamental al tratar el problema del ser de la vida fáctica (...) cualquier ontología regional recibe de la ontología de la facticidad el fundamento y el sentido de sus problemas”. Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 46.

Pero no todo fue maestría fenomenológica en Aristóteles. Por ejemplo, al definir la prudencia como *lo que puede ser de otra manera*, el visionario y proto-fenomenólogo no profundizó en el camino dichoso de la facticidad al delimitar el ser de la *phronesis* desde la oposición negadora frente al auténtico ser que consiste en *ser terminado, ser en acto*, movimiento que ha llegado a su meta definitiva. Y por eso, cree Heidegger, la *sophia* sigue teniendo primacía sobre la *fronesis* en Aristóteles^[24]. El Estagirita, en este sentido engrosa la lista que constituye toda la metafísica occidental en cuanto filosofía marcada por el privilegio del presencialismo del ser, por haber cercenado la auténtica experiencia ontológica del ser enclaustrándola en una experiencia del ente fundada en la radicalización de la idea de movimiento en cuanto producción (por la cual *ser* significa *estar acabado*) con lo que esto conlleva de considerar al Dasein desde el patrón óntico de lo que es *Vorhandenheit* y no desde la perspectiva ontológica.

2.1. Paso 1: el descubrimiento y la definición de la prudencia^[25]

Aristóteles define la prudencia como, “*aquella disposición que le permite al hombre discurrir bien respecto de lo que es bueno y conveniente para él mismo*”^[26]. Y así es prudente el hombre, prosigue Aristóteles, “*no en un sentido particular, como para la salud y el vigor del cuerpo, sino sobre las cosas que deben contribuir de modo general a su virtud y felicidad*”. Al ser una disposición, como dirá después, racional, verdadera y práctica^[27] no parece poder entrar en el ámbito de la *episteme* teórica sino más bien del lado del conocimiento práctico. Además, el hecho de ser *praxis* y no *poiesis* la sitúa, también, como componente de la acción humana orientada por la virtud y ajena a la producción de objetos propia de la técnica. Pero orientada por la virtud, eso sí, intelectual (dianoética) marcada por la racionalidad de los fines y por la verdad, en este

24 Heidegger, M., *Interpretaciones*, pp. 70-71.

25 Hemos trabajado estas cuestiones puramente aristotélicas en Chillón Lorenzo, J. M. (2014). “Necesidad y virtud de la comunicación. A propósito de Pol. 1254a de Aristóteles”, *Dilémata*, 61-83; Chillón Lorenzo, J. M. (2015). “Ser, conocimiento y lenguaje en De Int. 16 a 3. Rudimentos para una Teoría del significado en Aristóteles”, *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, vol. 56, nº 3, pp. 501-518; Chillón Lorenzo, J. M. (2015). “Lo que puede ser de otra manera. La teoría de la praxis en Aristóteles”, *Apeiron. Estudios de Filosofía*, nº 1, pp. 55-81.

26 Aristóteles. Ética a Nicómaco, en adelante EN 1140a 25.

27 EN 1140b 4ss.

caso práctica: la verdad que atañe al vivir real del hombre, no la verdad esperable, por ejemplo, de la matemática. Se refiere Aristóteles, pues, a la verdad que atañe a la libertad, no a la verdad de la necesidad.

La prudencia es la virtud del hombre particular que tiene que habérselas con decisiones no del todo seguras, con medios no del todo válidos y con fines no del todo claros. La prudencia es la herramienta moral que acompaña al hombre ante el riesgo inherente a toda acción libre, ante la incertidumbre constitutiva que significa vivir y, por tanto, tener que actuar. El ejercicio de la razón y la vida humana vivida en verdad exigen la puesta a punto de disposiciones prácticas orientadas por ingredientes como: la instrucción o el conocimiento, la memoria de la experiencia pasada y vivida, la circunspección y, por tanto, el análisis de las circunstancias concretas que debe sopesar los riesgos y, por último, la aplicación de la ley general o universal al caso particular.

“La prudencia –insiste Aristóteles– tiene por objeto lo humano y aquello sobre lo que se puede deliberar; en efecto, afirmamos que la operación del prudente consiste sobre todo en deliberar bien, y nadie delibera sobre lo que no puede ser de otra manera, ni sobre lo que no tiene un fin, y este consiste en un bien práctico”^[28]. Por eso, precisamente, el hombre prudente no solo conoce lo universal, sino también lo particular: el terreno donde se juega la acción humana. *“Se es prudente no solo por saber sino por ser capaz de actuar”*^[29]. Y, además, el hombre prudente es el que elige teniendo en cuenta el término medio en el que se haya la virtud. Un término medio ni geométrico ni aritmético sino un término medio medido ahora por el hombre que ya ha elegido y vivido de forma prudente, que ya ha demostrado fehacientemente su responsabilidad. El hombre prudente es, en definitiva, el que sabe cómo ejercer el juicio en casos particulares. Por tanto, parece evidente que la prudencia exige una aptitud, una destreza que no se confunde con la propia prudencia, *“aunque la prudencia no exista sin ella”*^[30].

La filosofía práctica del Estagirita se encuentra fundada en la necesidad que tienen el individuo y la polis de buscar la felicidad. Un objetivo que da sentido al carácter teleológico de toda acción. Ahora bien, ¿cómo aproximarse decididamente a la felicidad máxima ahora cuando, superado el platonismo, no puede reconocerse un orden previo ni un reino eidético en el que habite la regla de la rectitud del comportamiento? La clave será la experiencia acumulada de aquel

28 EN 1141b 3ss.

29 EN 1152a 10.

30 EN 1144a 28.

que inspira confianza, seguridad y seriedad. El abandono de la trascendencia de lo inteligible le lleva a determinar la regla del comportamiento moral en la inmanencia crítica de la inteligencia propia del hombre prudente cuya acción práctica se convierte en paradigma real de la virtud definida ahora como “*la regla recta tal y como la determinaría el hombre prudente*”^[31]. La sabiduría del *phronimos* es sabiduría como tal y por tanto no es mera utilidad, no es cálculo frío, no es pura estrategia. Y al ser sabiduría del *logos* y al marcar este el campo de la sociabilidad esencial de la naturaleza humana (*Pol.* 1253a), la *phronesis* se presenta como una *areté dianoética* para la convivencia.

En la conexión de lo insuperable del instante concreto que acontece aquí y de la plenitud a la que se aspira (la felicidad como objetivo al que tensamos nuestra vida entera^[32]) reside esa sabiduría virtuosa, la *phronesis* como la estructura que permite al hombre apegado a la tierra no desconectarse de su tendencia hacia la *eudaimonia*. Así pues, la contingencia propia de los asuntos humanos, y en especial de la política como ciencia arquitectónica, hace que sea la *phronesis* la encarnación de la verdadera sabiduría de lo que se refiere a aquello que puede ser de otra manera.

Este contexto de contingencia y libertad en el que se da toda acción moral ofrece al hombre la garantía de una perfectibilidad casi infinita a la vez que le recuerda, he aquí la paradoja, la provisionalidad de toda hazaña por muy excelsa que sea. Finitud, contingencia y libertad son señas de identidad tan humanas como la aspiración teleológica a fines y objetivos supremos como los que dan sentido pleno a la existencia y que Aristóteles resume en la felicidad. La lección de Aristóteles culmina asegurando que esta forma de trascender lo dado, que es sin duda una actitud metafísica, no puede serlo a título individual. De ahí que la política sea, por excelencia, la ciencia que necesita de esa teoría para proyectar un mejor futuro para los ciudadanos, una vida buena, a pesar de que la enmarañada red de lo humano y de sus circunstancias hagan fútiles, imperfectos y pasajeros aquellos principios necesarios.

31 *EN* 1106b 36.

32 *EN* 1169b 29.

2.2. Paso 2: La praxis como pre-teoría: la situación del hombre en el mundo

La praxis es la manera primaria y esclarecedora de acceder del ser humano al mundo en el trato que se lleva a cabo con el mundo que, en cuanto plexo de significatividades, es siempre un trato hermenéutico. La praxis es originaria porque ella es la experiencia fundamental a la que se dirige la ontología. La praxis (en Heidegger lo pre-teórico) se instala en el espacio vedado para el conocimiento científico, en el terreno todavía virgen para los métodos especulativos del pensar. Ese terreno distinto al de la episteme, al del nous y a la sofía, es el terreno en Heidegger de lo fáctico en cuanto previo y más fundamental, primero y básico a toda teoría.

El mundo del sí-mismo, en cuanto uno de los mundos en los que comparece la vida fáctica, tiene siempre un carácter situado: “*vive en situaciones cada vez nuevas que se compenetran de formas en cada caso nuevas y son imperdibles para todas las que siguen (...) Esta estabilidad lábil, fluyente del mundo del sí mismo define siempre en cuanto carácter situacional el “de algún modo” del mundo de la vida*”^[33]. La prudencia nos habla de sabiduría de lo particular, de lo contingente, de lo que siempre puede ser de otra manera, de la libertad que cuenta en cada opción por posibilidades que muestran al ser humano como ser futurizo, abierto. Y esta es la dimensión de la praxis en la que nos vamos a detener. Al ser el ámbito de la *praxis* el ámbito no de la *energeia* sino de la *dynamis*, las acciones propiamente humanas no pueden entenderse desde el esquema de la *poiesis*, precisamente porque la *poiesis* albergando un cierto tipo de sabiduría (la de la *techne*) transforma en proceso y en método lo propio de la acción humana: la imposibilidad de poder actuar como si la acción buena pudiera derivarse de lo indiscutible de un razonamiento inductivo, silogístico o de un procedimiento pautado. El ámbito de la praxis, explica Heidegger, es el conjunto de las cosas que, en cuanto *prágmata*, se comprenden como aquello con lo que el ser humano tienen que habérselas en el *trato de la ocupación*. La *aletheia praktiké* no es otra cosa que el instante en el que la vida fáctica ha de habérselas consigo misma y ello en el contexto de una relación fáctica en términos de cuidado y preocupación por el mundo que en ese instante sale al encuentro^[34].

33 Heidegger, M., *Problemas*, p. 73

34 Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 69

2.3. Paso 3: Tiempo, apertura y finitud de la praxis

La *phronesis* es posible por la *aisthesis*, la visión inmediata del instante. El *praktón* vive en el todavía no y ya del tiempo. “*El Dasein, al ser estando ocupado, está ahí como todavía no, ya para, casi, hasta ahora, por primera vez, en definitiva*”^[35]. Esto es lo que Heidegger ha llamado los momentos kairológicos del Dasein y que parecen latir en el tratamiento de la filosofía práctica aristotélica. Volpi ha puesto de manifiesto^[36] la cuestión kairológica de la prudencia ya que, al ontologizar las actitudes prácticas de decisión y de deliberación, está poniendo el acento en el futuro como éxtasis matriz principal. El carácter kairológico de la prudencia dice relación a lo que hace posible la situación ya que fija el por lo qué determina el para qué, capta el ahora y señala el cómo^[37]. La estructura del cuidado es el modo fundamental de ser del Dasein y, en la medida en que expresa el importar de la existencia y en la medida en que aquello que importa no es una posesión fija, determina ya que aquello que importa es la existencia, y de esta manera apunta *hacia algo* que es siempre un *ser hacia*. Aristóteles, explica Heidegger, ya había entrevisto algo de esto al concebir la praxis como *dynamis* y no como *energeia*. Por eso, remarca Heidegger, la estructura de la preocupación se explica como *ser-ya-sí-mismo-por-anticipado-cabe-su-mundo*^[38]. Aunque la preocupación esté determinada por caracteres temporales, no está determinada temporalmente en el sentido de que *qua ente* caiga en el tiempo. Pero el hecho de no caer *en el tiempo* no significa que sea algo extratemporal. Sino que la forma de su temporalidad no es en el sentido del *tiempo del ahora* tal y como lo ha entendido la tradición. La temporalidad se descubre así como “*el fundamento de la posibilidad de la estructura de la preocupación*”^[39]. De aquí dimana la concepción de la temporalidad desde la concepción del futuro como “*el tiempo venidero, los ahoras que aún no siendo presentes pero que están viniendo, estos ahoras en cuyo momento*

35 “*El todavía no es un ahora todavía no; el ya es cada vez un ahora ya sido...*” Heidegger, M. (1976). *Logik. Die Frage nach der Wahrheit*. Frankfurt am Main: Vittorio Klostermann, p. 240.

36 Volpi, E., 1994, pp. 354-355.

37 En el curso de 1924 dedicado al *Sofista* de Platón y sobre todo en la Introducción al mismo, Heidegger insiste en el análisis del libro VI de la *Ética* a Nicómaco donde la capacidad crítica sobre la ontologización de los conceptos prácticos de la filosofía práctica de Aristóteles se hace mucho más evidente avanzando ya el aquilatamiento posterior en *Ser y Tiempo*.

38 Heidegger, M., *Logik*, p. 235.

39 Heidegger, M., *Logik*, p. 410.

en tanto que venidero es algo”^[40]. El ser de la preocupación es el propio tiempo en tanto que “*hacer presente que está a la espera*”^[41], como es coherente como un ser que es *posibilidad de ser*.

Pero es que además, la prudencia pone a Heidegger sobre la pista de que, igual que esta es *auto eidenai*, saber de sí mismo, en el saber de la existencia del Dasein, este decide su existencia, su propio proyecto^[42]. El saber de la *phronesis* es la expresión de la vida misma tal y como ella se comprende a sí misma antes de cualquier teoría. Si las cuestiones prácticas son las que mejor revelan qué y quién es el Dasein, queda suspendida toda tarea primordial filosófica en términos de reflexión y de autoconciencia. El Dasein, que se encuentra en el mundo transido de temporalidad, se descubre antes que nada finito. Pero en una finitud que no se agota en sí misma sino que encuentra su sentido en el proyectarse: una existencia que está siempre pendiente de un haber de ser que es ahora el éxtasis temporal matriz y fecundo de un pasado que es ya sido y de un presente que *está siendo sido*. La finitud que por un lado le conmina al fin de la muerte coartadora y le hace a la vez reo de la tentación de disolverse ontológicamente en las cosas que meramente subsisten entregándose a ellas (sobre todo en este tiempo de la apoteosis técnica) no se agota en ella misma porque se entiende abierta, dependiente y responsable de restaurar la diferencia ontológica ahora indiferenciada. La paradoja existencial del Dasein está también avanzada ya en la filosofía práctica aristotélica en especial en la noción de *fronesis*.

La actividad fundamental de la vida fáctica es el cuidado que es el modo en el que la vida a través del trato presta atención a las vivencias del mundo objetivo de las cosas, es decir, del mundo circundante (*Umwelt*). En la familiaridad que el trato tiene con el mundo, las cosas se nos dan ya como significando esto o aquello y es que la vida fáctica –explica Heidegger– opera siempre en el estado de comprensión previo que le es transmitido. Pero también hay una cierta inclinación a quedar absorbido por el mundo que es la tendencia de la vida a alejarse de sí misma provocando su ruina existencial. La inclinación a dicha caída (*Verfallenstendenz*) es responsable de que la vida fáctica se mueva en un término medio que es el de la publicidad, donde la vida es vivida por

40 Heidegger, M., *Logik*, p. 411.

41 Heidegger, M., *Logik*, p. 413.

42 En su comentario al *Sofista* aparece esta misma idea: a pesar de que el objeto de la praxis coincide con el de la *techne* en poder ser de otra manera, sin embargo, la praxis, a diferencia de la técnica se mantiene siempre relacionado con el mismo que reflexiona. El des-velar de la prudencia lo es referido al propio Dasein.

el impersonal uno (*das Man*) pero nunca por el individuo mismo. Y así Heidegger, siguiendo la pista de la reflexión sobre la praxis y la poiesis, descubre en Aristóteles un antecedente fácilmente reconocible de la propiedad (*Eigentlichkeit*) o impropiedad (*Uneigentlichkeit*) del Dasein. El mundo cotidiano es el mundo de la poiesis de la vida impropia. Los entes subsisten (*Vorhandenheit*) y el error griego supone subordinar la manifestación de los entes al logos apofántico. A pesar de lo cual, desde la noción de cuidado que aparece ya en *Logik*^[43], como *besorgend-fürsorgende Sorge*, (cuidado solícito que procura) muestra la indisoluble unidad existente entre praxis y poiesis: la primera en cuanto preocupación del Dasein por su propia existencia, la segunda en la medida en que se refiere a la inmediata vinculación del ser humano con el mundo con cuyas cosas establece una primera y básica relación no teórica sino productiva. La preocupación es pues el modo fundamental de ser del ser *que en su ser le importa su propio ser*^[44].

Aristóteles, por último, también había destacado la importancia que tiene en la *praxis* la *proairesis*, la decisión correspondiente a una deliberación, la decisión consciente que Heidegger ontologiza para que signifique el tener que decidir en una especie de un movimiento antinatural: si el Dasein sale del estado de caída *teniendo la muerte* enfrente para no desmoronarse ontológicamente en la impersonalidad del uno. Por eso la existencia auténtica teniendo que ser en el mundo depende de que ese *ser en* no implique quedarse en las cosas del mundo, confundirse con ellas, pero tampoco huir del mundo.

Conclusiones

El ámbito de la praxis es el ámbito de la facticidad que, en tanto cuidado como forma existencial de estar en el mundo^[45], determina la vida como arrojada, lanzada, obligada a tomar perpetuamente una decisión, a decidir sobre su propio modo de existir. La *phronesis* tiene como objetivo lo que puede ser de otro modo: la atención a la situación concreta en la que *ya siempre se está* es consustancial a la vida fáctica. La praxis es ahora en Heidegger la relación que la vida mantiene consigo misma y la *aletheia praktiké* no es sino el *desvelamiento del*

43 Heidegger, M., *Logik*, p. 225. En castellano, lo traduce A. Ciria como *preocupación procuradora y asistente*, que no quiere decir otra cosa sino preocupación del propio Dasein que se preocupa.

44 Heidegger, M., *Logik*, p. 225.

45 Cfr. Heidegger, M., *Interpretaciones*, p. 35.

pleno instante de la vida fáctica^[46]. Según Heidegger, el objeto de la prudencia es el *hacia qué del trato* (*Worauf des Umgangs*) de la vida humana consigo misma y el *cómo* (*Wie*) de ese trato en su propio ser. La praxis, al inscribirse en esa esfera de relaciones sociales preexistente caracterizada por la imprevisibilidad y la incertidumbre, sujeta a la contingencia e imposible de ser tipificada por la ciencia, se convierte en el centro de la hermenéutica de la facticidad abriendo un espacio de libertad en el que la vida tiene que habérselas consigo misma.

46 Cfr. Cataldo Sanguinetti, G. (2011). "Heidegger y Aristóteles: la prioridad hermenéutica de la vida práctica" en J. San Martín y T. Domingo Moratalla, *La imagen del ser humano*, Madrid: Biblioteca Nueva, pp. 245-257.

CUIDADO E DECISÃO NA CUSTÓDIA CRIATIVA DA OBRA DE ARTE NA FILOSOFIA DA ARTE DE MARTIN HEIDEGGER

Ione Manzali*

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

ionemanz@gmail.com

No presente trabalho analisaremos a relação entre os existenciais do *cuidado* e da *de-cisão* com a noção de *custódia criativa da obra de arte*, apresentada por Martin Heidegger em sua conferência *A Origem da Obra de Arte* de 1936. Mostraremos como os desdobramentos desses existenciais, que foram lançados inicialmente em *Ser e Tempo* em 1927, são reelaborados nessa sua segunda fase, seguindo suas novas descobertas sobre a arte e a linguagem, também dessa época. Veremos como essas mudanças na filosofia de Heidegger apontam para possibilidades originais e fecundas na correspondência entre homem, obra e ser.

Arte não-metafísica; filosofia da arte; Heidegger; cuidado.

In the present work we will analyze the relationship between the existentials *care* and *de-cision* and the notion of *creative custody of the work of art* presented by Martin Heidegger in his conference *The Origin of the Work of Art*, of 1936. We will show how the unfolding of these existentials that were first released in 1927 with *Being and Time*, were re-elaborated in Heidegger's second phase, following his new discoveries about art and language that happened around that time. We will see how these changes in Heidegger's philosophy point to original and fruitful possibilities in the correspondence between man, artwork and being.

Non-metaphysical art; philosophy of art; Heidegger; care.

* Doutoranda em Filosofia pela *Universidade de Évora*, Portugal; Pesquisadora em filosofia associada ao projeto "Historia e Existência", *UFRJ*, Brasil; mestra em filosofia pela *PUC-RIO*, Brasil. Artista plástica pela *The Arts Students League of NY* e a *The Baum School of Art* nos EUA e pela *EAV Parque Laje RJ*, Brasil; Arquiteta-urbanista pela *Univ. Sta. Úrsula RJ*, Brasil. Áreas de concentração: Filosofia da arte, Heidegger, Fenomenologia e Filosofia do urbanismo.

Nas conferências *A Origem da Obra de Arte*^[1], de 1935-36^[2], Heidegger desconstrói fenomenologicamente as principais teses modernas sobre a obra de arte sustentadas pela tradição estética. Examinando o texto da última dessas conferências, nota-se que, retomando a antiga reflexão sobre ser, não-ser e aparência, Heidegger retorna à noção grega da unidade original de arte e técnica da antiga *techné*, como um modo de conhecimento^[3]. A palavra grega *techné*, no sentido original grego designava um saber-fazer e uma ação eficaz, seja empregando-a para esculturas e belas peças utilitárias, seja para outras obras acabadas, lembrando que não havia então palavra grega equivalente ao que denominamos arte, no sentido da autonomia de um campo do estético definido no séc. XVIII. Esse saber, que diz Heidegger vir à presença desde uma obra de arte num “saber enquanto querer”^[4], é um querer afirmativo mais anterior, mais amplo e mais relacional, distinto de um ato de vontade individual isolado e arbitrário, que caracteriza o que chamou “de-cisão”. O problema da de-cisão e a sua íntima conexão com o existencial do cuidado, no sentido destas palavras na segunda fase do pensamento de Heidegger, repousa no âmago das conferências UkW.

Antes de nos determos nas noções revisitadas por Heidegger nessa ocasião, onde a obra de arte ocupa um lugar central em suas mostrações fenomenológicas, consideremos brevemente o mundo de Heidegger, o mundo alemão com o qual ele dialogava enquanto voltava sua filosofia à Grécia dos pensadores originários. Não seria acurado apresentar a filosofia de Heidegger dos anos 1936 como se esta se desenrolasse em um vácuo ideal ou um mundo supostamente neutro. Isso seria mesmo contrário ao apelo para a ligação essencial entre homem e mundo mostrado nas diferentes etapas do seu pensamento.

De capital importância é a relevância do novo momento da desconstrução da tradição metafísica do pensamento iniciada em 1927 e desdobrada na crítica heideggeriana ao paradigma da filosofia da subjetividade e às muitas dimensões do sentido de figura e representação, que se estende à questão da

1 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte* [Der Ursprung des Kunstwerks], tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: *Caminhos de Floresta*, ed. pt. coordenada por I. Borges-Duarte, Lisboa, Fundação Calouste Gulbenkian, 2012 [2002], p. 72. Versão original in: *Holzwege* [GA 5], ed. de F.-W. v. Herrmann. Frankfurt, Klostermann, 1977. Doravante aqui chamado UkW.

2 Para os fins deste trabalho, todas as citações são extraídas da tradução portuguesa acima descrita, por sua vez baseada na terceira versão do escrito de Heidegger de 1931, apresentado nas três conferências no *Freier Deutscher Hochstift* em Frankfurt am Main no final do ano de 1936.

3 Aristóteles distingue as três maneiras do conhecer: teórico, prático ou poético.

4 Cf. em UkW, p. 71.

crise do sistema de representação política dos estados nacionais europeus, que, entendia Heidegger, tinham numa Alemanha revigorada e, principalmente na língua alemã, uma nova possibilidade de abertura ao ser. No recorte que fazemos, de 1930 a 1936, destaca-se, acima de tudo, a consolidação do regime nazista com a ascensão de Hitler ao poder em 1933 e o confronto com o pensamento de Ernst Jünger, acirrado desde 1930, que influencia Heidegger na explicitação da essência da técnica moderna e na relação desta com a política. Importante ainda foram os quatro cursos sobre a filosofia de Nietzsche oferecidos por Heidegger na universidade de Freiburg im Breisgau entre 1936 e 1940, e as preleções dessa época sobre Hölderlin. Com particular relevo notamos o embate de Heidegger com o conceito do campo político de Carl Schmitt^[5], filósofo e jurista capital do terceiro Reich. Na conferência de Heidegger, *Hegel, Rechtsphilosophie* de 1934/35, que coincidiu com a publicação de *Staat, Bewegung, Volk*, de 1933 de Schmitt, a crítica ao liberalismo político de Schmitt é analisada, ocasião esta onde Heidegger se mostra ainda mais radicalmente anti-democracia liberal e ao mesmo tempo anti-comunismo de extração marxista, e, ainda, anti-constitucionalista. O antigo embate de Heidegger com Hegel explicitara nesse ínterim uma suspensão do *Rechtsstaat* do constitucionalismo e da regra da lei dentro do *Führerprinzip*. Observa-se que em UKW o estadista é equalizado ao poeta quebrador de normas antigas e arauto de uma nova ordem de um novo tempo, consolidando a visão de Heidegger da relação da política com a arte.

O curto período do reitorado de Heidegger na universidade de Freiburg, de abril de 1933 até abril de 1934, coincidiu com uma mudança na sua filosofia que acompanhou uma lastimável aliança política^[6]. De maior interesse aqui, destacamos que os turbulentos anos entre 1930 e 1936, alongados até 1945, desenrolaram-se em meio a uma intensa produção acadêmica que entre conferências, preleções e escritos privados, recolocaram os principais tópicos da fenomenologia hermenêutica lançada por Heidegger em 1927 no tratado *Ser e Tempo*^[7]. Destaca-se a conferência *Da essência da verdade* [*Vom Wesen der Wahrheit*], de julho de 1930 em Baden, que em 1933 nomeia o seu curso na universidade de Freiburg. A noção de verdade de SuZ é repensada ali desde uma maior originalidade, que vê Heidegger ser a essência da não-verdade. A

5 Schmitt em 1927 publica o importante livro *O conceito do político*.

6 A questão do nazismo de Heidegger e as vertentes interpretativas que se nutrem deste tema escapam do escopo deste trabalho.

7 Doravante aqui chamado SuZ.

verdade, antes localizada no *Dasein*, passa a ser entendida como a verdade do ser de uma *História do ser* [*Seinsgeschichte*]⁸. O empenho iniciado em SuZ em mostrar o caráter derivativo, histórico e inquestionado da noção de verdade eterna subjacente ao projeto metafísico, intensifica-se nessa conferência numa inicial tematização da obra de arte que ainda antecipa a tematização da técnica. Em 1934, após renunciar ao reitorado, a arte torna-se o foco explícito da hermenêutica heideggeriana. Após o curso *Sobre a lógica como pergunta pela essência da linguagem* [*Über Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*] em Freiburg, ainda no semestre de verão 1934⁹, discursa a conferência *A superação da estética na pergunta sobre a arte* [*Die Überwindung der Ästhetik in der Frage nach der Kunst*] em Konstanz. No curso de inverno ministra *Os hinos de Hölderlin Germânia e o Reno* [*Hölderlins Hymnen Germanien und Der Rhein*] em Freiburg. Ainda em Freiburg, no verão de 1935, ocorre o curso *Introdução à Metafísica* [*Einführung in die Metaphysik*]. No inverno desse mesmo ano, a conferência pública *A Origem da Arte* é proferida na *Kunstwissenschaftliche Gesellschaft* de Freiburg, enquanto corria seu curso *A pergunta sobre a coisa* [*Die Frage nach dem Ding*]. A versão final de *UkW* é finalmente apresentada em Zurique em 1936.

Vejamos então, como o sentido de cuidado em SuZ torna-se o cuidado com a pólis em *UkW* e a passagem da de-cisão antecipadora de sua ontologia fundamental para a re-solução do *Dasein* coletivo em *UkW*.

A ontologia fundamental desenvolvida em SuZ, Heidegger localiza na existência do *Dasein* o lugar da verdade, o lugar no e pelo *Dasein* temporalizado e espacializado. No seu arrancar dos fenômenos a verdade, que é o sentido do ser, em um horizonte hermenêutico descerrado pela sua pré-compreensão do ser, que chamou “o mundo”, o *Dasein*, em suas descobertas, abre uma clareira de significação ao temporalizar-se ekstaticamente. O tempo, tempo do mundo [*Weltzeit*], desdobra-se, assim, desde uma unidade originária, enquanto o retorno (o passado); o ser-junto-à (o presente); e a projeção para (o porvir). Essa abertura ek-stática do *Dasein*, estruturada no cuidado [*die Sorge*], abre a temporalidade [*Zeitlichkeit*] na compreensão determinada por disposições

8 *História do ser* é uma expressão técnica de Heidegger, que merece explicações que excedem o limite do presente trabalho.

9 *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache* [Curso dado no semestre de verão 1934, anunciado inicialmente com o título *Der Staat und die Wissenschaft*, GA 38.]

afetivas [*Stimmung*], que os múltiplos aspectos do cuidado, os existenciais^[10], enraízam.

Em SuZ, no sentido ontológico de responsabilidade como ansiedade pré-ocupada, o cuidado desdobra-se no estar junto às coisas manuseando-as e na igualmente co-movida solicitude ao outro. Esses cuidados na ocupação com as coisas, *das Besorgen*, e da solicitude ao outro no cuidar ativamente, *Fürsorge*, são, de início e na maioria das vezes, inautênticos, pois orientados pela impessoalidade [*das Man*] da decadência [*Verfallen*], que parte da relação de manuseio com a coisa dada, à mão, *vorhanden*. O salto dessa relação impessoal consigo e com o outro, necessária e cotidiana do mundo fático sedimentado para uma relação de autenticidade, que caracteriza o que chamou Heidegger presente autêntico, concretiza-se na de-cisão antecipadora [*vorlaufende Entschlossenheit*]^[11]. Suspendendo-se as prescrições impessoais e pré-sentidas do mundo, tendo em vista a finitude do tempo, que no ser-para-a-morte^[12] descortina um intervalo de tempo definido, o *Dasein*, numa projeção autêntica, descobre assim suas possibilidades mais próprias. Nessa abertura para a possibilidade de reconquista da finitude desde o tempo autêntico, i.e., o real e a verdade desde a retomada do “sido”, o passado presente e essencial [*Gewesenheit*], o *Dasein* se singulariza, i.e., perfaz uma apropriação de suas possibilidades próprias, “alcançando-se” ao antecipar a si próprio nessa projeção. Assim, toda decisão fática e autêntica [*Entschlossenheit*] é uma abertura [*Erschlossenheit*] para o ser^[13], como explicará mais tarde,

O estar-resoluto-que-descerra [re-solução, Ent-schlossenheit] pensado em Sein und Zeit não é a acção decidida [decidierte Aktion] de um sujeito, mas sim a patenteação originária do aí-ser a partir do aprisionamento no ente para a abertura do ser. Porém, na existência, o homem não sai de um interior para um exterior.^[14]

10 Cf. o § 58 de *Sein und Zeit*.

11 Cf. o § 60 de *Sein und Zeit*.

12 A noção de ser-para-a-morte é introduzida em SuZ, que observa uma unidade entre o ser-lançado e o ser-para-a-morte, como quando afirma, “*De fato, o Dasein só existe nascendo e é nascendo que ele já morre, no sentido de ser-para-a-morte*”, Cf. *Sein und Zeit*., p. 179.

13 *Schliessen* significa fechar, trancar e inferir e o prefixo *ent* indica oposição ou separação. *Entschliessen*, que desde o alemão antigo dizia abrir e destrancar, serviu desde o séc. XVI para compor a palavra *Entschluss*, que significa decisão e resolução. Heidegger adota o termo *Entschlossenheit* para a re-solução.

14 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 71.

A direcionalidade futurante do cuidado, que marcara em *SuZ* o modo de ser do *Dasein* desde sua abertura ek-stática, vai, após o fim do projeto de uma ontologia fundamental na passagem para a *História do ser*, refletir a inauguração epocal dos mundos históricos desde uma *errância historial*^[15] na clareira [*Lichtung*], não mais aberta pelo *Dasein*, mas por uma peculiar manufatura humana, nem coisa e nem utensílio mas um quarto tipo de ente, a grande obra de arte.

As conferências *UkW* iniciam-se mostrando o enigma da arte ao mesmo tempo que deslocam o problema da autoria subjetiva da obra para a questão da origem primordial da arte e da essência da arte.

Assim como o artista é a origem da obra de um modo necessariamente diferente do modo como a obra é a origem do artista, tão certo é a arte ser, ainda de um outro modo, a origem para o artista e, ao mesmo tempo, para a obra. Poderá, porém, a arte ser, de algum modo, uma origem? Onde e como é que há arte?^[16]

Retornando à pergunta pela verdade como tal, Heidegger aponta ser a obra de arte um dos cinco modos originais para a verdade advir ao se instituir na totalidade do ente que ela mesma abre, i.e., um dos modos como a verdade vem à luz: 1. a arte, enquanto “pôr-se-em-obra da verdade”; 2. o ato de fundação de um Estado; 3. o pensamento do ser, na filosofia, nomeado no seu ser-digno-de-questão; 4. o que chamou “o sacrifício essencial” e 5. a religião, “ao pensar o mais ente entre os entes”^[17]. A verdade é entendida então, não flutuando desencarnada, mas ocorrendo, de tempos em tempos, na afirmatividade concreta de uma produção humana que rompe com o habitual, no acontecer de uma grande obra de arte^[18]. A arte é assim definida como sendo do âmbito da verdade do acontecimento de uma nova figuração, um novo ser, em seu novo modo de clarear e encobrir o ente, no *pôr-se-em-obra da verdade*, verdade que é a verdade do ser, historicamente configurada. Essa verdade que se

15 O termo errância faz parte de um conjunto de expressões, juntamente com a permanência, pertencimento, exílio, habitação, que em Heidegger ligam-se às noções de lugar e do movimento ek-stático do *Dasein*.

16 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 8.

17 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 92.

18 Heidegger destaca a diferenciação entre a produção seriada de meros artefatos culturais da criação de uma obra de arte, que define como “grande arte”. Ao que acrescentamos: a grande obra de arte, para Heidegger, não acontece à cada esquina, à cada feira de arte e não pode ser uma “arte contemporânea” pois é necessariamente estranha [*unheimlich*] ao instituir-se como uma nova linguagem.

põe-em-obra é, assim, para Heidegger, um envio do ser, ser que se dá nas aberturas históricos-destinais do ente, que constituem um determinado mundo, e que, como origem [*Ursprung*], é um começo essencial [*Anfang*]. A grande obra de arte, que Heidegger diferencia dos meros produtos culturais, seria então emergida do negativo radical do que falara em preleções, textos e conferências dos anos 1930^[19], o nada de onde a *physis* e o *lógos* se diferenciam no confronto, que Heidegger esclarece se tratar mais primordialmente de um “pôr-se à parte de um ao outro” [*Auseinandersetzung*] que define dinâmica e relacionalmente a idéia de uma identidade^[20].

Observa-se justamente no que toca ao campo identitário comunitário, como, em UkW, a obra de arte manifesta o que em SuZ constituía a estrutura do cuidado: o abrir-se da temporalidade ek-stática em que o ser se manifesta. Nota-se também que a decisão antecipadora [*Entschlossenheit*], que no *Dasein* gerava a unidade na partição triádica entre presente, passado e futuro num *Augenblick*, o instante de visão, é agora a decisão [*Ent-scheidung*], como a partida e lançamento do *Dasein* histórico de um povo, desde essa fissura separadora-agregadora da tensão mundo-terra aberta pela obra de arte, em seu aparecer. Vejamos agora o sentido desse conceito de “Terra” em UkW.

Definindo o lugar onde a nova forma [*Gestalt*] do ser tem seus contornos traçados dinamicamente pela obra de arte no espaçar de um espaço-tempo para o povo histórico que nessa dinâmica se instala, é lançado na filosofia de Heidegger o novo conceito “a Terra”. O conceito de mundo antes apresentado em SuZ é então ele mesmo reformulado desde uma ligação, que mostra Heidegger ser essencial e de natureza antagônica, com a Terra. Sendo a Terra a obscuridade do início essencial [*Anfang*], é ela a matéria opaca e inacessível, onde as possibilidades próprias de um mundo não estão totalmente desveladas mas já se encontram obscuramente prefiguradas, e que a concreção da obra de arte faz manifesto. Pensando essa ligação entre povo, história, obra de arte e lugar, Heidegger introduz outros conceitos como a fissura ou rasgão [*Riss*], um vazio, o intervalo, a amplitude que surge justamente nessa discórdia primordial [*Urstreit*] de mundo e terra. E para explicar o aparecimento de um novo ente que em seu mostrar-se institui linguagem e ordem em um aberto que determina sentidos espácio-temporais, o que em terminologia heideggeriana significa “verdade”, Heidegger explicita que a obra de arte dispõe orientações

19 Dentre estes se destacando, *Einführung in die Metaphysik, Was ist Metaphysik?, Vom Wesen der Wahrheit, Die Grundbegriffe der Metaphysik, Vom Wesen des Grundes*.

20 Cf. HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 55.

desde o acontecer dessa clareira, onde a de-cisão reparte tempo e lugar, agora *quadrimensionalmente*, alotando as regiões de mundo, terra, deuses, homens.

(...) Toda decisão (...) se funda em algo não dominado, oculto, desconcertante: de outro modo jamais seria decisão. Mundo e terra são em si mesmos, cada um segundo a sua essência polêmicos e beligerantes. Só assim, participam do combate da clareira e ocultação.^[21]

Se o *Dasein* resolutamente decidido de SuZ era uma ruptura inaugurante de uma abertura para o lugar do tempo autêntico, o “aí” [*Da*], é na de-cisão que diferencia-se o povo histórico como tal no que singulariza-se um espaço de jogo do ser do *Dasein* comunal, abrindo a pólis, o polo onde se articulam^[22] diferimentos de identidade e diferença, mesmidade e alteridade, proximidade e distância, desde uma forma definida no poético da obra. Essa forma da verdade tem sua própria essência no ditado poético.

A essência da arte é o ditado poético. Mas a essência do ditado poético é instituição [Stiftung] da verdade. Compreendemos aqui o instituir num triplo sentido: instituir como doar [Schenken], instituir como fundar [Gründen] e instituir como iniciar [Anfangen].^[23]

Essa poesia essencial ou ditado poético [*Dichtung*] tem na linguagem [*Sprache*], palavra alemã que significa simultaneamente linguagem e discurso, uma ligação essencial. Esta, de sua parte, se essencializa desde a saga, o dizer de um povo, que por sua vez é o mito. Para Heidegger, que em outros textos detém-se sobre a questão específica da linguagem, o mito e a língua, cada povo tem os seus, e deles cuida, na re-memoração, na lembrança [*Andenken*], palavra carregada de sentido nos últimos escritos de Heidegger que conecta a lembrança com o próprio pensamento, *Andenken* e *Denken*.

O cuidado, que em SuZ é a essência do *Dasein*, passa agora à condição de possibilidade para a essência política do homem, na sua comunidade de homens que cuidam “deixar a obra ser uma obra” na tensão do mundo e da terra.

21 HEIDEGGER, M., *Der Ursprung des Kunstwerks*, §111.

22 Na palavra latina para arte, *ars*, o sentido mais arcaico é o de articulação, junta.

23 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 80.

O resguardar da obra não separa os homens singularizando-os com base nas suas vivências, antes os integra na pertença à verdade que acontece na obra e, deste modo, funda o ser-para-os-outros [Füreinandersein] e o ser-com-os-outros [Miteinandersein] como o estar-em-vigência histórico do ser-o-aí a partir da conexão com o não-estar-encoberto.^[24]

Essa idéia da salvaguarda da obra, apresentada em UkW, indica que a grande obra de arte e o que se organiza em torno dela necessita do resguardar [Bewahrung]. Esse resguardo e cuidado é explicitado como cuidado humano dos guardiões [Wächter] e dos custodiantes [Bewahrende]. Por isso, afirma que,

A isto: deixar a obra ser uma obra, chamamos o resguardar [Bewahrung] da obra. É só para o resguardar que a obra se dá, no seu ser-criada, como efectivamente real, o que significa agora: presente com carácter de obra. Assim como não pode haver uma obra sem ser criada (necessitando essencialmente daqueles que criam), também o criado ele mesmo não pode tornar-se algo que é sem aqueles que resguardam.^[25]

Sentenciando a seguir que, “A arte é a salvaguarda criadora da verdade na obra”, acrescentando, “para a salvaguarda é que a obra se dá no seu ser-criada como efectivamente real, a saber, agora presente no seu carácter-de-obra”, completa dizendo que a salvaguarda da obra funda o “*ser-com-e-para-os-outros como exposição histórica do Dasein*”^[26], i.e., o Volk. A noção de povo, Volk, palavra que simultaneamente diz povo e nação, é na tradição alemã estritamente conectada ao conceito de terra e essa ligação é repotencializada em Heidegger desde UkW. No sentido que lhe atribui Heidegger nesse texto, à terra, o solo originário [Heimat] de onde um povo emerge e se compreende enquanto povo, associa-se, por necessidade, a Geworfenheit do povo. Essa palavra, utilizada em SuZ para designar o lançamento projetivo existencial do Dasein, diz agora a projeção ek-sistencial de um povo histórico. No ano de 1933, no seu discurso de posse do cargo de reitor, *A auto afirmação da universidade alemã* [Die Selbstbehauptung der deutschen Universität], Heidegger apontara para a co-determinação do Dasein desde o Geist e o Volk. Nessa mesma época, no seminário do semestre de inverno de 1933-34, *Natureza, História e Estado:1933-1934* [Über Wesen und Begriff von

24 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 72.

25 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 70.

26 HEIDEGGER, M., *A Origem da Obra de Arte*, p. 56.

Natur, Geschichte und Staat]^[27], só recentemente reunido e publicado, explicitara-se ainda mais o pensamento político de Heidegger desta época e a suas preocupações em definir povo, decisão e identidade, sempre retornando a uma mais originária noção de autenticidade e de forma [*Gestalt*].

Do exposto, vimos que a ligação fundamental entre a grande obra de arte e seu lugar de origem, o pertencer vinculante entre a obra, o lugar, a época e o povo numa comunidade homem-ser, define um povo histórico, e daí suas identificações, leis, valores e tradições. Estas, assim, afirma ainda em *UkW*, são extraídas de um paradigma existencial coletivo tecido em torno do ente exemplar que é a grande obra de arte de um povo. No ensaio dessa conferência vemos que obra de arte é, circular e simultaneamente determinada e determinante dessa problemática, e que esse círculo é uma hermenêutica da ligação homem-ser que se dá, não numa progressão linear e previsível, mas num salto, salto para o ser. Diz ainda Heidegger em *UkW*, que a essência da obra de arte é o “pôr-se-em-obra da verdade do ente”, onde a instituição da verdade acontece pela e na obra de arte que caracteriza em seu aparecer uma de-cisão. A origem [*Ursprung*] da obra de arte é, assim, um salto antecipativo [*Vorsprung*] de uma de-cisão.

Vemos portanto, como Heidegger recusa a noção moderna de humanidade em geral, onde as diferenças essenciais entre as sociedades são encobertas numa imensa operação de construção de uma identidade comunal planetária^[28] supostamente neutra, sem forma e sem história próprias e sem um lugar definido de pertença. Para ele, um povo só alcança sua essência ao integrar-se em um certo mundo, em um determinado, podemos dizer, ‘de-cidido’ momento, numa relação de-finida com a sua terra, i.e., o lugar onde uma relação de identidade é lançada e apropriada, peculiar, circular e ocasionalmente.

27 “Über Wesen und Begriff von Natur, Geschichte und Staat”, foi publicado no *Heidegger-Jahrbuch* 4 (2010), pp. 53-88. Os cursos completos desse semestre de inverno de 1933/34, em Freiburg, incluem: *Dokumente aus der Rektoratszeit*, publicado no *Heidegger-Jahrbuch* 4 (2010); *Vom Wesen der Wahrheit* GA 36/37; Hegel, «Über den Staat» com E. Wolf, no GA 86; *Fichtes Wissenschaftslehre von 1794*; Leibniz, *Monadologie* no GA 84 (ainda sem publicação); *Hauptstücke aus Kants Kritik der reinen Vernunft* no GA 84 (também sem publicação); cf. *Martin Heidegger, Bibliographie chronologique 1909-1976* (C. Sommer – Archives Husserl, UMR 8547, CNRS / ENS), 1933-1934: *Dokumente aus der Rektoratszeit*, in *Heidegger-Jahrbuch* 4 (2010), pp. 13-52.

28 A planetarização, que hoje chamamos globalização como um desdobramento do problema do modo técnico de ser, por sua vez caracterizado como o ponto mais acabado de uma metafísica da presença, subjetivista, producionista, e dualista, dentre outros aspectos, foi tematizada por Heidegger nos anos 1950, desde a conferência *A questão da técnica*.

Nesse texto, Heidegger faz, assim, nesse mesmo movimento de retorno à origem da arte, que se identifica com a origem de um povo, seu lugar e sua história, uma importante quebra com a tradição da Estética moderna ao deslocar o foco do âmbito ativo de um sujeito supostamente gênio criador quanto do polo receptivo do sujeito fruidor de experiências privadas com a obra de arte. Na sua noção da comunidade dos cuidadores, não há mais a explicação da arte enquanto experiência estética pois o que chama “a grande obra de arte” antecederia esses desdobramentos.

A noção heideggeriana do início essencial [*Anfang*] aponta para a simultaneidade do manancial e do fluxo, onde o manancial está no, e apenas no, fluxo. Não sendo uma partida que ficou atrás numa linha de sucessões, o *Anfang* continuamente inicia o início. Da mesma forma, se o poeta é o visionário de orelhas afinadas que escuta primeiro o apelo do ser, é nos custodiantes que essa voz ecoa no aberto da obra, que assim se mantém aberto, e é nos custodiantes que o novo início que se manifesta pela e na origem da obra de arte, o novo ser, se mantém continuamente iniciando, essencializando toda forma do ente.

Essa noção de custodiantes implica ainda uma fundamental tarefa de uma rara vanguarda, os custodiantes no anônimo cuidado comum com as obras de arte que dão sentido ao nosso mundo. É de se observar como essa silenciosa tarefa da custódia criativa que se fala em *UkW* dilui-se na desorientação geral do público, tornado a massa amorfa da era da técnica. Essa desorientação ampla, mostra Heidegger, em tematizações posteriores, ser expressão de uma orientação apropriada, e talvez inevitável, de uma relação ao ser-técnico, que caracteriza mais um capítulo, talvez o epílogo, da *História do esquecimento do ser*.

Assim, tal como a relação do povo grego com o templo grego, obra anônima coletiva mostrada em *UkW* como o ente que faz aparecer a rocha, o céu e tudo o mais do mundo grego, são os cuidadores os que mantêm vivo o aberto do espaço ontológico e suas concreções óticas nas instituições cívicas, incluindo os invisíveis códigos das leis, as sólidas obras de arquitetura e os princípios urbanísticos que definem os espaços das cidades simultaneamente às formas de convivência por estes condicionadas.

Desta forma, vimos como a noção de *custódia criativa da obra de arte* implica o vínculo entre decisão e cuidado, arte e política. E que, pleno de finitude e imperfeição e, justamente por isso, de beleza, que diz Hölderlin, foi em Heráclito sintetizada como “o uno que em si mesmo se diferencia”, a essência da obra de arte é para Heidegger da ordem da verdade no acontecimento apropriador do ser [*Ereignis*]. Observamos ainda que, desde *UkW*, cuidado,

mundo, verdade e decisão articulam-se concentradamente na obra de arte e que a noção de cuidado [*die Sorge*] antes apresentada em SuZ, passa a ser em *A Origem da Obra de Arte* o cuidado com a pólis. Esse cuidado coletivo que percebe-se estar e operar desde o acontecimento da verdade instaurado pela obra de arte, vemos ainda em *A Origem da Obra de Arte* marcar as diferenciações essenciais singularizadoras de uma de-cisão [*Ent-scheidung*] na saga do dizer projetante em sua escuta do apelo silencioso do ser, reverberado em seus custodiantes criativos.

Referências bibliográficas

- HEIDEGGER, Martin, *Sein und Zeit*, Tübingen, Max Niemeyer Verlag, 2006.
- HEIDEGGER, Martin, *Ser e Tempo*, tradução de Márcia Sá C. Schuback. Petrópolis: Editora Vozes, 2005.
- HEIDEGGER, Martin, *Nature, History, State: 1933-1934*, tradução de Gregory Fried e Richard Polt. London, Bloomsbury, 2013.
- HEIDEGGER, Martin, Der Ursprung des Kunstwerks, In: *Holzwege (1935-1946)*, ed. de F.-W. v. Herrmann. Frankfurt, Klostermann, 1977.
- HEIDEGGER, Martin, A Origem da obra de arte, In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002.
- HEIDEGGER, Martin, *Einführung in die Metaphysik*, Frankfurt, Klostermann, 1980.
- HEIDEGGER, Martin, *Introdução à Metafísica*, tradução de Emmanuel Carneiro Leão. Rio de Janeiro: Edições Tempo Brasileiro Ltda., 1999.

INTENCIONALIDADE E CUIDADO NA
FENOMENOLOGIA DE MICHEL HENRY

UMA PEDAGOGIA AO SERVIÇO DA AFECTIVIDADE, NA FENOMENOLOGIA MATERIAL DE MICHEL HENRY

Cassiano Maria Reimão*

UNIVERSIDADE NOVA DE LISBOA

rcm@fcsh.unl.pt

“A vida é tributária da educação”

MICHEL HENRY, *La Barbarie*, Bernard Grasset, Paris, 1987, p. 206

A fenomenologia material henriana reveste-se de elevado interesse para a problemática educativa, uma vez que a educação não tem senão como único objectivo permitir a um Si entrar na posse de si mesmo, das suas potencialidades. Michel Henry propõe, neste sentido, uma pedagogia ao serviço da afectividade; contudo, uma fenomenologia radical da afectividade verifica que a vida não tem senão necessidade da vida. Daí a relação intrínseca entre a educação e a vida. “A vida é tributária da educação”.

A vida é um experimentar-se a si mesmo sem distância; a fenomenalidade em que consiste esta prova é a afectividade. A vida, fenomenologicamente acolhida e concebida, não é um processo objectivo e anónimo, mas a vinda a si de uma subjectividade efectiva e singular, integrando as possibilidades de ser que estão em jogo na educação. A vida não é um processo biológico impessoal, mas a própria subjectividade viva, a prova auto-afectiva de si nos seus diferentes poderes. Ao afirmar que o sujeito é tributário da educação, Michel Henry coloca a educação ao nível do fundamental, ao mesmo título que a própria fenomenologia material (“*A teoria pura da comunicação e assim a pedagogia, enquanto tal, é a filosofia primeira*”).

A educação, reconduzida ao essencial, à vida como afectividade, deve ser concebida, antes de tudo, sob a forma de *esforço* contra a resistência que cada um encontra em si mesmo no desenvolvimento dos seus poderes e na confrontação com o mundo. Esta educação da vida opõe-se à valorização do sentimento subjectivo espontâneo que apenas conduz a um individualismo. Ela privilegia, ao contrário, “uma cultura do

* Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa; Universidade Nova de Lisboa – Prof. Ap.

sentimento – não de tal ou tal sentimento: do prazer, do ódio, do sadismo, etc., mas do próprio sentimento como tal, um sentir-se a si mesmo do sentir-se a si mesmo”.

A radicalidade da fenomenologia material “não permite apenas uma descrição rigorosa da afectividade. Tendo em conta as referências clássicas da afectividade em ciências da educação (*funcionais, instrumentais* ou *terapêuticas*), torna-se possível a sua crítica. É, sem dúvida, o contributo mais considerável e mais visível da fenomenologia material para as ciências humanas e, em particular, para as ciências da educação: mostrar que os postulados de base das grandes correntes da educação se tornaram totalmente cegas nesta matéria”.

Educação, vida, afectividade, fenomenologia material

Henryan material phenomenology has a high relevance for the educational problematics, since the only goal of education is to allow to one Self to enter in the possession of oneself, of its potentialities. Michel Henry proposes, in this sense, a pedagogy in the service of affectivity; however, a radical phenomenology of affectivity acknowledges that life has no need but of life itself. From this emerges the intrinsic relation between education and life: “Life is in tribute of education”.

Life is experimenting oneself without distance; the phenomenality in which this proof consists is affectivity. Life, *phenomenologically* embraced and conceived, is not an objective and anonymous process but the coming to itself of an effective and singular subjectivity, integrating the possibilities of being that are at stake in education.

Life is not a biological impersonal process, but the living subjectivity itself, the self-affective proof of oneself in their different powers. In claiming that the subject is in tribute of education, Michel Henry places education at the level of the fundamental, in the same title as the material phenomenology: “The pure communicational theory and so the pedagogy is the first philosophy”.

Education, brought back to the essential, to life as affectivity, must be conceived before all, as effort against the resistance that each one finds in itself to the development of its powers and the confrontation with the world. In this sense, material phenomenology shows that the basic postulates of the major educational currents have become totally blind to the presence of affectivity.

Education, life, affectivity, material phenomenology.

Introdução

Michel Henry^[1] (MH), ao reflectir sobre a educação, estabelece um questionamento humano radical, numa conjuntura social em que há “muitas mãos sujas com iniquidade, com a exploração dos fracos e com as conjuras de interesses”, reconhecendo que o mundo moderno é uma vitrina do processo de exclusão da vida, uma prova da expulsão do Si vivo para fora do agir humano (Cf. CMV, pp. 340-341).

Tendo, também, presentes os holocaustos e os atentados contra a vida e a humanidade, praticados como se o homem fosse supérfluo, pergunta MH: “Mas o mundo pode ainda ser salvo por alguns?” (B, p. 247).

Numa altura em que “a cultura foi lançada na clandestinidade” (B, p. 241), MH reconhece à *educação*, na sua relação com a *vida*, um estatuto essencial: “A vida é tributária da educação”. A fenomenologia material henriana reveste-se, por isso, de elevado interesse para a problemática educativa, até porque a educação não tem senão como único objectivo permitir a um Si entrar na posse de si mesmo, das suas potencialidades. MH propõe, neste sentido, uma pedagogia ao serviço da afectividade; contudo, uma fenomenologia radical da afectividade verifica que a vida não tem senão necessidade da vida. Daí a relação intrínseca entre a educação e a vida.

I – Contextualização da questão da educação, a partir do arquétipo da passibilidade, no pensamento de MH

MH afirma a irreduzível dimensão de *imanência*, a original relação afectiva a si que caracteriza a vida. Numa abertura ao princípio de todo o saber possível, MH não perde de vista a prioridade metodológica das condições de exercício do pensar, reconhecendo que, para o pensamento científico, a vida é um processo objectivo, situado no universo dos corpos. Daí que a filosofia tenha como função própria referir as condições de possibilidade da argumentação cognitiva na interioridade original do aparecer, donde recebem a sua efectividade;

1 Michel Henry – nasceu em Haiphong (Vietname), em 1922. Por volta dos sete anos, foi para França, onde fez a sua formação. Doutorou-se na Universidade de Lille. Entre 1960 e 1987 foi professor titular de Filosofia na Universidade Paul Valéry, em Montpellier. Foi, também, professor convidado da École Normale Supérieure e da Sorbonne, em Paris, da Universidade Católica de Lovaina, da Universidade de Washington (Seattle) e da Universidade de Tóquio. Morreu em Albi (França), em 2002.

por isso, mergulhar na experiência original e irredutível da vida, acolhê-la no “experienciar-se a si mesmo” é o seu caminho.

A fenomenologia é uma “filosofia transcendental” que reconhece o “sentir-se” e o “saber-se” como primordiais, excluindo que o pensante possa interpretar-se a si mesmo como um objecto particular.

Não há outra medida do ser senão a relação a si que é o viver, entendido como o acto de auto-afecção no qual a existência se dá em si mesma a si. O sujeito consciente interpreta-se a si próprio como o caso particular que é ele mesmo entre todos os objectos conhecidos.

MH presta atenção ao acto original do pensar, vendo uma convergência do ser e da consciência na manifestação do *logos*. Mergulha na *transparência a si* que é a vida, na auto-afecção que consiste em pôr-se a si mesmo à prova. Trata-se de muito mais do que ter simplesmente a experiência de si. A transparência a si, na interioridade, é um acto que pode e deve tornar-se sempre mais intenso, mais alto e mais verdadeiro.

Na descoberta do ser como verdade original, o que importa é o surgimento da vida que gera os viventes; na verdade, “A vida é sem porquê. E isto porque ela não tolera em si nenhum fora de si ao qual deveria manifestar-se” (E, p. 246). E pergunta MH: “Mas porque é que tu vives? Para viver, dizes tu, e no entanto não sabes porque é que vives” (E, p. 247). Porque a vida vive do seu próprio fundo e brota do seu próprio ser – tal é a razão pela qual ela vive sem outra razão senão viver por si mesma. A vida é tão desejável que se deseja por si mesma. O próprio ser é vida enquanto ele é e se percebe a si mesmo, enquanto tem, na sua própria auto-afecção, a sua essência.

MH retira também a noção de *affectio* da filosofia medieval de Mestre Eckhart e a noção de *imanência* (sobre a carne) de Maine de Biran, para criar a *Fenomenologia Material* ou *Fenomenologia da Vida*. Segundo Henry, o pensamento ocidental distanciou-se da vida. Há, por isso, que voltar ao questionamento da vida, vida que é *affectus*, que é um Si dado a si mesmo na própria vida. A vida prova-se na vida. Assim, a felicidade é auto-fruição da vida. Mas a vida é *passibilidade*, porque a vida é dádiva, vem sem esforço e sem solicitação. Neste sentido, a vida é sofrimento também, por isso é *pathos*^[2]. A vida “traz em si este princípio último de inteligibilidade e de justificação. É porque ela se revela ela mesma de tal forma que nesta revelação patética imanente de si é ela também que é revelada” (E, p. 247). Daí que a felicidade não seja, para MH, a

2 “Ser sujeito significa ‘sofrer’, significa ‘ser’” (EM-II, p. 595).

manutenção do ser ou do bem-estar, mas a recepção, na imanência, do dom da vida, absoluta e infinita.

A proposta da fenomenologia da Vida de compreender o ser humano com base em outros parâmetros diferentes do do *logos* grego que se prende à exterioridade (seguido por Galileu e Descartes), passa pela aceitação do *pathos* como definidor da condição humana. Torna-se, por isso, urgente um resgate do contacto com a vida, operando a integração do sofrer e do fruir da vida no *pathos* humano. Esse é o papel da educação.

II – A visão henryana da educação, no âmbito da fenomenologia material: a afectividade no centro do processo educativo

A vida, fenomenologicamente acolhida e concebida, não é um processo objetivo e anónimo, mas a vinda a si de uma subjectividade efectiva e singular, integrando as possibilidades de ser que estão em jogo na educação. A vida não é um processo biológico impessoal, mas a própria subjectividade viva, a prova auto-afectiva de si nos seus diferentes poderes. Ao afirmar que o sujeito é tributário da educação, MH coloca a educação ao nível do fundamental, ao mesmo título que a própria fenomenologia material (“*A teoria pura da comunicação e assim a pedagogia, enquanto tal, é a filosofia primeira*” – B, p. 219).

De acordo com Jean-Michel Longneaux³, cujo trabalho acompanhamos, na presente análise, há três pontos principais a considerar nesta problemática:

1. A fenomenologia material dá um contributo decisivo aos especialistas da educação.
2. O lugar do processo educativo na fenomenologia material; há que saber em que medida a vida subjectiva originária pode depender da qualidade e dos conteúdos da educação.
3. Consequências pedagógicas práticas resultantes do pensamento henriano.

3 LONGNEAUX, Jean-Michel, em Michel Henry. *Pensée de la vie et culture contemporaine – Colloque international de Montpellier* (3-5 de Dezembro de 2003), Beauchesne, Paris, 2006, [La vie tributaire de l'éducation](#) (pp. 131-145).

1. A fenomenologia material e a educação

Jean-Michel Longneaux segue, na sua reflexão, Catherine Meyor^[4]. Observa Longneaux, em primeiro lugar, que a afectividade é uma temática que assume cada vez mais importância no campo da educação; por outro lado, qualquer que seja a corrente educativa, nota-se que ninguém se interrogava, face à problemática da educação, sobre a afectividade em si mesma; reconhece que há interesse por ela apenas enquanto problema a resolver. Catherine Meyor distingue três formas de considerar a afectividade no campo educativo: a 1ª é *funcional*; a 2ª *instrumental*; e a última *terapêutica*^[5].

No primeiro caso, considera-se a afectividade à maneira de um comportamento objectivo, mensurável e quantificável; o behaviorismo falará dela como um “segmento comportamental adaptado”. Na perspectiva instrumental, a afectividade é pensada exclusivamente ao serviço das aprendizagens; nesta visão, que é também a do cognitivismo, a afectividade não oferece, em si mesma, nenhum interesse. Na perspectiva terapêutica, a afectividade será apenas um problema a resolver em determinadas situações de comportamentos perturbados. Estas visões não cuidam da afectividade em si mesma, mas utilizam-na em vista de objectivos, considerando-a apenas como meio ou como sintoma. É por isso que Catherine Meyor se volta para a fenomenologia, em particular a de MH, vendo nela uma disciplina que, fora de objectivos pré-definidos, se interessa pela afectividade em si mesma, colocando-a na vida mesma do sujeito^[6].

O génio de MH soube reconduzir-nos a uma experiência originária a que chama, nos primeiros escritos “o sentimento de existir” ou a “auto-afecção”^[7]. Esta é, com efeito, uma manifestação imediata e imanente que não depende das nossas faculdades ou de uma qualquer mediação, residindo numa indefectível ligação a si como fruição (*jouissance*) e sofrimento (*souffrance*). Esta vida auto-afectiva, recusando toda e qualquer “ex-posição”, não é uma vida anónima em nós, mas a vida que não cessamos de ser enquanto somos a prova dela, que nos coloca como sujeitos, como ipseidade inalienável. É por isso que nós experimentamos sempre que a nossa existência se ilumina, e com ela o mundo em

4 Doutora em Ciências da Educação da Universidade Laval, autora da obra *L' affectivité en éducation. Pour une pensée de la sensibilité*, De Boeck, Bruxelas, 2002, a única pessoa que, até então, se tinha debruçado sobre este tema em MH.

5 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 132.

6 Cf. Idem, op. cit., p. 133.

7 Cf. Idem, op. cit., p. 134.

que nos é dado viver, pois é somente através de um processo que suspende toda a objectividade que se desvela a afectividade. “Esta, uma vez liberada, manifesta-se tal qual é, como aquilo que nos é de mais essencial na vida, porque ela é a própria vida que não cessamos de ser”^[8].

A radicalidade da fenomenologia material “não permite apenas uma descrição rigorosa da afectividade. Tendo em conta as referências clássicas da afectividade em ciências da educação (*funcionais, instrumentais* ou *terapêuticas*), torna-se possível a sua crítica. É, sem dúvida, o contributo mais considerável e mais visível da fenomenologia material para as ciências humanas e, em particular, para as ciências da educação: mostrar que os postulados de base das grandes correntes da educação se tornaram totalmente cegas nesta matéria”^[9].

A aproximação *funcional* é a do behaviorismo (Pavlov, Skinner) que pratica em Psicologia aquilo a que MH chamou “redução galilaica”: sob a capa de cientificidade, põe deliberadamente a vida subjectiva entre parêntesis para não reter como realidade senão representações abstractas e objectivas. O behaviorismo concebe o ser humano como um conjunto de comportamentos objectivamente mensuráveis. O seu método passa por pôr entre parêntesis a vida interior, a subjectividade e, portanto, a vida afectiva^[10]. Não sendo o homem senão aquilo que dele se observa, os seus comportamentos explicam-se exclusivamente através da acção do meio. A fórmula “estímulo-resposta” resume esta visão. Embora o behaviorismo, não negando os estados de consciência, os sentimentos e, de uma forma geral, a vida interior, faz deles subprodutos do biológico, caindo sob a alçada da neurobiologia e da fisiologia. Neste contexto, a afectividade é apenas tida em conta como conteúdo reificado e mensurável, manipulável pelo condicionamento; a afectividade (tomada como interesse, disposição, sentimento) não é senão um comportamento objectivado, resultante de uma aprendizagem. O ensino visa, então, reunir as condições ambientais que tornem possível a aprendizagem.

Relativamente ao behaviorismo, o cognitivismo apresenta um certo progresso, uma vez que dá lugar a uma vida interior. Contudo, esta vida interior é identificada com o desenvolvimento objectivado de pensamentos, de representações e de cognições. O cognitivismo tem em vista descrever os mecanismos implicados nestas operações (uma série de causas e de efeitos), fazendo

8 LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 134.

9 Idem, op. cit., pp. 134-135.

10 “A negação radical, ontológica, da subjectividade teve origem no começo do século XX com a chegada do behaviorismo” (B, p. 229).

intervir diversas contribuições, como as neurociências, a filosofia, a psicologia, a linguística^[11]. Quer se trate da percepção, da atenção, da memorização, compreender-se-á o processo estudado colocando-o unicamente num plano objectivável, decompondo-o em etapas sobre as quais se pode agir para obter o resultado visado.

Na perspectiva funcional behaviorista, as aprendizagens reduzir-se-ão a um conjunto de operações mentais a executar, com vista ao desenvolvimento de novas competências^[12]. O aluno obterá conhecimentos e estratégias pertinentes tendo em vista os objectivos visados, fundamentalmente de índole cognitiva. A afectividade, se não é excluída, não é mais que uma informação que há que gerir, um dado objectivado^[13]. MH mostrou, de modo definitivo, que a fenomenalidade da afectividade, em toda a sua realidade, é *refractária à objectividade*: um sentimento não pode ser reduzido a uma informação, não se mostra, experimenta-se; não se decompõe em várias partes ou etapas: é uno e indivisível. Em relação ao behaviorismo, o cognitivismo é, talvez, o produto mais conseguido da “redução galilaica aplicada ao homem”^[14]. Quando, com as melhores intenções do mundo, a educação se submete a processos objectivados, não tendo outro critério de avaliação senão referências e realizações objectivas, em conformidade com as exigências de uma sociedade cada vez mais economicista e tecnocrata, torna-se num lento processo de desumanização^[15].

A psicanálise é outra corrente que marca as Ciências da Educação. Segundo Longneaux, esta referência, que pode tomar a forma de psicopedagogia ou de uma psicoterapia, aborda questões como as dificuldades escolares, as perturbações de comportamento, a relação professor-aluno, a relação com a disciplina e a autoridade. A afectividade é tomada aqui como uma pulsão. A psicanálise pretende apreendê-la no seu dinamismo próprio, como força. Todavia, reparando bem, o discurso psicanalítico de que a educação se reapropria não a considera em si mesma, mas como um problema a resolver. Neste contexto teórico, a visão terapêutica é concebida como algo que visa submeter uma afectividade anónima a um processo de elucidação no campo da consciência. A afectividade é minimizada e ignorada na sua natureza. Refere Longneaux que Catherine Meyor inscreve, também, na abordagem

11 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., pp. 135-136.

12 Cf. Idem, op. cit., p. 136.

13 Cf. Idem, op. cit., p. 136.

14 LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 136.

15 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., pp. 136-137.

terapêutica, a psicologia existencial ou humanista, segundo a qual a reflexão pedagógica coloca o acento no projecto pessoal, na vontade, na autonomia, na criatividade, na vida autêntica, na realização de si; naquilo a que MH chama, em *C'est moi la vérité* (CMV), o “cuidado de si”. Pedagogicamente, valoriza-se a não-directividade, a experiência e a auto-avaliação. Neste contexto, a afectividade é considerada como sintoma de uma inadequação a si, de um desvio entre aquilo que o aluno quer ser e aquilo que realmente é. Esta corrente desconhece, como as outras, a importância e a especificidade da afectividade, fazendo passar para a educação aquilo que, na verdade, não é senão um processo de alienação: “a procura sem fim de um ser verdadeiro que a teoria apresenta como estando separado do sujeito”^[16].

Estas quatro correntes que C. Meyor refere ignoram, portanto, o essencial. Deixando de lado uma análise rigorosa da afectividade não conseguem explicar os seus próprios resultados.

2. A educação como tarefa transcendental

MH apresenta as propriedades que determinam a essência da educação no capítulo de *La barbarie* dedicado à Universidade^[17]. Merecem ser sublinhados quatro pontos.

1. Em primeiro lugar, a educação não tem senão um único fim: permitir a um Si entrar na posse de si mesmo, das suas potencialidades^[18]. Trata-se de desenvolver os poderes de um Si. Mas, ao desenvolvê-los, é a humanidade que nele se desenvolve. A ipseidade do Si é aquilo que define a sua humanidade. A educação visa “permitir a cada um desenvolver o conjunto dos seus dons e capacidades de modo a realizar a sua individualidade própria, isto é, a essência da humanidade em si” (B, p. 213).
2. Depois, como é que a educação realiza o seu objectivo? Através da repetição. A transmissão de um saber, seja qual for a sua natureza, consiste, com efeito, “no acto pelo qual cada evidência constitutiva deste saber, dos seus princípios, dos seus axiomas, das suas inferências e das suas consequências, se encontra repetida, reatualizada através daquele que, fazendo dela a sua própria evidência, compreende este saber e deste modo o adquire” (B, p. 217). Através dessa repetição,

16 LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 138.

17 Capítulo sete – La destruction de l'université – pp. 201-239.

18 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 139.

o Si faz-se contemporâneo da verdade: “A repetição em que consiste toda a transmissão e toda a aquisição possível de um saber, seja ele qual for, corporal, sensível, cognitivo, axiológico ou afectivo, toda a repetição teórica, ou mais geralmente, afectiva, designamo-la por contemporaneidade. Aquele que entra em relação com uma verdade qualquer (...) torna-se contemporâneo dela (...), torna-se ele próprio esta verdade, ou o que a torna possível” (B, p. 218).

Mas não é tudo: a transmissão de um saber conduz aquele que o recebe a desvelar em si os poderes pelos quais este saber foi elaborado pelo seu inventor. Torna-se, assim, contemporâneo, não apenas da verdade, mas do seu autor, para formar com ele uma comunidade (no *pathos*). Por isso, a educação não deve contentar-se em transmitir saberes feitos. Educar é permitir àquele que é educado refazer o caminho, reabrir em si os poderes pelos quais um saber foi adquirido. Deparamos, aqui, com o mistério do encontro. Por que é que se é interpelado por tal pessoa? MH fala deste fenómeno em *L’amour les yeux fermés*: “Não é por acaso que os seres se encontram. Não é o trajecto que fazem no espaço que os faz encontrar, mas sobretudo aquilo que realizaram eles mesmos e é por isso que o seu encontro pode ter lugar algures que não sobre a terra, no fundo do espírito que conhece” (YF, p. 182).

O educador deve ser, sem dúvida, alguém que realizou um trajecto próprio, talvez vários, mas sobretudo alguém que adquiriu a capacidade de permitir encontrar os outros onde eles estão, favorecendo o próprio encontro¹⁹.

3. Em terceiro lugar, “através do jogo da repetição, a educação obedece à grande lei da vida que consiste no crescimento de si através da conversão do sofrimento em fruição”²⁰. Entrar na posse de si, é fazer a prova de si sob a forma do que resiste a si. Em vez de fugir do sofrimento, a educação é o caminho privilegiado que permite ao Si reapropriar-se do que lhe resiste, realizando aquilo que MH designa por fruição (*jouissance*). A educação é, assim, o lugar privilegiado em que cada Si pode, através das aprendizagens, realizar a lei da “inversão do sofrimento em fruição” (B, p. 206), como único processo de realizar a felicidade possível.

Derivam daqui duas consequências importantes: em primeiro lugar, a educação baseia-se naquilo que se dá como promessa: que o sofrimento se converta em fruição. Mas como tornar credível, hoje, esta promessa, numa cultura de facilitismo? Em segundo lugar, não se pode confundir a educação da vida como afectividade com programas em que o educando deve deixar livre curso à sua imaginação.

A educação, reconduzida ao essencial, à vida como afectividade, deve ser concebida, antes de tudo, sob a forma de *esforço* contra a resistência que cada um encontra em si mesmo no desenvolvimento dos seus poderes e na confrontação

19 Cf. Idem, op. cit., p. 140.

20 LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 140.

com o mundo^[21]. Esta educação da vida opõe-se à valorização do sentimento subjectivo espontâneo que apenas conduz a um individualismo. Ela privilegia, ao contrário, “uma cultura do sentimento – não de tal ou tal sentimento: do prazer, do ódio, do sadismo, etc., mas do próprio sentimento como tal, um sentir-se a si mesmo do sentir-se a si mesmo” (B, p. 205).

4. Que saberes deve a educação transmitir? MH refere três áreas: a arte, a ética e a religião. Estas não constituem disciplinas específicas que se distinguiriam de outras que ficariam em segundo plano. Visam, antes, o que é essencial a todo o saber, atravessando todos os saberes, fazendo deles saberes da vida, portanto profundamente humanos. É este “essencial” que a nossa época perde de vista^[22]. A arte é a cultura da sensibilidade. Este cuidado deve desenvolver-se em cada disciplina, em cada comportamento: desenvolver o amor pelo belo em cada saber. Mas a sensibilidade não se esgota na cultura do belo. A própria evidência racional é uma experiência afectiva. A ética, em *La Barbarie*, não tem o sentido de discernimento dos valores que devem governar a acção, nem o sentido de *C’est moi la vérité* de recondução do mundo à vida, mas designa a *exigência de perfeição em todas as coisas*, de acordo com o movimento da vida que quer crescer em si^[23]. A religião é entendida não como um jogo de crenças particulares, mas como o assumir da nossa condição^[24]. No desenvolvimento dos nossos poderes, trata-se de preservar a verdade ontológica que nos define no nosso ser: que não somos o fundamento do nosso próprio ser.

Educar consiste, assim, em pôr em movimento os poderes do outro pelos quais os saberes podem ser reproduzidos, reconduzindo cada um a si mesmo, à força que cada um possui que é a da Vida em cada um.

21 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 141.

22 Afirma Joseph Pearce, a este propósito, em “Chesterton and the meaning of Education”: “A tragédia da educação moderna, percebida com elevado brilhantismo por Chesterton, é que nos deixou perigosamente ignorantes de quem somos, onde estamos, de onde viemos e para onde vamos. Estamos perdidos e alegremente ignorantes de que caminhamos para o abismo. Este é o preço que estamos condenados a pagar pela nossa fé cega em nada em particular.” Cf. <http://www.theimaginativeconservative.org/2014/02/chesterton-and-the-meaning-of-education.html>

23 Neste sentido, a ética é, por si mesma, coextensiva à cultura, uma vez que todo o acto vivo, incluindo o teórico, é um acto prático (B, p. 220).

24 Cf. LONGNEAUX, J.-M., op. cit., p. 142.

3. Uma pedagogia ao serviço da afectividade. Mas de que afectividade?

A vida é um experimentar-se a si mesmo sem distância; a fenomenalidade em que consiste esta prova é a afectividade (Cf. B, p. 32).

O projecto da existência humana institui-se como projecto de abertura e de compromisso em relação aos outros^[25] e ao mundo; neste projecto, a afectividade, constituindo uma referência originária ao ser, identifica a capacidade radical da própria existência: a capacidade de ser afectada. A tendencialidade é uma característica dos seres finitos que procuram a sua própria plenitude; esta dinâmica tendencial, no caso do homem, coincide com o seu processo de auto-realização. Tal processo, contudo, não pode ser levado a cabo solitariamente; o culminar, em plenitude, das próprias possibilidades está sempre mediado pela intersubjectividade, pela alteridade. Por isso, a dinâmica afectiva, como processo de realização da própria plenitude, é uma dinâmica intersubjectiva e, consequentemente, em última instância, o princípio fundamental de tal dinamismo deve ser considerado no plano interpessoal.

É na subjectividade constituinte que se alicerça a filosofia da Vida, enquanto auto-afecção; afecção não pelo mundo, mas por si mesmo, onde toda a percepção, toda a imaginação e todo o pensamento é uma hetero-afecção: “é uma afecção por uma alteridade, por esse meio de alteridade onde quem quer que seja pode mostrar-se a mim, dar-se a mim originariamente como um outro. Mas, se toda a coisa se desse a mim como originariamente outra, não haveria o Eu ao qual ela se dá. Para que haja um Eu é preciso (...) dizer que o Eu é algo que é afectado por si sem distância, logo sem se poder afastar, sem se poder afastar de si”^[26]. Por isso se entende que, segundo MH, as qualidades sensíveis tenham realidade, não nas coisas, mas na vida.

O coração da vida é a *afectividade*^[27]. É nela e a partir dela que se desdobram originariamente a subjectividade e o mundo tal como nos é dado vivê-lo realmente, não como um objecto, mas como um mundo vivo, um mundo dado à prova afectiva de si^[28]. A afectividade é, assim, participação na vida do mundo através do próprio movimento da transcendência intersubjectiva. “(...)

25 “Não há outro para mim se não tiver dele uma experiência” (Ph. M, p. 137). “(...) toda a experiência de outrem (...) realiza-se em nós sob a forma de afecto” (Ph. M, p. 155).

26 Henry, M., (AD, p. 151).

27 “A afectividade é a essência da ipseidade” (EM-II, p. 581).

28 “A essência da subjectividade é a afectividade” (EM-II, p. 595).

toda a experiência de outrem (...) realiza-se em nós sob a forma de afecto” (Ph. M, p. 155), sabendo-se que “Não há outro para mim se não tiver dele uma experiência” (Ph. M, p. 137).

A *afectividade transcendental* é o modo original de revelação em virtude do qual a vida se revela a si mesma e se torna possível tal como é^[29]. A vida é por essência afectiva. O *pathos*, enquanto afectividade originária, é o modo de fenomenologização segundo o qual se fenomenologiza a vida na sua auto-revelação originária, a matéria fenomenológica com que esta auto-doação é feita, a sua carne: uma *afectividade transcendental pura*, na qual todo o experienciar-se a si mesmo tem a sua efectuação fenomenológica concreta^[30].

A afectividade é, assim, participação na vida do mundo através do próprio movimento da transcendência intersubjectiva. Por isso, uma reflexão em torno da afectividade não pode partir senão da experiência, da experiência do existir (no sentido activo), tendo de ser elucidada no encontro com os outros, no mundo. Daí que a singularidade da experiência afectiva vivida seja indizível, uma vez que o ser, nela envolvido, é originariamente mistério.

O *corpo próprio* é o ponto de vista central a partir do qual se organizam todas as modalidades existenciais; entre estas, a percepção do mundo, enquanto expressão relacional do homem, é a intenção mais originária; sobre ela se constituem o imaginário, o juízo, o desejo e o querer do homem. A percepção é doadora de sentido; abre a diferença do sentido: perceber é desdobrar os perfis do objecto que se mostra. A percepção manifesta o entrelaçar do *corpo próprio* com o mundo, constituindo, no encontro com os outros essentes, o lugar mundano de uma coexistência significativa. Por isso, a afectividade é sempre uma relacionalidade afectiva situada na percepção, sendo movimentada por ela. E, porque o mundo é sempre, para o homem, um mundo percebido, a afectividade é constitutiva da consciência intencional.

Refere Jean-Michel Longneaux que, segundo Catherine Meyor, os grandes princípios a ter presentes, numa pedagogia ao serviço da afectividade são os seguintes:

1. Primeiramente, a afectividade é o coração da vida. É nela e a partir dela que se desdobram originariamente a subjectividade e o mundo tal como nos é dado vivê-lo realmente, não como um objecto, mas como um mundo vivo, um mundo dado à prova afectiva de si. Educar é aprender a habitar este mundo.

29 “(...) a afectividade abre-nos ao mundo e coloca-nos face ao nada (*néant*)” (EM-II, p. 737).

30 “(...) a Afectividade funda a sensibilidade.” (E, p. 253).

2. Em segundo lugar, a afectividade dá-se também como força motriz, como esforço ou desejo, até como necessidade. Mas, propriamente, não há desejos ou necessidades; há, sim, sujeitos que desejam e que experimentam necessidades. A educação, em vez da transmissão de saberes teóricos a um recipiente vazio, deve cultivar o dinamismo da afectividade.
3. Além disso, a afectividade não deve ser um problema a resolver: deve ser desenvolvida e educada para si mesma.
4. Em quarto lugar, há que ter em conta que o conteúdo, a linguagem e a abordagem educativa da afectividade são a própria afectividade: a educação da afectividade consiste em despertar a do educando por intermédio da do educador.

Catherine Meyor, segundo o texto de Jean-Michel Longneaux em análise, não apresenta uma cartilha de aplicação destes princípios, dizendo ser impossível encontrar uma estratégia precisa a partir da fenomenologia material^[31], avançando, embora, com algumas propostas, ao reconhecer que o lugar onde a afectividade pode ser desenvolvida é o da estética: a arte e a poesia são fundamentais para a expressão da vida afectiva. Depois, afirma que o importante é que o educador estabeleça uma relação estetizada, que se exprima segundo o modo do testemunho. Só o exemplo do seu vivido fará autoridade. O objectivo é reconduzir cada um ao seu próprio vivido. Contudo, porque se trata de despertar a subjectividade do outro e porque esta não é objectivável, a educação da afectividade não pode ser programável. Trata-se, para o educador, de aproveitar as circunstâncias da vida para tocar a vida no outro.

Algumas conclusões prospectivas, a partir da visão henryana da educação

1. O ser a educar tem a capacidade, o direito e o dever de se fixar *pessoalmente* o sentido e os fins da sua existência, tornando-se, assim, autor da história da sua própria vida, cujo projecto desenvolverá com a ajuda e o testemunho do educador.
2. O pensamento pedagógico e a acção educativa não têm nem finalidade, nem sentido se não estiverem fundados e não forem conduzidos pelo sentido da *vida*.
3. A ideia de uma compreensão da *vida do homem, como pathos*, é o ponto de Arquimedes da pedagogia e das boas práticas educativas, bem como o centro de referência para orientação da educação quanto ao seu sentido e às suas finalidades;

31 A fenomenologia material não pode impor um sistema educativo, mas aponta um caminho para o seu esclarecimento, associando, em torno da *vida*, como *pathos*, o saber, a relação e a acção.

não se podem reduzir os conceitos de formação e de educação, fazendo deles um simples apoio ao desenvolvimento, reduzindo-os a objectivos de pura sociologização, isto é, de integração social do homem, uma vez que o homem não é somente um ser de natureza, nem somente um ser puramente social, nem uma amálgama destes dois elementos; é, antes de tudo, *um ser responsável pelo desenvolvimento do seu ser*.

4. A educação é um processo de identificação interiorizante a realizar pelo educando, numa busca contínua de auto-estima pessoal, afirmada a partir da dialéctica estabelecida entre o seu eu actual e o seu eu ideal; por isso, a relação pedagógica é uma relação contextualizada, necessariamente polivalente e pluridimensional, devendo orientar-se para o domínio da afectividade do educando.
5. Uma educação centrada em valores que tenham como base o *homem*, enquanto *pessoa*, fundar-se-á em relações, orientar-se-á pelo futuro da esperança e será alicerçada no sentido do serviço aos outros e nos princípios de uma sólida cooperação, desenvolvendo a faculdade de “ser outro, de viver através dos outros” (M. Vargas Lhosa, *Expresso*, Atual, 21 de Julho de 2014, p. 14). A questão fulcral da cultura europeia, colocada por Nietzsche na categoria da vontade do poder, deve centrar-se na *questão da vida do homem* que somos obrigados a privilegiar, reconhecendo que a existência é muito pequena face aos desejos com que nos confrontamos no mundo real. Numa época em que, na sequência do “desencantamento” da sociedade, os Estados vêm assumindo o monopólio da definição absolutizante da formação dos cidadãos, em democracia, anulando o real “espaço público”, qualquer projecto educativo só terá sentido no total respeito da pessoa e da sua liberdade, autonomia e independência; é por isso que a problemática dos valores (que deixámos cair) é, hoje, urgente e fundamental; há, na verdade, que viabilizar as possibilidades de um “espaço público” comum, onde a educação, enraizada no passado, situada no presente e atenta ao futuro, decorra num movimento pedagógico (sério, rigoroso e exigente) de procura e de construção do saber a partir da vida e em contacto com a vida.
6. A educação deve ser orientada para os valores de uso (que Adam Smith contrapõe aos valores de troca), reconhecendo “a inversão da teleologia vital que se produziu nos finais do séc. XVIII e no séc. XIX, quando a produção de bens de consumo que caracteriza toda a sociedade deixou de ser dirigida por estes e para estes, para os ‘valores de uso’, para visar doravante a obtenção e o acréscimo do valor de troca, isto é, do dinheiro” (B, pp. 86-87).
7. A vida, na sua auto-afecção, é convergência dialéctica de acção e de passividade, de imanência e de transcendência. Enquanto condição de possibilidade dos viventes, a vida gera, de modo incessante, os próprios viventes. Para que a vida tenha sentido, a educação (de que ela é tributária) terá de equilibrar a conjugação dos verbos valer, amar e servir, para não ser uma *fraude* (Cf. B, p. 36): “Vales se amas,

amas se serves, serves se vales”. Na linha da esperança, como sugere Miguel Torga: “O que é bonito neste mundo, e anima, é ver que na vindima de cada sonho fica a cepa a sonhar outra aventura...” (Miguel Torga, *Cântico do Homem*, Confiança, em *Poesia Completa*, volume I, Publicações Dom Quixote, Lisboa, 2007, p. 409).

Siglas utilizadas em relação às Obras de Michel Henry citadas

AD	<i>Auto-donation. Entretiens et conférences,</i> Édition Prétontaine, Paris/Montpellier, 2002
B	<i>La Barbarie</i> , Bernard Grasset, Paris, 1987
CMV, C'est moi la vérité	<i>Pour une philosophie du christianisme,</i> Éditions du Seuil, Paris, 1996
E	<i>Encarnação Uma Filosofia da Carne</i> , Círculo de Leitores, Lisboa, 2001
EM-II	<i>L'Essence da la manifestation</i> , Tome II, PUF, Paris, 1963
Ph. M	<i>Phénoménologie Matérielle</i> , PUF, Paris, 1990
YF	<i>L'Amour les yeux fermés</i> , Gallimard, Paris, 1976

A ESSÊNCIA DA MANIFESTAÇÃO COMO UMA PRAXIS PARADOXAL: CUIDADO DO MUNDO, CUIDADO DA VIDA

Ana Paula Rosendo*

UNIVERSIDADE CATÓLICA PORTUGUESA

ana.p.rosendo@sapo.pt

A nossa reflexão assenta na obra *C'est Moi la Verité: Pour une philosophie du christianisme*^[1] de Michel Henry, partindo do pressuposto de que o Ego é essencialmente um Eu Posso e de que a essência da sua manifestação se traduz num poder, isto é, numa *praxis*. O agir é sempre de natureza fenomenológica e o fazer é uma exigência da realidade porque é por sua via que se trazem as coisas ao Mundo, porque é no fazer que a Verdade habita. O local que é próprio da ação “é o seu esforço, a sua pena, o seu sofrimento, porque o sofrer-se é aquilo que origina o gozo do sofrer-se de si mesmo que é a auto-afeção originária”^[2]. A finalidade da ação humana é a da Salvação, similar a um segundo nascimento, a nossa abertura ao Mundo, uma progressiva conquista de si pela obra de Misericórdia, que mais não é do que um cuidar do Outro, revelando-nos simultaneamente a nós mesmos e a Deus.

Todavia, a manifestação da ação como cuidado encerra um problema complexo: a *duplicidade do seu aparecer*. Por um lado, uma ação no Mundo é objetiva e visível; por outro lado é invisível, porque é a manifestação da vida em si mesma. Assim, a ação é ao mesmo tempo aquilo que há de mais objetivo, a par daquilo que há de mais imamente e subjetivo. Como conciliar este paradoxo? Este é o tema que pretendemos problematizar, tentando clarificar as duas derivas da Ética do Cuidado que dela podem dimanar. Consideramos que há um cuidar puramente mundano e farisaico, obediente à lei externa do Mundo, um exibicionismo; uma manifestação de exercício de poder por parte de um político, de um médico ou de um professor, *um cuidar como ilusão egóica*; a par *de um cuidar centrado na Vida*, esquecido de si, retirado da objetividade mundana e da sua visibilidade, um cuidar que se traduza num afeto desinteressado. Cristo terá sentido profundamente esta duplicidade do aparecer na ação e a ética de

* Centro de Estudos de Filosofia

1 Henry, M., *C'est Moi la Verité : Pour une philosophie du christianisme*, Paris, SEUIL, 1996, 345 páginas.

2 Idem, *ibidem*, p. 224.

matriz cristã procura, essencialmente, recentrar a ação, o cuidado, no cerne da Vida, no seu primeiro e único mandamento que é o do Amor.

Ação, manifestação, paradoxo, ética, cuidado

Our reflection is based on the work *C'est moi la vérité: pour une philosophie du christianisme* of Michel Henry, based on the assumption that the ego is essentially an "I can" and that the essence of its manifestation is translated into power, the source of all action. The place that is proper to action is "our effort, our pain and our suffering". However, the manifestation of action entails a complex problem: The duplicity of its appearing. On one hand, an action in the world is objective and visible. On the other hand, it is invisible, because it is the manifestation of life in itself. How can we build an ethics on such a ground?

Manifestation, action, paradox, ethics, care

A ação e a duplicidade do seu aparecer: cuidado do Mundo, cuidado da Vida

A oposição radical instituída entre a verdade do Mundo e a verdade da Vida corresponde ao desdobramento da ação entre, por um lado, a sua aparência externa sob a forma de processo objetivo visível e acessível a todos e, por outro lado, o caráter secreto desta ação que pertence à Vida no seu movimento e é invisível como ela. (in *C'est Moi la Verite: pour une philosophie du christianisme* de Michel Henry, p. 220)

Para onde se dirige o *cuidado* senão no sentido de reconduzir o homem novamente para a sua essência?^[3] (in *Carta sobre o Humanismo* de M. Heidegger, p. 41)

Introdução

Uma ética inspirada no pensamento de Michel Henry decorre, muito naturalmente, das premissas da sua Antropologia porque nele não terá ocupado um lugar central. Há dois momentos bem claros e de certo modo distintos no pensamento de Henry. Num primeiro momento, ou num primeiro Michel Henry, encontramos uma filosofia mais enraizada na tradição fenomenológica clássica

3 Heidegger, M., *Carta sobre o Humanismo*, trad. António José Brandão, Lisboa, Guimarães, 1985, p. 41.

que pelo desenvolvimento do seu processo interno, culmina numa antropologia filosófico-teológica de matriz cristã. Decidimos optar pelo segundo Henry, o da Antropologia de matriz cristã, que considera que só pela ação no mundo conseguimos reencontrar a nossa essência; centrados no pensamento de maturidade do autor que emerge a partir de um roteiro gnóstico originado pela radicalização de uma imanência de inspiração cartesiana e na tentativa de resposta à questão clássica do que é o “Eu Penso”. Esta Antropologia funda-se na ideia de um *homo religiosus* e a conceção de que toda a ação humana neste mundo se manifesta essencialmente como um cuidar que lhe é inerente. A obra escolhida e central nestas considerações é *C'est Moi la Verité: Pour une philosophie du christianisme*⁴ onde expõe a sua conceção do ser humano, onde a ação é tida como produção do pensamento atuante no mundo, manifestando aquilo que nos vai na alma. Mas, importa esclarecer que a ação encerra uma duplicidade no seu modo de aparecer, prestando-se a uma exegese. Ora, como é possível que uma coisa aparentemente tão objetiva como, por exemplo, cuidar de um filho possa ser objeto de uma interpretação, de uma leitura parcial? É que a manifestação da ação faz-se no Mundo, à sua luz e pelas suas leis, mas também se pode inscrever num roteiro de Vida que tem como finalidade a Salvação no e pelo presente, não correspondendo à ideia de “um céu vazio”, mas à de um renascimento neste mundo. O equivalente a um segundo nascimento, um “nascimento transcendental”. São estas as questões que nos propomos tratar.

1. A ação e a duplicidade do seu aparecer: o cuidado do Mundo

Michel Henry considera que a manifestação da ação se caracteriza pela *duplicidade do seu aparecer*, mostrando-se, por um lado, como ação no mundo e à luz dele e por outro escondendo a sua essência que permanece na sombra, no invisível. Consideramos que esta duplicidade presente na manifestação da ação se traduz pela existência de uma sobreposição de dois planos, um de ordem óptica e outro de ordem ontológica. No primeiro plano manifestamo-nos no mundo como egos, agindo de um modo objetivo, fazendo isto ou aquilo. Todavia, toda a nossa ação mundana é passível de uma exegese, podendo ser interpretada de outra forma. Então será que a ação é objetiva? O mundo estabelece

4 Henry, M., *C'est Moi la Verité: Pour une philosophie du christianisme*, Paris, SEUIL, 1996.

as suas leis, as leis do Homem; havendo, porém, uma dimensão que permanece oculta e ignorada “A origem desta ignorância do homem sobre si mesmo não se encontra numa ideologia perversa, nem provém de uma causa exterior e passageira, mas enraíza no processo através do qual a vida se engendra a si mesma”.^[5] Havia uns homens antigos, os fariseus, eram muito obedientes à lei mundana e andavam atarefados com o seu cumprimento. A lei humana situa-nos neste primeiro plano, um plano onde o eu entra na posse dos seus poderes e onde “Agir é exercer cada um dos poderes que compõem o seu ser e isso só é possível se houver um eu que entre na posse destes poderes.”^[6] Entrarmos na posse dos nossos poderes originadores do agir e toda a ação enraíza num ego que tem a possibilidade de os exercitar livremente. O ego é livre e age no mundo, mas sem ser um objeto dele como os demais. “Das coisas do mundo, somente o ego não lhe pertence, o ego e a sua ipseidade pertencem à vida.”^[7]

Na origem dá-se uma passagem da ipseidade e passividade absolutas para o ego e este processo designa-se de auto-afeção que é consciência de si. A vida é um processo e é portadora de um dinamismo interno que é um puro desenvolvimento de si. Como se dá a passagem da ipseidade originária ao ego? Já vimos que o eu surge a partir do sentimento de si, só que este sentimento de si é a manifestação de um processo maior que é a vida e a ipseidade originadora do eu não precede de si própria, mas da vida. O eu na posse de si origina o ego e dele dimanam todos os poderes “indistintamente”; os poderes do corpo e os do espírito que não se distinguem um do outro. É por mexer os braços e por poder ver que consigo ler um livro de filosofia (poderes de um corpo que é uma carne senciente e viva).

É por estarmos na posse dos nossos poderes que podemos afirmar “eu quero”; como diz Henry, “Eu quero quer dizer Eu posso”^[8], também nos diz, o que significa que estes poderes, como por exemplo o de agarrar, o de se mover, de sentir, ou o de imaginar, se encontram totalmente à nossa disposição. Cada um deles, à medida que é exercido, é sentido como sendo integralmente nosso e o eu que o exerce sente-se como seu possuidor absoluto. Ex: Eu quero muito ir a Roma ou acabar a minha tese. Estou na completa posse de mim mesma, dona e senhora da minha ação. Vou trabalhar para acabar a tese e de seguida vou a Roma. Todavia, para cada um destes poderes que podem ser

5 CMLV, p. 170.

6 CMLV, p. 172.

7 CMLV, p. 176.

8 *Ibidem*, p. 172.

livremente exercidos e que são plenamente sentidos como nossos, há um não poder, um não poder absoluto que habita nas entranhas do poder à medida que este se exerce. Este não poder faz parte e é condição necessária para o seu exercício. Ex: Só consigo ver porque não sou cega, mas a cegueira também é inerente à minha condição de poder ver e qualquer dia posso perder a visão.

Esta invisibilidade do não poder que se opõe a todo o poder que se manifesta e que aparece na luz do mundo, tende a cair no esquecimento. *Faz parte da natureza do exercício do poder, qualquer que seja a sua natureza, a ocultação do não poder que lhe é subjacente e que, como passibilidade absoluta que é, é invisível e nunca se manifesta.* É por causa da ocultação da essência, na sua passividade absoluta, porque a essência, como diz Henry, na senda de grandes mestres como Eckhart ou Novalis, é “pobreza”, “nudez”, “solidão”, “deserto” ou “noite”^[9] e por isso, tendemos a esquecê-la. Ex.: Na leitura de um livro de filosofia, em que utilizo o poder que me é conferido pela visão a par de outros, tendo a esquecer a possibilidade de ficar cega (o não poder que habita a visão) e impossibilitada de o ler. Isto significa que o não poder que está subjacente a todo o poder se encontra oculto e a nossa ação no mundo acaba por ficar unicamente centrada naquilo que aparece, isto é, no exercício dos nossos poderes neste mundo. Portanto, tendemos sempre a valorizar e a considerar apenas aquilo que aparece e se manifesta, isto é, aquilo que é visível, palpável, etc. Faz parte da nossa natureza tendermos a esquecer que o Eu como poder é ilusório, centrados que andamos exclusivamente no visível e naquilo que se manifesta na luz do mundo. Esquecemos que o poder nos é outorgado, que é uma dádiva e que não tem origem nele mesmo. Relativamente a esta questão, Henry cita S. Paulo na carta aos filipenses: “É Deus que na sua bem querença produz em vós o querer e o fazer.”^[10]

É indubitavelmente pelo ego que exercemos os poderes, mas o ego como centro da iniciativa também é algo de paradoxal. “É por ser um eu que um ego é um ego e é por ser um ego que o ego é livre. Assim, não há ego que não seja livre”^[11] Portanto, o ego é totalmente livre de exercer os seus poderes porque apesar de ser mundano, não se constitui como um objeto do mundo. Onde reside, então, o paradoxo inerente à ação mundana do ego? A questão é que, apesar do ego ser livre e ser mundano, a origem dos seus poderes não

9 Todos estes adjetivos que caracterizam a essência encontram-se na obra *L'Essence de la Manifestation*, Paris, PUF, 2011.

10 CMLV, Henry cita S. Paulo na Carta aos Filipenses (2, 13), p. 174.

11 *Ibidem*, p. 176.

está nele. Aliás, o homem não é mais do que o produto dos múltiplos determinismos que compõem a trama do seu universo objetivo, como também nos diz Henry. Os poderes que o ego detém, originam a ilusão egóica tornada em fundamento de todo o ente. “Assim nasce a ilusão transcendental do ego, ilusão pela qual este ego se toma a si mesmo como fundamento do seu ser”.^[12] O ego ilude-se e tende a esquecer a sua condição essencial de dependência, em Henry, a sua condição essencial de filho.

A primeira causa do esquecimento da condição transcendental de filho deve-se ao facto de o ego sair do seu meio originário e, perdido no mundo, iludir-se sobre si mesmo, achando que é capaz de tudo fazer e de tudo poder. O problema é que quanto mais exerce o seu poder, mais se esquece da sua origem, do seu não poder, dos seus limites e possibilidades reais, enfim, da dádiva que lhe foi outorgada. Esquecido do seu verdadeiro eu, o ego passa a alimentar-se do mundo. Esquecido da sua verdadeira condição, projeta-se fora de si e transforma-se na sua única realidade. O império do visível passa a ser o seu único valor, o único que merece o seu esforço e a sua perseverança. O valor do objeto externo tornado o único realmente válido, é atribuído a partir da relação que o ego vai estabelecendo com esse objeto, passando a alimentar-se exclusivamente de si mesmo. O eu projetado no mundo é irreal, exibindo-se na vida quotidiana, num fora de si que não é a sua verdade e afastando-se da sua essência. Este fora de si do homem na sua condição de *Narciso* leva-o a uma contemplação desmesurada de si mesmo obcecado pela imagem que projeta e a ação prossegue tomando o ego como o seu princípio e o seu fim. Portanto, este ego mundano que se tem a si próprio como única finalidade pode ser designado como egoísmo transcendental e quanto mais se alimenta de si, mais esquece a sua essência e a sua condição, processo que ocorre muito naturalmente, na medida em que na essência que é a vida, não há nenhum mundo. É a ocultação sistemática da essência que provoca a ilusão egóica e esta ilusão é desumanizadora; aqui não há verdadeiro amor e o *cuidado* transforma-se num meio para a obtenção de ganhos pessoais, um contentamento consigo mesmo e com a sua realização pessoal, alimentando o crescimento desmesurado de um falso poder, o poder ilusório de controlar o mundo, a ilusão de nos equipararmos a Deus. Há uma citação de Plotino à qual Henry recorre dizendo-nos que “os filhos não sabem mais que são filhos”^[13], será por isso que “o Homem

12 Ibidem, p. 177.

13 CMLV, p. 170.

terá perdido a noção da sua essência verdadeira?”^[14] A resposta a esta questão pode assemelhar-se a uma mera questão de uma retórica, mas visa concluir que o homem não é causa de si próprio, que a sua origem não depende de si nem dos seus poderes, “a origem transcendental do eu na vida é passiva na sua essência”^[15] e independente da vontade do próprio.

2. No caminho de si próprio ou o cuidado da Vida

Para encontrarmos a Vida na vida o cristianismo propõe a salvação, esta proposta que corresponde a um segundo nascimento é onde se pretende a conciliação entre os dois caminhos, o caminho do Mundo e o caminho da Vida. “A condição do Homem como filho é, precisamente, aquilo que nos permite a salvação”^[16] Assim, surge a ética como forma de superação da nossa condição de esquecimento de si, estabelecendo uma espécie de itinerário similar à via do *Filho Pródigo*. Portanto, os seres humanos (filho) não retiram a sua condição de si mesmos e o seu reencontro com a Vida (Pai) é análogo ao reencontro consigo; a figura do pai na *Parábola do Filho Pródigo* revela a essência da ação como um *cuidar* desinteressado, o *cuidar* inerente ao amor paternal, um amor similar ao que a Vida tem pelos vivos. O fazer é a essência da Vida porque é através dele que esta se revela e, para Henry, a ética cristã origina uma ética da ação, porque a ação objetiva, aquilo que permanece interior e virtual. “[A ação] É o movimento pelo qual aquilo que é virtual e interior se exterioriza tornando-se visível, tornando-se perceptível ao sujeito e deste modo objetivo e real.”^[17] O fazer é tornar exterior aquilo que é interior colocando a interioridade na luz de um mundo. O fazer que é produzir é uma exigência da realidade e o movimento de passagem do interior ao exterior permite trazer as coisas ao mundo aproximando-nos da Verdade. Mas, aquilo que distingue a ética cristã dos outros modos de agir é, segundo Henry, o facto de esta colocar a ação no local que lhe é próprio e o local que é próprio à ação é o seu esforço, a sua pena, o seu sofrer-se originador do gozo do sofrer-se de si mesmo, que é a beatitude ou a união com Deus. Apesar da ação objetivar o agente, não se transforma em algo cem por cento objetivo e objetivável, porque nunca

14 Ibidem, p. 176.

15 Ibidem, p. 171.

16 Ibidem, p. 192.

17 Ibidem, p. 217.

se desenraíza totalmente do eu que a praticou. “A ação e o fazer, a prática, o corpo, são arrancados da absurdidade onde o positivismo que acredita poder reduzi-los a fenômeno objetivo análogo a todos os fenômenos do universo os coloca”.^[18] Apesar da ação objetivar todo o sujeito que a pratica, não podemos arrancá-la dele e desenraizá-la totalmente do si que a praticou. A ação desenraizada é força cega e anônima e uma hipóstase fantasiosa do vivido, porque apesar de mundana, encerra a invisibilidade da ipseidade viva que a praticou. “Dizer paradoxalmente que a ação é invisível, corresponde a atribuir-lhe um modo de revelação radical, o da Vida em si mesma ou, a bem dizer, o de Deus em si mesmo.”^[19] Portanto, aquilo que a ação produz é a revelação de nós mesmos, a par da revelação de Deus.

A duplicidade do aparecer inerente à ação faz com que esta seja simultaneamente uma ação mundana e no mundo, com um fundo de invisibilidade, porque também é ação da vida em si mesma. Portanto, a ação é simultaneamente objetiva e totalmente imanente “(...) é vista do exterior e vivida do interior (...)”.^[20] A lei das coisas e do Mundo que são o espaço e o tempo situam a ação neste plano, mas é a ética cristã que nos vai permitir retirar a objetividade mundana da ação e colocá-la no seio da subjetividade viva. O cristianismo e a sua ética “(...) arrancam a verdade do mundo para a imergirem no *pathos* da vida, o cristianismo faz inclinar a ação mundana numa subjetividade abissal”^[21] e é através da prática das obras de Misericórdia que a ação é subtraída da visibilidade pura e dura da manifestação no mundo e colocada no cerne da Vida. Michel Henry critica a lei externa do mundo, evidenciando que não é ela a verdadeira produtora da ação: “(...) o agir irreal e impotente, eis o agir da lei, um agir impotente e irreal porque a lei organiza-se em torno de si mesma e do conjunto do seu sistema (...)”.^[22] A lei é transcendente, externa e estranha à vida e o farisaísmo é disto um bom exemplo, o exemplo da contradição entre a obediência a uma lei externa e a imanência, também ela, manifesta na ação. Lei externa e mandamento interno também são um dos modos de manifestação desta dualidade inerente ao aparecer da ação, apesar de o enraizamento da duplicidade inerente ao seu ser, como já anteriormente tinha sido referido, convoque a necessidade de uma exegese mais profundo do que apenas esta.

18 Ibidem, p. 219.

19 CMLV, p. 219.

20 Ibidem, p. 221.

21 Ibidem, p. 222.

22 Ibidem, p. 223.

Importa referir que Henry tem plena consciência de que na proposta de salvação cristã, ou de renascimento neste mundo, há um problema de difícil solução, o da impossibilidade de encontrar a Vida absoluta no Mundo a partir do seu conhecimento; “Reencontrar a Vida absoluta na sua própria vida, eis aquilo que nos é muito difícil, precisamente porque esta se esconde e, contrariamente aos nossos poderes, não nos pertence.”^[23] O conhecimento da Vida absoluta não se dá como o conhecimento de uma qualquer coisa e é por isto que, não é de modo algum, a consciência que nos salva. *Deus não é passível de ser conhecido pela razão. A essência de Deus é uma presença invisível “está presente sem que nós consigamos vê-lo”*^[24]. Em Henry, Deus é autorrevelação absoluta na vida e não pura inteligência passível de ser compreendida pelas categorias da razão. Na total impossibilidade que há em compreendermos os seus desígnios, temos que fazer uma opção, a de percebermos que aquilo que conta é a nossa ação. A essência ou aquilo que nos define é, indubitavelmente, a nossa ação, uma ação que traduzida num *cuidar*, já não é um *cuidar de si* mesmo, mas que se transforma progressivamente num *cuidar solícito* similar ao presente na *Parábola do Filho Pródigo*, reveladora do *cuidado* incondicional de um pai pelo seu filho. Todavia, consideramos que a Parábola que encerra uma maior contemporaneidade porque mais adequada à conjuntura internacional do mundo nos dias de hoje, com a crise dos refugiados, é a Parábola do Bom Samaritano. Nela se espelha um *cuidado* muito raro e verdadeiramente desinteressado, já não o *cuidar* de um filho, algo supostamente natural, mas o *cuidar* de um estranho, alguém diferente, até mesmo hostil. Numa ética do cuidado que derive naturalmente da Fenomenologia Material de Michel Henry, aquilo que nos permite o nosso segundo nascimento ou a Salvação, é a prática porque “o agir implica uma posse de si”. Agir sim, mas, como também nos diz, “Confia no agir, mas não num agir qualquer”^[25].

Devemos confiar num agir que, muitas vezes, desqualifique a linguagem e a contradiga, um agir que se traduza num *cuidado* verdadeiramente desinteressado como o do Bom Samaritano porque, são muitas as vezes em que o *cuidado* se manifesta como um farisaísmo, fruto da obediência a uma lei exterior à nossa vontade, enraizada nas nossas ilusões de poder, na nossa ilusão egóica.

23 Adaptação de uma frase de Henry, *ibidem*, p. 193.

24 *Ibidem*, p. 195.

25 *Ibidem*, p. 211.

Por isso, há que pôr os olhos na atuação do Exemplo dos Exemplos, Cristo, cujo ação tantas vezes contrariou a linguagem estabelecida pelos homens. Segundo Henry, as obras de Misericórdia salvam porque se constituem como uma via pedagógica, havendo muito que refletir sobre a sua melhor forma, ou qual o melhor modo de cuidar à luz de uma ética cristã e tendo-a sempre como fonte inspiradora. “Na obra de misericórdia e é por isso que esta é uma obra, opera-se uma transmutação decisiva pela qual o poder do ego é reconduzido a um híper-poder da Vida absoluta, no qual este é dado a si mesmo.”^[26] Porque o Si verdadeiro é mais profundo do que o ego e é realmente imanente e invisível, torna-se evidente a necessidade de uma recusa progressiva do mundo e do si mundano de modo a não sermos iludidos pelos seus fantasmas. O esquecimento do ego e das suas ilusões pela obra de misericórdia, proporciona o segundo nascimento no local que lhe é próprio, a vida. Porque o agir é sempre de natureza fenomenológica e quem pratica a misericórdia experimenta um segundo nascimento, um nascimento transcendental neste mundo.

Assim, a ética cristã é a forma de superar o esquecimento da nossa condição de filhos e corresponde ao regresso do filho pródigo à casa do pai. O fazer situa-se na dimensão da vida e é uma clareira de acesso ao ser porque é através dele que a vida se revela. Michel Henry não tem dúvidas de que a ética é originadora de uma filosofia da ação, porque a ação é objetivação daquilo que é interior, daquilo que permanece virtual e no plano das intenções. Como já tinha sido anteriormente referido, “A ação consiste, literalmente, na passagem do interior ao exterior, daquilo que não se vê àquilo que se vê, daquilo que ainda é uma simples intenção subjetiva, privada em si mesma de realidade àquilo que por entrar na exterioridade se torna visível e doravante real.”^[27]

O fazer é tornar externo aquilo que é interior, é situar a interioridade na luz de um mundo. Também se pode substituir o fazer pelo produzir. “Fazer, agir, pode dizer-se ainda, produzir”^[28] é uma exigência da realidade e é nele que as coisas ao mundo se originam. É fazendo que nos aproximamos da verdade. Portanto, um fazer que se guie pela ética cristã será um fazer situado no local que lhe é próprio porque “é esforço, é pena, é sofrimento e isto até ao momento em que esta pena se transforma em gozo, em satisfação.”^[29] O local que é próprio à ação é o seu esforço, a sua pena, o seu sofrimento e é no sofrer-se que

26 CMLV, p. 213.

27 Ibidem, p. 217.

28 Ibidem, p. 217.

29 Ibidem, p. 218.

se origina o gozo. É muito importante realçar que, apesar da ação objetivar o agente, ela não se transforma em algo cem por cento objetivo e desenraizado. A origem da ação é subjetiva e apesar de objetivar o sujeito, não pode ser separado dela; a ação desenraizada do sujeito é força cega e anónima e perde a sua função que é a de nos revelar a nós mesmos e a Deus.

Concluimos retomando a ideia da duplicidade do aparecer inerente à ação olhando para o exemplo de Cristo que terá sentido profundamente esta dualidade inerente à manifestação da ação, infringindo muitas das regras presentes na lei externa do homem. Aquilo que nos deve comandar deve ser a nossa condição final nesta vida, que é a de Filhos no Filho. Para o Filho só há uma lei, que é a lei do amor sintetizada no “amor aos outros como a si mesmo”.^[30] A lei do Amor é a lei do Filho que se experimenta como tal amando os outros como a si mesmo. O mandamento do amor não é uma lei ética, é o sentimento que a Vida tem por si mesma, similar ao sentimento que um Pai nutre por um Filho. Esta relação da Vida consigo mesma, traduzível pelo amor paternal e filial é uma relação patética; é a auto-afeção originadora de todo o processo de consciência. E assim “(...) a auto-afeção patética é fundadora da ação e é auto-reveladora da Vida absoluta”.^[31] A essência do agir como possessão de si mesmo nesta auto-afeção patética da vida coloca-o na senda da verdade mostrando-nos que a finalidade última de cada um de nós é a de cuidar, um cuidado que tem sempre presente este amor do Pai pelo seu Filho; um amor presente em todos os filhos fraternamente ligados, originador da autossatisfação e da auto-prova e, sobretudo, do auto-gozo que nos conduzem à verdadeira realização da humanidade que há em nós, indubitavelmente similar à ideia de realização de uma felicidade como beatitude.

30 *Ibidem*, p. 235.

31 *Ibidem*, p. 235.

CUIDAR, ADMINISTRAR E LOUVAR – RACIONALIDADE E IPSEIDADE EM MICHEL HENRY

Ângela Lacerda Nobre*

ESCOLA SUPERIOR DE CIÊNCIAS EMPRESARIAIS DO INSTITUTO POLITÉCNICO DE SETUBAL

angela.nobre@esce.ips.pt; lacerda.nobre@gmail.com

Cuidar, do mundo, de si próprio e do outro. Que outro é este?

O gesto que cuida, a palavra que administra e o hino que louva. Que ação é esta?

A tomada de decisão, política ou de cidadania, ou a opção de compra, de escolha de parceiro ou de vocação, convocam uma orientação prévia e testemunham uma corrente de pensamento. Que racionalidade é esta? Que era e que movimentos são estes?

Para separar o essencial do acessório, Michel Henry desenvolve uma fenomenologia que se centra na realidade como manifestação e que reinventa os elementos fundadores da modernidade. Esta ousadia convida ao questionamento e à intervenção, apela a uma urgência, ultrapassa a necessidade de criação de sentido e oferece um método ágil e eficaz, pois infalível, de interpretar esta mesma realidade em permanente manifestação. Isto é, a postura de base e o ponto de partida de Henry é o de uma total e incondicional abertura ao novo, ao que se apresenta na sua completa autenticidade.

Na era da tecnociência, percorre-se a passagem da posição de comandar e controlar para a de recriar e cooperar, e é a afetividade henriana, material e radical, que permite reconhecer, ler e interpretar esta realidade. Sendo a filosofia, na modernidade, mais do que um epifenómeno da ciência, então a fenomenologia de Henry é o método a aplicar. A filosofia henriana constitui-se como algo que permite integrar e articular a mundividência humana, o fenómeno humano, em toda a sua completude.

Cuidar, administrar e louvar, os dons e os recursos já aplicados na criação de valor por parte de quem já tem décadas de experiência na aplicação da metodologia de Henry, e incentivo e convite à sua aplicação em novos círculos, meios e regiões do globo, é o apelo a que importa dar resposta. O sucesso internacional de Henry não se avalia em número mas em qualidade e em impacto social das edições e dos projetos do tipo investigação-ação. A sua presença nas línguas portuguesa e inglesa, para além da sua língua mãe, a francesa, revela a sua atração, como pensador desafiante, quase de culto.

* Investigadora do Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa

Mas a maior vantagem de Henry é a de inserir-se na esteira dos grandes pensadores da história da humanidade ao permitir, mais ainda, ao exigir, a sua crítica, discussão e questionamento.

Henry ensina a pescar, não dá o peixe; melhor dizendo, aponta para as redes e para as canas de pesca que já temos na mão.

Racionalidade, tecnociência, ipseidade, manifestação.

To take care of the world, of oneself and of the other: who is this other?

The caring gesture, the administering word and the praising hymn: what action is this? Political or citizen decision-making, or the buying options, the choice of a partner or of a vocation, summon a previous orientation and witness the presence of a specific current of thought. What kind of rationality is this? What era and what movements are these?

In order to separate the essential from that which is accessory, Michel Henry develops a phenomenology that is centred in reality understood as manifestation and, consequently, reinvents the founding elements of modernity. This audacity is an invitation to intervene and to question, and it calls for an urgent action, which may go beyond meaning-making. This perspective offers an unflinching method that is both agile and effective of interpreting this reality that is permanently being manifested. That is, the starting point and the initial positioning of Henry is that of a total and unconditional openness to novelty, to that which presents itself in its full authenticity.

In the age of technoscience, there is a transition from a command and control position to one of creation and cooperation. It is Henry's affectivity, radical and material, which enables the recognition, the reading and the interpretation of such transitional reality. If philosophy, in modernity, is more than an epiphenomenon of science itself, then Henry's phenomenology is the method to be applied. Henrian philosophy is constituted as an approach, which is able to integrate and to articulate human phenomena and worldliness in all its potency.

To care for, to administer and to praise the gifts and the resources already applied in value creation linked to research groups that adopt Henry's methodology, is an incentive and an invitation to expand such influence in new circles, sectors and globe regions. Henry's international success may not be evaluated in terms of number but in terms of the quality and of the social impact of the editions and research projects being produced. The presence of Henry's research beyond the French original language, with its translation into Portuguese and English, is a sign of its vitality as a thought-provoking author, almost a cult personality. But the greatest advantage of Henry is to be inserted in the debut of the great thinkers of the history of humanity and, simultaneously, to enable, indeed, to demand, its critique, debate and open questioning.

Henry teaches how to fish, he does not offer the fish; more importantly, he points towards the nets and the fishing rods that are already kept at hand, within easy reach.

Rationality, technoscience, ipseité, manifestation.

Introdução

“Quando eu nasci, as frases que hão-de salvar a humanidade já estavam todas escritas, só faltava uma coisa – salvar a humanidade.” – Almada Negreiros

Será no aqui e agora, na opacidade do real concreto que se joga a relevância, mais ainda, a urgência, de pensamentos radicais e mobilizadores; denunciantes e esclarecedores, em simultâneo. A possibilidade de distinguir entre o essencial e o acessório será aquilo que melhor determina o potencial de ação da obra henriana.

A reinvenção do que significam os processos de criação de sentido, a racionalidade e a constatação de que a realidade se conta, se enuncia, da frente para trás, serão hipóteses que obrigam a uma desinstalação e a uma inquietude mobilizadora. Da frente para trás pois é necessário vincar que todo o mal do mundo se constitui como uma tarefa em curso, um programa por completar. O passado e o presente, até o momento atual, desde a origem do universo, revelam o melhor que foi possível obter; quanto ao futuro, esse sim, está aberto a melhorias. No futuro, tudo está em aberto; e só é possível ter um futuro em que tudo esteja em aberto a partir de um presente e de um passado que não se fechem sobre si próprios mas antes que tudo liguem. É esta a escrita de frente para trás. Se é isto que eu quero, que eu desejo, pelo qual eu anseio, hoje, aqui e agora, então o que é que ficou por completar, por dar resposta, no caminho?

Dar o ouro ao bandido. Deitar fora o bebé com a água do banho. Sair pela porta da frente e voltar a entrar pela porta do cavalo. Assim se passa com a evolução, aos avanços e recuos, da forma como progride uma escola de pensamento, um modelo de civilização ou um exemplo de sociedade. São elementos díspares aqueles que nos permitem retratar, ilustrar e evidenciar aquilo que, uma vez degradado, irá esmagar, prender, fazer regredir e afundar uma realidade humana em todas as suas facetas. São exemplos destes elementos, que inauguram os ventos de mudança, a racionalidade, a tecnociência, a ipseidade e a investigação-ação. Estes elementos são ilustrativos dos desafios das

sociedades contemporâneas e do potencial de mudança e de regeneração da filosofia henriana.

A fenomenologia material é um manifesto de ação e uma arma de combate. A paz exige a denúncia do que é omitido e falseado, em nome de pseudo-valores que mais não são que pequenos grandes equívocos que, uma vez acumulados e instalados, se tornam letra da lei.

Cuidar, administrar e louvar, são tarefas fundantes da realidade humana. Henry convida a novos olhares sobre esta realidade.

A inversão fenomenológica

“Barbárie é energia não utilizada, é puro desperdício.” (Henry, 1987)

A fenomenologia tradicional, desenvolvida por Husserl e Heidegger, é herdeira de um modelo de racionalidade que Henry vai superar, invertendo-o. A fenomenologia material de Henry é a sua resposta ao que se constitui como vida, como algo que emerge, centrado no corpo e em tudo “o que pode um corpo”, segundo a expressão espinosiana.

Será o *cogito ergo sum* traduzível para o “eu sinto” como uma experiência de excesso? Para Henry, a modernidade tem sido interpretada com base neste equívoco. A dualidade cartesiana e a noção de evidência que impôs, a partir do “eu penso, logo existo”, transforma-se, afinal, nas mãos de Henry, noutra evidência mais premente e fundante, a do “eu sinto, logo existo”.

Esta afetividade fundante, esta experiência de excesso, este apelo que a todos convoca, todos os viventes, sem exceção, é uma manifestação de ipseidade, de singularidade, algo que é de tal forma único e irrepitível que se torna universal, partilhável por todos. É aquilo que é vivido da forma mais característica da realidade intrínseca de cada indivíduo que será também aquilo que lhe permitirá fazer a experiência da unidade na diversidade, da diferenciação na universalidade.

Para Michel Henry, é vida, é de vida que se trata. Esta vida, nomeada por Henry, corresponde a inúmeras instâncias, todas elas reveladoras de algo inaugural e vinculador. Experiência existencial, irredutível, indizível, presente na linguagem dos poetas e dos amantes, é essa a vida de Henry. Esta vida conjugava-se com outras formulações igualmente enigmáticas porque poderosas e reveladoras, férteis e plenas de sentido, incômodas e inquietantes, questionantes e interpeladoras.

A vida, para Henry; o inconsciente, para Freud; a vontade de poder, para Nietzsche; o corpo, para Schopenhauer; ou a alma, para Descartes, assim se enuncia algo de novo a partir da pena de cada um destes pensadores.

Aquilo que se revela, que se deixa iluminar, que se mostra tal e qual é, em si mesmo, ao ser iluminado, é isso que se constitui como fenómeno e é uma fenomenologia a obra de Henry, uma vez que apresenta um modelo de interpretação deste algo que se dá a conhecer e que se manifesta, se apresenta, como fenómeno. Este modelo, mais do que revelar a coisa em si, é antes um modo de compreensão de como se dá o próprio processo como ato, como algo pode aparecer e ser conhecido.

Henry faz uma inversão da fenomenologia de Husserl uma vez que contrasta a total exterioridade, que caracterizava a forma como Husserl identificava um fenómeno, como algo que aparece na sua exterioridade, no mundo, com uma concepção da fenomenalidade como algo material, encarnado, radical e da vida. Esta vida é muito diferente da vida biológica das ciências naturais pois excede-a.

Assim, para Henry, a vida é algo em potência, com poder, que se manifesta como experiência e sentido de si mesmo em todas as fases da vida biológica de cada ser humano. Por outras palavras, a vida é afeto e é força, essencialmente invisível, constituindo-se como uma experiência de si em si mesmo. Esta vida, esta força vital permite que o pensamento tenha acesso a si mesma, pensando a vida, i.e., não é pelo pensamento que primordialmente temos acesso à vida mas o inverso; quando damos pelo pensar já a vida aí está, em ato, em potência e em ação imparável. Esta vida invisível é total interioridade, daí a sua radicalidade. Temos acesso a esta vida numa total passividade, pois é uma vida que nos é dada, em pura gratuidade. É a vida enquanto tal, na sua radicalidade, que se dá em si mesma. Vemos a vida, os organismos vivos, os seres vivos e não vivos. Esta vida é participação, participação na vida que se dá e que é recebida em total passividade. A vida para Henry não é um universal abstracto mas sim um singular concreto.

Dada a profunda originalidade do pensamento henriano surge um paradoxo. Por um lado, a sua fenomenologia material prende-se a uma imediata e profunda transparência da vida, invisível, tal qual esta se apresenta a cada vivente, na interioridade única e irrepitível de cada um. Por outro lado, é criticada por ser difícil e exigente, rigorosa e profunda, apesar da sua aparente imediatez e simplicidade.

A vida, para Henry, é pura afecção de si mesmo, como ser vivente; é pura afetividade que se traduz por auto-afecção. Numa crítica a Freud, Henry

argumenta que a pura passividade da vida que se dá a si mesma, coincide com o inconsciente freudiano, como vida, em termos de realidade patética.

A recepção da fenomenologia material

A fenomenologia material de Henry é uma instância de diálogo entre saberes. Constitui-se como ponte, congregando experiências e mundividências que excedem as convenções disciplinares. Várias áreas científicas têm sido privilegiadas, nomeadamente as áreas da educação e da saúde. Esta recepção da obra de Henry entre não filósofos é significativa pois revela o seu potencial de ação e a sua capacidade explicativa em contextos complexos. Tem sido profícua a colaboração com a área da saúde mental, incluindo com profissionais ligados a abordagens psicanalíticas, o que é indicativo do espectro de atuação da fenomenologia material.

Quer na área da educação, quer na da saúde, a fenomenologia radical permite articular as perspectivas dos cuidadores e prestadores de cuidados com as dos pacientes e beneficiários de tais cuidados. Profissionais da educação e da saúde, de um lado, e estudantes e pacientes, do outro lado, podem reconhecer em Henry a realidade por si vivida a um nível autêntico, denso e intenso. Esta autenticidade, densidade e intensidade permite dar voz a experiências de excesso e a situações limite. Acolhe e integra, elabora e articula, de uma forma radical e encarnada, aquilo que a vida tem para oferecer, levando à manifestação do seu máximo potencial.

A recepção da fenomenologia material pelas ciências centra-se num aspecto nuclear que é a afetividade. O carácter quantitativo das abordagens estatísticas, desde os grandes números ou *big data* à medicina ou educação baseadas na evidência, sofrem uma inversão com Henry. Nesta inversão, a evidência dada pelos afetos, pela passividade, por ser afetado por, é anterior e primordial, daí a sua fácil integração e adesão pelos profissionais da educação ou da saúde.

A fenomenologia material constitui-se como uma metodologia, como algo que permite tornar mais eficaz uma qualquer técnica profissional. Artistas, designers, urbanistas e arquitetos, ao criarem, desenvolverem e executarem um projeto, uma vez munidos com os instrumentos de leitura e de ação da fenomenologia radical poderão ter uma capacidade de intervenção e de criatividade com um poder de alcance que seria impensável em abordagens convencionais.

Políticos, gestores ou economistas, habituados a lidar com padrões de comportamento que revelam escolhas, preferências e valores, ao aderirem à fenomenologia henriana, poderiam reconhecer a importância do seu papel e a responsabilidade que ocupam na rede de relações que forma a sociedade. A vida, a vida como valor e como potência, como algo que os viventes partilham e que tem um alcance exponencial uma vez lançados os dados da sua manifestação, do seu pleno potencial, é esta vida em abundância que Henry oferece gratuitamente na sua obra.

Em termos cronológicos, foi a realidade do pós-guerra e da segunda metade do século XX aquela que Henry se sentiu desafiado a responder através da sua filosofia. Contudo, a atualidade do trabalho de Henry aparenta ganhar relevância com o passar do tempo. Na verdade, nas primeiras décadas do século XXI, os desafios da Europa e do mundo aproximam-se do cenário henriano que convoca a uma radicalidade e exigência na forma como a vida é vivida e pensada, como uma força vital e uma potência que a todos convoca, sem exceção, não deixando ninguém de fora.

Contextos de complexidade exigem respostas cabais. Contextos de violência gratuita, de destruição e morte, convocam uma urgência de resposta e uma clarificação de princípios. Se o bem se explica a si próprio, já o mal necessita de justificação. Esta justificação, esta tentativa de fazer-se justiça, apela a um sentido de movimento, de trabalho em curso, de incompletude e de progresso em aberto. Violência e destruição, quando entendidas como fruto de uma cultura desviante, remetem para a necessidade de colmatar tais deficiências, tais carências, como quem pega numa carga caída e a transporta para um pouco mais à frente. Henry abre caminhos, expande horizontes de ação e derruba barreiras.

Duns Scotus, a ipseidade e a modernidade

“*Aquilo que é sentido sem qualquer intermediação, é isso mesmo a afetividade.*” (Henry, 1963, 52)

O termo ipseidade, *ipséité*, em francês, e *ipseitas*, em latim, corresponde a algo individual na sua absoluta singularidade. Do latim, *ipse*, significa “si mesmo”.

Este termo foi recuperado no século XX por Heidegger e seus seguidores, designando o *Dasein*, como existência responsável, correspondendo ao ser próprio do ser humano.

É a ipseidade que faz com que cada indivíduo seja si próprio e não outro, deixando, assim, de ser um indivíduo, como um elemento de uma série, todos iguais entre si, para ser um ser singular e único.

Na Idade Média, Duns Scotus (1266-1308), o teólogo agostiniano, i.e. seguidor de Agostinho, surge como a ponta de um iceberg, representando uma gigantesca onda de mudança no pensamento ocidental. Franciscano e escocês, Scotus teve uma grande importância no desenvolvimento do pensamento, quer teológico e católico, quer secular e filosófico.

Para Scotus, ipseidade representava o carácter particular e único, singular, de cada indivíduo.

Em termos doutrinários, Scotus acreditava que certas características podiam ser aplicadas de forma unívoca, tendo exatamente o mesmo significado, a Deus e às criaturas, enquanto Tomás de Aquino insistia que tal seria impossível, defendendo a doutrina da analogia, em oposição à teoria da univocidade.

Scotus é ainda considerado um realista uma vez que considera os universais como características reais. Por exemplo, a humanidade será algo comum a todos os indivíduos humanos, pois partilham da mesma natureza.

Na segunda metade do século XX, na década de 1960, o pensamento deste teólogo franciscano foi interpretado de forma inovadora como sendo o representante de uma mudança na forma como a natureza do “ser” era interpretada. Esta mudança dizia respeito a uma viragem epistémica, quando confrontada com o pensamento de Tomás de Aquino e dos pensadores que o antecederam.

Este acontecimento seria particularmente significativo uma vez que remetia para o debate aceso sobre as origens da modernidade. O historiador da filosofia, J.-F. Courtine, na década de 1990, salientou a importância do pensamento de Scotus como peça fundamental da transição para a modernidade. Para Courtine, teria sido entre meados do século XIII, no tempo de Tomás de Aquino, e o século XVII, com Francisco Suarez, que uma mudança fundamental se teria realizado e que Scotus seria um personagem fundamental neste enredo. Assim, vários autores da época de Courtine argumentaram que Scotus foi o primeiro pensador a inaugurar o que Heidegger apelidou de onto-teologia.

Assim, Duns Scotus teve um papel importante como representante de uma nova linha de pensamento. As escolas de pensamento constituem-se como processos de continuidade e de rotura. As roturas disruptivas, revolucionárias, não são mais do que continuidades que não foram reconhecidas atempadamente. Se tudo é movimento e mudança, então, a classificação de escolas de pensamento prende-se com a questão da sensibilidade à diferença, i.e., ao confronto

em relação a um pensamento dominante *versus* o pensamento não-dominante. O pensamento dominante é *mainstream*, monolítico, rígido, ortodoxo e redutor, que ofusca uma miríade de movimentos divergentes, em conflito, fragmentários, dinâmicos, heterodoxos, diversificados e contraditórios entre si.

O diálogo com outras áreas do saber

Cuidar, administrar e louvar, são ações que dão sentido à existência. O mundo objetivo das ciências cruza-se com a mundividência do cotidiano em tarefas como estas. É no confronto, quer com o cotidiano, quer com as situações limite, que o ser humano revela o seu pleno potencial, uma vez desafiado por modos de funcionamento edificantes e eficazes.

As ciências económicas e empresariais demonstram um apetite insaciável por novidades, como possíveis fontes de inovação. Contudo, e paradoxalmente, revelam um elevado nível de conservadorismo na forma como intencionalmente delimitam e restringem as suas fontes de inspiração. As tecnologias de informação e comunicação e as ciências de computação, apesar de mais jovens, estão cativas da mesma problemática. No contexto atual de domínio da tecnociência é imperativo apontar novos caminhos e denunciar práticas obsoletas e destruidoras do tecido social.

É neste contexto que a fenomenologia material pode mostrar a sua plasticidade e poder de mudança, fomentando e energizando o capital humano. John Maynard Keynes, o britânico pai da macroeconomia, tem uma escrita irónica que capta a necessidade de mudança. Este imperativo e urgência de mudança constitui-se como um dos grandes desafios ao desenvolvimento de abordagens concretas e aplicadas do pensamento de Michel Henry.

Como exemplo de máximas de Keynes que assentam que nem uma luva no argumento imperativo da utilização de modelos de pensamento radicais e disruptivos como o de Henry, seguem algumas citações keinesianas a título exemplificativo:

São as ideias que moldam o decurso da história.

A dificuldade está não tanto em desenvolver ideias novas como em escapar das ideias antigas.

A sabedoria mundana ensina-nos que é melhor para a reputação falhar convencionalmente do que ter sucesso de forma não convencional.

Um estudo da história da opinião é um preliminar necessário à emancipação da mente.

Quando a expectativa é de que o resultado final seja um compromisso, então é prudente começar por uma posição extrema.

As palavras devem ser um tanto ou quanto selvagens para que possam tomar de assalto os pensamentos naquilo que é impensável.

O longo prazo é um guia enganatório para os assuntos correntes. No longo prazo estaremos todos mortos.

Modelos de pensamento que caracterizam civilizações são modelos de racionalidade cuja lógica de funcionamento cria tensões, forças criativas, mesmo que contraditórias, mesmo que em conflito. São estas tensões que fazem avançar a história.

Se toda a filosofia ocidental é uma resposta a Parmênides, então Henry é herdeiro dos pré-socráticos no sentido em que denuncia a barbárie de uma civilização que prefere perecer a largar os preconceitos incrustados no seu pensamento dominante, redutor e hegemónico. Assim, será imperiosa uma militância que possa responder à necessidade de uma reformulação ideológica, de explicitação dos valores fundacionais das sociedades contemporâneas. A civilização ocidental contamina e é contaminada, coloniza e é colonizada, pois num mundo globalizado os elementos já não são puros. O cosmopolitismo e a unidade diversificada são um benefício, desde que não criem guetos e áreas de autoexclusão. A fenomenologia henriana segue a lógica dos afetos. E é o mundo da afetividade que tudo integra, tudo acolhe, tudo articula e tudo suporta.

“As cabeças são redondas para que as ideias possam dar a volta.”

“A idade das pedras não acabou por se terem acabado as pedras.”

“Se a única coisa que conhecermos for um martelo, tudo nos irá parecer um prego.”

Assim é a filosofia henriana, obriga à movimentação, agita águas paradas, mobiliza a partir de dentro, do cerne da questão, do mundo da afetividade e da criação de sentido como experiência de excesso. Se só é tiranizado quem se deixa tyrannizar, uma civilização que promove uma cultura de morte também

encerra nas suas entranhas sementes de mudança, de vida e de esperança. É isto que Henry nos transmite, que o ser humano é um ser em potência, pleno de capacidade de realização, de concretização e de criatividade. Manifestação, manifestação de uma realidade plena de sentido, é essa a herança henriana que contagia, convoca e mobiliza. Parafraçando Pessoa, “*É a hora!*”

Conclusão

“Mais importante do que prever o futuro é torná-lo possível.” – Antoine de Saint-Exupéry

A saúde, a doença, a concretude do quotidiano, as opções estratégicas ou os problemas globais, são fenómenos completos, cuja gestão exige uma resposta cabal, sem subterfúgios. A dor, as situações limite ou as questões de vida ou de morte, testemunham a vivência humana carregada de uma orientação, atitude ou ímpeto, cuja energia provém do âmago da vida em si, tal qual esta se apresenta.

Individualmente ou coletivamente, a nível informal ou institucionalmente, a reação à dor, à fragilidade ou ao limite é conduzida por algo que a precede e que a ilumina. Henry oferece o mapa que capta esta realidade. O papel dos filósofos é afirmar, dizer, soletrar e sublinhar algo transversal a toda a vivência humana. Filosofar é enunciar.

A vantagem de Henry é a de propor um método cuja aplicação não carece de requisitos prévios. Daí o sucesso das iniciativas ligadas ao mundo profissional, entre educadores, investigadores e profissionais prestadores de cuidados de saúde.

O desafio é intensificar, em termos quantitativos, e densificar, em termos qualitativos, estas iniciativas que aplicam a fenomenologia henriana, alargando-a a montante e a jusante, percorrendo a fileira do cuidar, desde a formulação de políticas e o desenho de programas de intervenção globais, à experiência individual de quem padece, de quem é cuidado, e de quem cuida e acompanha, dos profissionais, das famílias e das comunidades.

“A afetividade é a essência da ipseidade”, diz-nos Henry na sua obra fundante, *A Essência da Manifestação*. Cuidar, administrar e louvar são modos de ser únicos e irrepetíveis, são instâncias de ipseidade e são pura afetividade.

Cuidar, administrar e louvar são, assim, modos de existência que possibilitam um novo olhar sobre o ser humano e sobre tudo o que lhe diz respeito.

Este olhar, fértil e luminoso, poderá ter várias fontes mas Henry não será esquecido. O potencial de mudança que a sua obra instaurou está ainda a plantar novas sementeiras, cujos frutos surgirão na justa medida em que os obreiros desta lide façam justiça ao seu mestre. A todos cabe-nos dizer: “presente”.

Bibliografia

- MICHEL HENRY, *L'Essence de la manifestation*, PUF, Paris, 1963
MICHEL HENRY, *Philosophie et Phénoménologie du corps*, PUF, Paris, 1965
MICHEL HENRY, *Généalogie de la psychanalyse*. PUF, Paris, 1985
MICHEL HENRY, *La Barbarie*, Bernard Grasset, Paris, 1987
MICHEL HENRY, *Phénoménologie matérielle*, PUF, Paris, 1990

REPERCUSSÃO E DERIVAS DAS NOÇÕES DE CUIDADO E INTENCIONALIDADE

O PECADO DE EPIMETEU E A FILOSOFIA COMO FARMACOLOGIA

Maria Adelaide Neto de Mascarenhas Pacheco*

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

pacheco.adelaide@gmail.com

Foi no mito de Prometeu, descuroado por Heidegger, que, na perspectiva de Bernard Stiegler, os gregos fixaram a sua visão trágica da técnica. Na versão narrada por Protágoras no diálogo platónico, Epimeteu reduplica a figura de Prometeu como o seu exato oposto: de um lado a previdência e o cuidado pelo futuro de Prometeu, que outorga ao homem o dom de estar fora de si, pela habilidade técnica e saber da morte, do outro, a imprevidência de Epimeteu, o estar sempre em atraso em relação ao presente, possuindo apenas o saber como reflexão do já sido. A articulação do ser lançado para o futuro e o estar retido pelo passado, do saber e da imprevidência, do cuidado e do descuido, da memória e do esquecimento conferem ao ser do homem e à sua ação técnica uma irremediável ambiguidade e à sua viagem para a morte o caráter de um caminho incerto.

Na perspectiva de Stiegler, a técnica abre a temporalidade do *Dasein*, instaura o ser-homem num horizonte temporal, precisamente porque cria um novo tipo de objetos que exteriorizam e objetivam a memória. Tal condição da *Weltgeschichtlichkeit*, que se iniciou com os primeiros instrumentos, foi uma rutura fundamental e explosiva na história da vida, porque de ora em diante a experiência da espécie e as suas aquisições adaptativas podem transmitir-se à descendência, ser objeto de apropriação, modificação e inovação.

A “telemática” é a designação usada por Stiegler para o sistema técnico contemporâneo de exteriorização e objetivação da memória, e inclui aquilo a que chamamos os *media*, com os seus sistemas analógicos e digitais, o computador, os satélites, as televisões e os telemóveis. O impacto do sistema telemático é por um lado genesiaco, dando origem a uma civilização global e a um homem novo, por outro lado é radicalmente desarticulador da existência humana, porque ele produz um tempo industrial, que anula o exercício da temporalidade extática. Este impacto simultaneamente genesiaco e catastrófico

* Unidade de Investigação: Comunicação, Filosofia, Humanidades – Labcom.IFP; Universidade de Évora – Portugal.

é pensado por Stiegler por meio do conceito de *pharmakon*, droga ou artifício, que tanto pode atuar beneficentemente, enquanto medicamento como prejudicar e destruir, enquanto veneno.

Apropriar-se da tecnologia em vez de ser devorado por ela é o desafio derradeiro de uma *epimeteia*, como sabedoria póstuma. Na perspectiva de Stiegler tal desafio deve ser hoje tomado em mãos pela filosofia, como o antídoto mais eficaz para o veneno que se encontra contido nos sistemas técnicos.

Byung Chul Han, filósofo sul-coreano, respondendo a este apelo, vai fazer um levantamento exaustivo dos diversos *pharmakon* que se encontram contidos na obra de Heidegger: desde o projeto de *Sein und Zeit* (encontrar um centro de gravitação ou uma ancoragem de sentido, que devolva ao tempo uma base de sustentação), até ao *Ereignis* (instante propício capaz de fixar e densificar o tempo, contrariando a explosão da temporalidade da época do *Gestell*).

Pharmakon, técnica, temporalidade, memória.

The myth of Prometheus and Epimetheus reveals the double side of technological action, wisdom and careless, and is the core of tragic vision of *teknê* in Greek tragedy and philosophy.

Rejoining this tradition, the French philosopher Derrida has named the ontological condition of technological objects *pharmakon* – Greek name used by Plato to designate dangerous poisons that can also save human lives – and Bernard Stiegler, in his monumental work *La technique et le temps*, sustains that all human tools, from alphabetic writing to digital machines, have the same ambiguous effect: they create History as an unpredictable changing, as an adventure of expectation and despair, as a journey of remembering and forgetfulness – they can be poison and remedy.

Our main concern is to discuss Stiegler's thought of actual technical revolution as a radically new event in history of *teknê*: a creation of new and powerful tools that have the autonomy of a system and can threaten ecological, social and political systems. The system of telematics is a new way of register and spread information that destroy our sense of time, of narrative and of History and is threatening our being-in-the-world.

We hope to understand the appeal of these French philosophers to think the promising and dangerous effects of technical revolution and their trial to found a new social role of philosophy as a pharmacology.

Pharmakon, memory, time, *teknê*.

Introdução

Hoje recordamos nostálgicamente o otimismo iluminista do passado, e todos vivemos a experiência, para muitos totalmente inesperada e incompreensível, da humana impotência diante das forças obscuras que dominam a história.

A dimensão política de tal experiência tem sido pensada como o soçobrar do contrato social que garantia a segurança das pessoas, ou como impossibilidade de uma vinculação afetiva e de um sentimento de pertença.

No campo da fenomenologia hermenêutica tem sido levada a cabo uma reflexão mais radical sobre essa experiência, descrevendo-a como uma experiência de estilhaçamento do “mundo da vida” e colocando-a em relação com a extrema aceleração dos ritmos da existência imposta pela evolução da técnica. Partindo da analítica existencial de *Ser e Tempo* e dialogando com os textos heideggerianos posteriores sobre a técnica, o filósofo francês Bernard Stiegler e o sul-coreano Byung-Chul Han vêm meditando sobre o fenômeno contemporâneo da “explosão da temporalidade”.

Para pensar a relação essencial entre técnica e temporalidade, que constitui o tema da sua obra monumental *La Technique et le Temps*, cujo primeiro tomo foi publicado em 1994, Bernard Stiegler toma o caminho já percorrido por Heidegger, indo ao encontro da experiência grega, isto é, trágica da técnica, a fim de pensá-la fora do âmbito das categorias da metafísica. Na perspectiva de Stiegler foi principalmente no mito de Prometeu, retomado por Platão e por Ésquilo, que os gregos traduziram o seu espanto perante a técnica enquanto condição dos mortais.^[1]

1 Cf. Bernard Stiegler, *La Technique et le temps I. La faute d'Épiméthée*, Paris, Éditions Galilée, 1994, tr. esp. de Beatriz Morales Bastos, *La técnica y el tiempo 1. El pecado de Epimeteo*, Hondarríbia, Cultura Libre, 2002, p. 274: “Si nos atenemos a la primera hipótesis según la cual la lenguaje y la técnica están ligados como dos aspectos de una misma propiedad del hombre, esta antropología se opone a la metafísica que se constituye precisamente y de entrada oponiendo *logos* y *techné*, *physis* y *nomos*, inteligible y sensible, astros y desastres:

- dominio de los artefactos, la *techné* es la posibilidad de lo arbitrario y de la peor *húbris*, de la violencia de los hombres contra la *physis* cuando estos se toman por dioses;

- sede de la *aletheia*, el *logos* es también el *metron* para la atención orientada al ente en cuanto tal (a su *physis*).

Sin embargo, la comprensión griega *trágica* de la técnica es muy distinta. No opone dos mundos. Compone localizaciones constructivas de la mortalidad como sus límites: de un lado, los inmortales; del otro, los seres vivos sin conocimiento de la muerte (animales), y entre los dos, en la distancia intermedia, está la vida técnica, es decir, el morir. La *antropogonía* trágica es una *tanatología*, que se trama en una doble pulsión, la reduplicación de Prometeo por Epimeteo.”

O mito de Prometeu ocupa em Hesíodo um lugar central como charneira e passagem da *Teogonia* para o poema *Os Trabalhos e os Dias*: ele conta como, em consequência do pecado de Prometeu, que arditamente sacrificara um animal, subtraindo a melhor parte a Zeus para o dar aos mortais, o homem se viu expulso da idade do ouro e definitivamente separado dos imortais.

Como compensação da injustiça de Zeus, Prometeu roubou o fogo para o entregar aos homens, e outorgou-lhes depois a arte da manipulação e do fabrico dos instrumentos, instituindo a condição humana como a de um ente simultaneamente condenado à condição da mortalidade e do trabalho.

Hesíodo diz que os homens logo começaram a usar o fogo nos sacrifícios aos deuses, repetindo o sacrifício inaugural que os instaurara na sua dupla condição ontológica de mortalidade e tecnicidade e aceitando, assim, o seu duplo ser para a morte e para o trabalho.

Condenado à morte como os animais, apenas o homem é mortal: sabe da sua condição de ser lançado em direção à morte, com a presciência e a previsão dos deuses e mantém-se na sua proximidade. Essa ambígua condição de ser para a morte na vizinhança da imortalidade é a mesma condição ambígua da própria técnica; tal ambiguidade – simbolicamente representada pelo fogo, ora humanizado e domesticado no *oikos*, ora violento e destruidor quando participa da *húbris* própria dos deuses – é central na reflexão de Stiegler.

Para o pensador francês, Heidegger, ao pensar a técnica em *Ser e Tempo* como modo de ser da *Zuhandenheit*, teria deixado escapar essa ambiguidade essencial. Assim, para Heidegger o uso apropriado da linguagem pelo pensador e pelo poeta está associado a um exercício autêntico da temporalidade extática e a ação técnica e instrumental está associada a um exercício inautêntico da temporalidade. A técnica vê-se assim em *Ser e Tempo* desvalorizada como “mero instrumento”, e a ação técnica pensada como *Besorgen*, enquanto forma decadente do cuidado (*Sorge*).

Na perspectiva de Stiegler, pelo contrário, o centro do mito de Prometeu não é apenas a afirmação de que a técnica deve ser pensada como co-extensiva com o homem, o que Heidegger também aceita, mas de que o ser técnico do homem tanto pode exercer-se de modo apropriado como cuidado, como não apropriado como descuido.

Ainda segundo Stiegler, quando Heidegger, no discurso do reitorado, comenta o mito de Prometeu não atende ao significado essencial da figura de Prometeu como instituindo o instrumento como região ontológica, com o seu dinamismo próprio, que não se limita ao modo de ser da *Zuhandenheit*.

Nesse discurso Heidegger teria, além do mais, incorrido num segundo lapso mais importante ao ignorar a figura de Epimeteu, que era, contudo, essencial na versão platónica do mito de Prometeu^[2].

Na versão narrada por Protágoras, no diálogo platónico, Epimeteu reduplica a figura de Prometeu como o seu exato oposto: de um lado a providência e o cuidado pelo futuro de Prometeu, que outorga ao homem o dom de estar fora de si, pela habilidade técnica e saber da morte, do outro, a imprevidência de Epimeteu, o estar sempre em atraso em relação ao presente, possuindo apenas o saber como reflexão do já sido.

Epimeteu é culpado duma primeira imprevidência, ao distribuir todos os dons aos animais, esquecendo o homem, que assim fica desprovido de qualidades e é culpado dum segundo descuido quando ignora os avisos de Prometeu, recebendo o dom de Pandora e tornando-se assim um instrumento involuntário da vingança de Zeus.

A articulação do ser lançado para o futuro e o estar retido pelo passado, do saber e da imprevidência, do cuidado e do descuido, da memória e do esquecimento conferem ao ser do homem e à sua ação técnica uma irremediável ambiguidade e à sua viagem para a morte o caráter de um caminho incerto.

Assim, na perspectiva de Stiegler a visão trágica instaurada pela narrativa clássica do mito de Prometeu não é a da necessidade inexorável do destino, mas a de um caminho em aberto, cujo percurso é ao mesmo tempo acompanhado de esperança e de temor. A experiência humana da temporalidade é o estar condenado à expectativa ansiosa, a essa mistura de medo da morte e de esperança no futuro que o mito designa por *elpis*,^[3] o que sobrara quando todos os males escaparam da caixa de Pandora.

2 Cf. *Ibidem*, pp. 275/276: “La imagen solitaria de Prometeo (que se encuentra, por ejemplo, en el *El rectorado*) no tiene sentido. No consiste más que en su reduplicación por la de Epimeteo, que se reduplica a su vez – 1) cometer el pecado, atolondramiento, imbecilidad, idiotez, olvido, etc. 2) meditarlo, siempre demasiado tarde, reflexividad, saber, sabiduría y una imagen de la rememoración totalmente distinta: la de la experiencia. La lengua común griega arraiga el saber reflexivo en la *epimeteia*, es decir, en la tecnicidad esencial que es la finitud. No puede menos que chocamos violentamente la inexistencia de esas imágenes en la analítica existencial de Heidegger pues nos resulta evidentemente necesaria desde el momento en que,

- el enlace de las dos imágenes de la *prometeia* y de la *epimeteia* proporciona muy precisamente los elementos mayores de la estructura de la temporalidad descrita como ser-para-la-muerte, y
- el arraigo originario e insuperable de ese vínculo en la tecnicidad encarnado por las dos figuras tomadas al mismo tiempo contradice absolutamente la posibilidad de oponer tiempo auténtico de un lado y tiempo del cálculo y de la preocupación, del otro.

3 A confrontação da analítica existencial com o mito de Prometeu/Epimeteu levada a cabo por Stiegler fundamenta-se na interpretação do mito feita por J. P. Vernant, segundo a qual Prometeu e

1. Técnica, memória e escrita

Na perspectiva de Stiegler, o que ensinam as versões do mito de Prometeu e de Epimeteu é que o homem é um ser desprovido de qualidades, que criou para si mesmo próteses para suprir a sua debilidade e que a temporalidade (como *elpis*, ou seja, como espera ansiosa na esperança e no temor) procede desta sua condição protética.

Na perspectiva de Stiegler, a técnica abre a temporalidade do *Dasein*, ins-taura o ser-homem num horizonte temporal, precisamente porque cria um novo tipo de objetos, que exteriorizam e objetivam a memória. O homem gera-se a si mesmo como o ser que não tem apenas a memória coletiva da espécie codificada geneticamente, nem a memória somática interna armazenada neurologicamente, mas uma memória externa transmissível, apropriável e modificável, a que Stiegler chama epifilogenética.^[4]

A criação deste tipo de memória exterior, materializada naqueles objetos a que de forma geral pode ser aplicada a designação de Monumentos, constitui o nosso mundo como mundo histórico, de modo que o ser-no-mundo é sempre ser num mundo histórico, ou estar inserido na história do mundo (*Weltgeschichte*).

Tal condição da *Weltgeschichtlichkeit*, que se iniciou com os primeiros instrumentos, foi uma rutura fundamental e explosiva na história da vida, porque de

Epimeteu seriam, na sua inseparabilidade, imagens da temporalização. É essa opaca mistura de cegueira e lucidez que constitui a experiência humana da temporalidade e o sentido da “esperança”, que inexplicavelmente teria sido ignorada por Heidegger: Cf., *Ibidem*, p. 35: “Ahora bien, toda la lectura que vamos a intentar aquí reposa sobre una confrontación de la analítica existencial con el mito de Prometeo v de Epimeteo en sus versiones más conocidas (Hesíodo, Esquilo, Platón). En efecto, resulta que en la cultura griega antigua hay una mitología del origen de la técnica que es también un origen de la mortalidad, una tanatología, la ausencia de cuyo análisis en la filosofía siempre nos a sorprendido, especialmente en Heidegger, en la medida en que, como J.-P. Vernant ha mostrado admirablemente, *epimeteia* y *prometeia* constituyen en su inseparabilidad dos imágenes de la temporalización. Ahora bien, lo interesante para nosotros es que el avance prometeico y el retroceso epimeteico (que también es el pecado de Epimeteo como olvido) *traman* juntos la *prometeia* como previsión y la *epimeteia* como distracción descuidada, meditación a posteriori. Su inseparabilidad es lo que da a los mortales la *elpis*, esperanza y temor al mismo tiempo, que equilibra en ellos la conciencia de su irremediable mortalidad.”

- 4 Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 12: “S’il est vrai que depuis la biologie moléculaire, le vivant sexué est défini para la mémoire somatique de *l’épigénétique* et la mémoire germinale *du génétique*, lesquelles par principe ne communiquent pas entre elles (ce qui consacre Darwin contre Lamarck), le processus d’extériorisation est une rupture dans l’histoire de la vie dont résulte l’apparition d’une troisième mémoire que j’ai appelée épiphilogenétique”.

ora em diante a experiência da espécie e as suas aquisições adaptativas podem transmitir-se à descendência, ser objeto de apropriação, modificação e inovação.

Stiegler, reconhecendo que Heidegger introduziu o tema da herança na filosofia, lamenta, no entanto, que este se tenha centrado exclusivamente nos existenciários do *Dasein*, enquanto condições da autotransmissão da existência, descurando as condições materiais dessa transmissão.

Não basta a perspectiva transcendental de *Ser e Tempo*, é ainda necessário ter em conta a materialidade dos “monumentos” e reconhecer que esse conjunto proteico e instrumental tem uma dinâmica própria que se subtrai à dinâmica existencial. Essa memória terciária que se exterioriza nas próteses materiais é um instrumento de mobilidade e de aceleração da vida que, não respeitando os ritmos biológicos e sociais, introduz a possibilidade de uma conflitualidade catastrófica.

Para reconhecer a diferença entre o homem e a técnica, entre o quem e o quê, entre o *Dasein* e as suas próteses é preciso ir para além do plano de uma filosofia transcendental e constituir uma filosofia dos objetos materiais, da sua dinâmica evolutiva e da sua história,⁵ empreendimento que Stiegler tenta levar a cabo, demarcando grandes etapas na evolução da *tecné* e localizando os desequilíbrios e os impactos desestruturantes e catastróficos dos grandes inventos técnicos.

Uma dessas etapas decisivas é, na perspectiva de Stiegler, a criação da escrita: é preciso reconhecer na invenção da escrita e na sua evolução da forma elementar do registo lapidar para as formas mais elaboradas da escrita cuneiforme, hieroglífica ou alfabética, uma crescente manifestação do carácter técnico da linguagem. Estas técnicas de registo da mensagem para apropriação e decifração de gerações futuras, cumprindo a promessa que já se encontrava encerrada na primeira pedra de sílex, como na primeira palavra articulada, tornam consistente a possibilidade da diferenciação temporal a que propriamente chamamos história.

A escrita alfabética foi sistemática e completamente desenvolvida pelos gregos a partir da escrita suméria: o que a distingue não é principalmente o ser uma técnica de registo fonético, mas ser “ortográfica”, isto é, uma técnica de registo

5 Cf. *Ibidem*, pp. 14-15: “Ce qui anticipe, veut, pense et connaît, je l’ai nommé le *qui*. Le supplément du *qui*, sa pro-thèse, c’est son *quoi*. Le *qui* n’est rien sans le *quoi* parce qu’ils sont en relation *transductive* dans le processus d’extériorisation qui poursuit la vie, c’est-à-dire la différenciation, par d’autres moyens que la vie. Le *qui* n’est pas le *quoi*. Il n’y a de relation transductive qu’entre termes *différents*. Il y a une *dynamique* du *quoi*, irréductible à celle du *qui* (la logique du supplément n’est pas simplement anthropologique).”

do pensamento que se caracteriza pela sua elevada precisão, permitindo anular as dúvidas sobre a autenticidade da mensagem. Esta nova escrita é “ortotética”.

A “imobilização” do passado na forma morta do registo ortotético é precisamente o que possibilita a sua apropriação viva, a partir dum novo contexto e das preocupações de uma outra geração, doravante liberta para o seu próprio tempo.

Os gregos não apenas desenvolveram a escrita ortográfica até um nível de incrível precisão, mas divulgaram e ensinaram essa escrita, criando uma educação literária. Qualquer que fosse o balanço negativo desta revolução técnica por Platão, o certo é que ela possibilitou a precisão dos teoremas de Euclides, a demonstração metafísica e a agilidade dialética dos diálogos filosóficos. A teoria, como contemplação da verdade e fim supremo do homem que procura assemelhar-se aos deuses, foi, assim, inscrita no coração do Ocidente, pela invenção dessas próteses, que possibilitam um registo externo incrivelmente preciso do pensamento para rememoração futura.

A escrita ortográfica possibilitou ainda a isonomia da *pólis*, como registo preciso e unívoco da lei que, doravante, poderá ser igual para todos os cidadãos e em torno de cuja interpretação poderá desde então mover-se a perícia dos oradores na ágora ou nos tribunais. Por causa do decreto de Creonte e como consequência da sua publicação traçar-se-á o destino de Antígona, o ser banida da *pólis* e lançada ao não ser, em flagrante violação das leis mais antigas e não escritas dos deuses.

A criação da *scholé*, a instituição da *pólis* e a possibilidade do uso público da razão foram projetadas pela escrita ortotética, que teve verdadeiramente um papel fundante e estruturante em relação ao que chamamos ainda hoje “civilização ocidental”.

Quando Heidegger em a *Doutrina Platónica da Verdade* afirma que em Platão se joga o início duma mutação no conceito de verdade, que começa a não ser já pensada como desvelamento, como *aletheia*, mas como rigor e correção do olhar que contempla as ideias, é preciso relacionar essa mutação coma esta invenção da escrita ortotética.

De facto, afirma sagazmente Stiegler, sem a educação no rigor da escrita, sem o treino da mão que escreve e do olhar que decifra não seria possível elevar o rigor e a precisão a atributos determinantes do saber e a finalidade suprema da educação filosófica. Assim, a escrita alfabética grega, conclui Stiegler, continha *in nuce* a nova conceção da verdade como rigor e da história da metafísica e do esquecimento do ser.^[6]

6 *Ibidem*, p. 47 : “Heidegger ne pense pas à l’écriture lorsqu’il relève le mot *orthotès* chez Platon, et il serait dérisoire de vouloir “expliquer” l’inauguration absolue qu’est l’histoire de l’être par le fait

2. A técnica como *pharmakon*

O impacto simultaneamente genésico e catastrófico da invenção da escrita é pensado pelo pensador francês em diálogo com dois textos fundamentais: *O Fedro* de Platão, onde este opõe a *hypomnésis*, memória artificial associada à reprodução da escrita, à *anamnésis*, pensar como diálogo consigo mesmo e afirmação de autonomia, e o célebre comentário de Derrida a este diálogo platônico em *La pharmacie de Platon*.^[7]

No *Fedro*, em 247 b, Sócrates apresenta o mito da invenção da escrita pelo deus Thot e do seu elogio diante do rei, como *pharmakon*, isto é, como arte capaz de remediar a fraqueza da memória e de auxiliar da sabedoria. O rei responde que, pelo contrário, a escrita tornará os homens esquecidos, pois deixarão de treinar a memória confiando apenas nos livros escritos.

A controvérsia em torno da natureza dos *pharmakon* ocupa o ensaio de Derrida, para quem o termo grego “*pharmakon*” não tem uma tradução francesa precisa, pois ele designa uma droga ou um artifício, que tanto pode atuar benéficamente como medicamento, como prejudicar e destruir enquanto veneno. Ora, para Stiegler essa conceito chave de *pharmakon* é o que se deve aplicar não apenas à linguagem, enquanto *tecné*, mas à totalidade dos objetos técnicos.^[8]

Esta noção de *pharmakon* é retomada por Stiegler em *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue – De la pharmacologie*, obra escrita posteriormente e publicada em 2010, e aí colocada em correlação com a noção de “objecto transicional” em Winnicott: objeto simultaneamente exterior e

technico-historique de l'écriture. En revanche, il faut bien se demander si la possibilité de la compréhension de la vérité comme exactitude par les Grecs, et aujourd'hui par la mondialité occidentale, n'est pas celée dans ce fait.”

7 Jacques Derrida, “La pharmacie de Platon”, in *Tel Quel*, n. 32 et 33, Paris, Éditions du Seuil, 1968 e in *La dissémination*, Paris, Éditions du Seuil, 1972.

8 “*Tout objet technique est pharmacologique*: il est à la fois poison et remède. Le *pharmakon* est à la fois ce qui permet de prendre soin et ce dont il faut prendre soin, au sens où il faut y faire attention: c'est une puissance curative dans la mesure et la démesure où c'est une puissance destructrice. Cet à la fois est ce qui caractérise la *pharmacologie* qui tente d'appréhender *par le même geste* le danger et ce qui sauve. *Toute technique est originellement et irréductiblement ambivalente*: l'écriture alphabétique, par exemple, a pu et peut encore être aussi bien un instrument d'émancipation que d'aliénation. Si, pour prendre un autre exemple, le web peut être dit pharmacologique, c'est parce qu'il est à la fois un dispositif technologique associé permettant la participation *et* un système industriel déposédant les internautes de leurs données pour les soumettre à un marketing omniprésent et individuellement tracé et ciblé par les technologies du *user profiling*”, in <http://www.arsindustrialis.org/pharmakon>.

interior, que medeia a relação entre a criança e a mãe, ele tem uma conotação simultaneamente relacional e intensamente afetiva.^[9]

O objeto transicional é o primeiro *pharmakon*, objeto ambíguo, do qual quer a criança quer a mãe estão dependentes, mas que proporciona ao mesmo tempo a ambas a serenidade e a confiança no futuro e, por conseguinte, uma certa autonomia. O que caracteriza a natureza ambivalente do *pharmakon* é que, como objeto transicional, ele é ao mesmo tempo aquilo que permite o cuidado e aquilo com o qual é preciso tomar cuidado, isto é, precaver-se de modo previdente. É uma potência curativa na medida certa e uma potência destrutiva na desmesura, como bem sabem as mães conscientes que o objeto transicional cria o risco da adição.

A escrita, como qualquer objeto técnico, é também um objeto transicional e, onde Platão opõe autonomia da *anamnésis* à heteronomia da *hypomnésia* é preciso afirmar que elas se exigem uma à outra, constituem uma “composição”, e exigem uma permanente negociação, como afirmava Derrida.

Ora, é esta “composição” que a certa altura da evolução tecnológica ficou ameaçada, pelo carácter desmesurado da técnica. Segundo Stiegler, a partir da revolução industrial os objetos técnicos adquirem um grau de versatilidade e de indeterminação que permite a sua integração em conjuntos ou sistemas técnicos capazes de cumprir uma grande diversidade de funções. Estes conjuntos técnicos põem em jogo forças que já não são zoológicas, nem ecológicas, mas forças elas mesmas industriais, como o vapor ou a eletricidade, ganhando autonomia em relação ao território e ao contexto social.

O objeto técnico industrial tende a uma cada vez maior integração e standardização, possibilitando uma produção em massa e uma circulação universal de mercadorias e determinando, por si mesmo, o sistema de necessidades sociais. Deste modo, o sistema dos objetos técnicos adquire uma predominância decisiva sobre o sistema económico e social, determinando-o de forma absoluta, e fazendo com que os conflitos entre os diversos sistemas não possam ser resolvidos por negociação, como até aí acontecera.

9 Cf. Bernard Stiegler, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d'être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010, p. 12: “L'objet transitionnel a une vertu insigne: il n'existe pas (...) Dans cet au-delà ou cet en deçà de l'extérieur comme de l'intérieur, il ya ce qui se tient *entre* la mère et son enfant, et qui pourtant n'existe pas. Ce qui se tient ainsi entre la mère et l'enfant en n'existant pas, mais en passant par l'objet transitionnel, et qui se trouve donc constitué par lui, est ce qui les relie et les attache l'un à l'autre par une relation merveilleuse. Une relation d'amour fou”.

A aliança entre técnica e ciência cria, por seu lado, uma dinâmica constante de inovação e um ritmo de transformação da técnica em relação ao qual os sistemas sociais e os ritmos biológicos estão sempre em atraso. Esta dinâmica do objeto técnico industrial gera um sistema integrador dos objetos técnicos e dos objetos naturais numa totalidade quase orgânica movida pela sua própria dinâmica, que Heidegger designa como *Gestell*.^[10]

Neste sistema técnico do *Gestell* todos os domínios da vida humana sofrem uma tecnicização crescente e toda a humanidade é arrastada e transformada em extensão tecnológica do mundo ocidental, pelo que podemos falar, na perspectiva de Stiegler, – não coincidente com a de Heidegger, para quem o *Gestell* significa o “encobrimento” do homem e dos humanismos e um desencobrimento técnico do ser – de um segundo nascimento do homem, à medida que a técnica se torna planetária.

Os aspetos paradoxais desse novo nascimento do homem são levados ao extremo pela industrialização da memória, com a invenção de novas técnicas de registo e comunicação, que a convertem em mercadoria. A “telemática” é a designação usada por Stiegler, para o sistema técnico das indústrias de informação em geral, inclusive aquilo a que chamamos os média, com os seus sistemas analógicos e digitais e inclui não apenas o computador, mas os satélites, as televisões e os telemóveis: “*uma indústria de informação compreendida como sinal dum mensagem de que se controla, por uma rede, os tempos e os espaços de difusão, tornando-a assim uma mercadoria, cujo valor é condicionado pela velocidade de transmissão*”.^[11]

10 Sobre a tradução portuguesa do termo *Gestell* como “com-posição” e a sua importância na trajetória de Heidegger enquanto pensador da técnica, cf., “*Gestell e Gestalt. Fenomenologia da configuração técnica do mundo em Heidegger*”. in Borges-Duarte, I. & Pardelha, I. (Org.): *Fenomenologia e Ciência*. Actas do IVº Congresso Internacional da AFFEN – IIIº Congresso Luso-Brasileiro de Fenomenologia. Ed. AFFEN, in <http://www.affen.pt/>, p. 116: “Ge-stell [com-posição] significa: aquilo que conjunta o “pôr” [stellen, num lugar] que “põe” [im-põe, stellt] o homem, isto é, que o provoca a descobrir o real à maneira do encomendar de algo em stock”. E é nesta acepção que, “enquanto modo de descobrir, que vigora na essência da técnica moderna e que não é ele mesmo algo técnico”, a com-posição tecnológica do mundo age como determinação de um comportamento, isto é de um modo de relação (Verhalten), segundo um modelo socialmente expectado e, como tal, destacado e isolado do fundo amorfo, de que se desprende como prenante.”

11 “*Une industrie de l’information comprise comme signal d’un message dont on contrôle, par un réseau, les temps et les espaces de diffusion, devenant par là une marchandise, et dont la valeur est conditionnée par la vitesse de transmission*”, Bernard Stiegler, *La technique et le temps. 2. La désorientation*, Paris, Éditions Galilée, 1996, p. 124.

A palavra que melhor define os efeitos da telemática sobre todos os outros sistemas técnicos e não técnicos é a de aceleração. Isto quer dizer que todos os outros sistemas técnicos e não técnicos, são eles próprios pressionados para acelerar os seus ritmos, suspendendo aquilo que, em linguagem informática, Stiegler chama os “programas cosmológicos e étnicos”, ou seja os ritmos biológicos e os estilos de vida das diferentes culturas.

O impacto do sistema telemático é radicalmente desarticulador da existência humana, porque ele produz um tempo industrial, que anula o exercício da temporalidade extática. O tempo industrial é o tempo medido a partir da velocidade de difusão da informação nas redes telemáticas, é a velocidade da luz, com a consequente desrealização do tempo e do espaço, e a supressão do tempo diferido da história.

Para medirmos as consequências deste tempo da telemática, vulgarmente designado de “tempo real”, temos que lembrar-nos que ele significa a supressão daquela possibilidade de distanciamento com que o público ilustrado assistia aos eventos que se desenrolavam nos palcos da história do século XVIII, emitindo juízo reflexivo do simples bom senso.

Quando a notícia da tomada da Bastilha chegou ao resto da Europa ela já era passado, chegava com a carga dum acontecimento inteiramente realizado com a sua cor de promessa ou de catástrofe. Inteirar-se desse acontecimento era, simultaneamente saber-se num outro tempo e num outro contexto com as suas promessas indeterminadas de futuro.

Ora, hoje nós estamos no centro de todos os eventos que vivemos em tempo real, sem possibilidade de qualquer juízo reflexivo, sofremos um excesso patológico de informação, que chega em simultâneo, implicando a anulação da própria diferenciação que é a história. O “tempo real” é um tempo onde tudo está simultaneamente presente, e a temporalidade decorre como uma sucessão de presentes pontuais.

Stiegler estabelece uma analogia entre os novos mecanismos de difusão da informação e a invenção da escrita alfabética, partindo do princípio de que quer a escrita alfabética quer a digital são ortotéticas, isto é, formas de registo rigorosas, que visam uma externalização da memória. Contudo, estes dois tipos de dispositivos ortotéticos são, na sua perspectiva, muito diferentes: *“A verdade da informação é o tempo luz. Por esta expressão queremos à partida designar a transmissão da informação à velocidade da luz, isto é, sem demora, o que as ortoteses analógicas e digitais permitem – enquanto que a*

ortotese literal implica um atraso essencial entre o que se pode chamar evento ou a sua captação de um lado, a sua receção ou a sua leitura de outro lado.^[12]

Deste modo, a oposição entre a *hipomnésia* e a *anamnese* estabelecida por Platão no *Fedro* é recuperada por Stiegler. A comunicação em tempo real volta a colocar em evidência, como questão central da civilização, o contraste entre um saber por si mesmo que implica os circuitos longos da dialética, com os momentos da oposição e da busca do consenso em torno do conceito e da definição e o saber dos curto-circuitos da opinião, o saber aparente, que se limita à replicação de um saber alheio para o qual não se tem justificação.

Estes curto-circuitos impostos pela velocidade da informação são também, na perspectiva de Stiegler, curto-circuitos do desejo, pois anulam o tempo do saber fazer e do saber viver, isto é a dimensão lúdica e criativa da ação, reduzindo-a a mero trabalho com um valor de troca, valor que depende exclusivamente da velocidade e da funcionalidade.

Deste modo, nas sociedades tecnologicamente desenvolvidas, atravessadas por um ideal de velocidade crescente, confundem-se e misturam-se a velocidade subjetiva e objetiva, exercício apropriado e inapropriado da temporalidade, e tudo conflui na ideia de um instante absoluto de colisão e aniquilação total, à luz do qual se expande o sentimento da insignificância da existência, de que esta não vale a pena ser vivida.^[13]

Este carácter ameaçador e destrutivo dos novos *pharmakon*, reside na *ubris* associada ao grau de automatização e velocidade da telemática, assim como ao poder de destruição nuclear. O fogo prometeico tornou-se incêndio catastrófico que suprimiu a *elpis*, o sentimento expetante de temor e esperança que sempre acompanharam a experiência humana do tempo.

Este segundo nascimento do homem é, então, paradoxalmente, a afirmação do poder total do homem e a sua aniquilação como homem, pela própria destruição das características essenciais da mundaneidade que constituem o nosso ser-no-mundo.

12 “La vérité de l’information est le *temps-lumière*. Par cette expression, nous voulons *d’abord* désigner la *transmission* de l’information à la vitesse de la lumière, c’est-à-dire sans délai, ce qui permettent les orthothèses analogiques et numériques – tandis que l’orthothèse littérale implique un *retard* essentiel entre ce que l’on peut appeler l’événement ou sa saisie d’une part et sa réception ou sa lecture d’autre part.” *Ibidem*, p. 136.

13 Bernard Stiegler analisa o duplo impacto sociológico e psicológico desta aceleração absoluta do tempo, mostrando que ela conduz a uma proletarianização total da sociedade, condenada a um trabalho funcional abstrato e a uma destruição do espaço transicional onde podem jogar a autonomia e heteronomia indispensáveis ao processo de individuação. Cf. *Idem*, *Ce qui fait que la vie vaut la peine d’être vécue. De la pharmacologie*, Paris, Flammarion, 2010, pp. 70-74.

3. A Filosofia como farmacologia

Não é possível eliminar a tecnologia, fazendo dela o bode-expiatório dos nossos males porque ela está no centro da antropogênese; mas também não é admissível defender o progresso tecnológico como panaceia universal, e não apenas devido ao caráter ambíguo de toda a técnica: para Stiegler está fora de toda a dúvida que hoje, devido ao caráter sombrio e amaçador dos seus excessos, a tecnociência proíbe todo o otimismo.

Apropriar-se da tecnologia em vez de ser devorado por ela é o desafio derradeiro de uma *epimeteia*, como sabedoria póstuma, como regresso reflexivo, a que Stiegler chama “desdobramento epocal”. Esta *epimeteia* não exige apenas uma crítica da razão técnica, mas impõe ainda a suspensão do nosso comportamento aditivo em relação aos dispositivos técnicos.

Se a técnica ameaça todas as instituições, dispensa o homem e o torna supérfluo é porque a atual retenção terciária com os seus curto-circuitos fecha as possibilidades de questionamento. O *Dasein* é o ser para o qual está em questão o seu próprio ser, e é a abertura do espaço para o questionamento que hoje se trata de manter a todo o custo contra a dispersão e sucessão caótica das informações. Stiegler chama os filósofos a alistarem-se na luta em defesa do pensamento, pois a filosofia é o antídoto mais eficaz para o veneno que se encontra contido nos sistemas da tecnociência.

Mas é Byung Chul Han, filósofo sul-coreano, que vai fazer um levantamento exaustivo dos diversos *pharmakon* que se encontram contidos na obra de Heidegger, vendo em *Sein und Zeit* essencialmente uma resposta à destemporalização (*Entzeitlichung*) que caracteriza a época da técnica. Sublinhando a coincidência cronológica da publicação de *Sein und Zeit* e de *À la recherche du temps perdu* de Proust, vê na obra do pensador alemão uma revolta contra a dissociação da existência humana, contra a desintegração do tempo numa mera sucessão de instantes pontuais.

Contra tal dispersão da temporalidade, Heidegger teria advogado uma estratégia identitária, que consiste na compreensão da existência como construção narrativa “que incorpora tanto o nascimento e a morte como o seu entre”. O projeto de *Sein und Zeit* seria o de encontrar um centro de gravitação do tempo ou uma ancoragem de sentido, que devolva ao tempo uma base de sustentação: “A estratégia temporal de Heidegger consiste, em última instância em transformar o “não tenho tempo para nada” num “tenho sempre tempo”. É uma estratégia da duração, uma tentativa de recuperar o

domínio perdido sobre o tempo a partir de uma mobilização existencial do si mesmo”.^[14]

Manter-se fiel à narratividade da existência é, para o pensador sul-coreano, apreendê-la simultaneamente como unidade da temporalidade extática e identidade do si mesmo, e também como abertura à experiência de *eros*, que acompanha o desdobramento temporal, o encontro com a alteridade e a diferença (*Unterscheidung*).

No entanto, Byung Chul Han deixa pairar a dúvida sobre se ainda teremos a possibilidade desta fidelidade à narrativa, na época do *Gestell*, isto é, na época do pensamento calculatório, que só admite as diferenças quantitativas (*Differenz*), tornando-nos cegos para as transições, as zonas de sombra, e os desnivelamentos que constituem o tecido das narrativas e da historicidade da existência.

Professor na Escola de Artes de Berlim, Han encontra a experiência desta impossibilidade na arte, que tem vindo a abandonar a forma narrativa para adotar estratégias de sobreposição das imagens que densificam os eventos e os carregam de significado. Foi também neste sentido da procura dos instantes de significação capazes de romper com o achatamento do tempo que o segundo Heidegger parece ter-se encaminhado, ao propor a noção de *Ereignis*, como desvelamento súbito da verdade.

O Ereignis é um momento da “verdade”, que introduz uma nova forma de ser, completamente diferente da do dado, no costume do habitar. Faz com que suceda alguma coisa da qual a situação não pode dar conta. Interrompe o igual em favor do outro. A essência do acontecimento é a negatividade da rutura, que dá início a qualquer coisa de inteiramente diferente. O caráter de acontecimento une o amor com a política ou a arte. Estes exigem todos eles, uma fidelidade ao Ereignis.^[15]

14 „Heideggers Zeitstrategie besteht letzten Endes darin, „Ich habe keine Zeit“ in „Ich habe immer Zeit“ zu verwandeln. Sie ist eine Strategie der Dauer, ein Versuch, die verlorene Herrschaft über die Zeit wieder herzustellen, und zwar kraft einer existentiellen Mobilmachung des Selbst.“ Byung-Chul Han, *Duft der Zeit. Ein Philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*. Bielefeld, transcript Verlag, 2009.

15 „Das „Ereignis“ ist ein Moment der „Wahrheit“, der in die vorhandene Situation, in die Gewohnheit des *habiter* eine neue, ganz andere Seinsweise einführt. Es lässt etwas geschehen, worüber die Situation nicht Rechenschaft geben kann. Es unterbricht das Gleiche zugunsten des Anderen. Das Wesen des Ereignisses ist die Negativität des Bruchs Agonie, die etwas ganz Anderes beginnen lässt. Die Ereignishaftigkeit verbindet die Liebe mit der Politik oder der Kunst. Sie gebieten alle eine „Treue“ zum Ereignis.“ *Idem, Agonie des Eros*, Berlin, Matthes & Seitz, 2015, p. 57.

Na perspectiva do pensador sul-coreano, quando, em *Das Ding*, Heidegger pensa o “instante propício” como o momento da revelação da natureza das coisas, à margem da pressa e da velocidade técnicas, este encontra-se não apenas com a experiência da arte, mas com a experiência arcaica das religiões, em particular com a experiência da contemplação do vazio do Budismo Zen. Em *Das Ding* Heidegger fala-nos dessa experiência da demora contemplativa das coisas, que são deixadas aparecer na sua distância própria, em termos muito próximos da experiência mística e contemplativa de desapossamento de si mesmo feita pelo Oriente: é uma tal experiência de despojamento que permite aceder à revelação do ser como força congregadora e recolectora.^[16]

Para Byung Chul Han, esta redescoberta da cordialidade (*Freundlichkeit*) do ser^[17] é também o da redescoberta de uma outra experiência do tempo, como demora e repetição, próxima dos ritmos cósmicos, designada na metáfora o anel da dança do mundo, *der Reigen des Ereignens*. Uma tal redescoberta da cordialidade do ser seria, talvez, o derradeiro e o mais eficaz *pharmakon* no qual Heidegger se teria encontrado com a antiga farmacologia do Oriente.

16 Cf. *Idem, Philosophie des Zen-Buddhismus*, Stuttgart, Philipp Reclam jun., 2002, p. 121: „Die archaische Freundlichkeit ist älter als das Gute, älter als jedes moralische Gesetz. Sie ließe sich als eine grund-legende ethische Kraft begreifen.“

17 Cf. *Idem, Duft der Zeit. Ein Philosophischer Essay zur Kunst des Verweilens*, Bielefeld, transcript Verlag, 2009, p. 79: „Heidegger ist unterwegs zu einer anderen Zeit, die keine Zeit der Arbeit ist, zu einer Zeit des Langen und Langsamen, die ein Verweilen möglich macht. Die Arbeit ist letzten Endes auf die Herrschaft und Einverleibung aus. Sie vernichtet die Distanz zu den Dingen. Der kontemplative Blick dagegen schon ist. Er belässt sie in ihrem Eigenraum oder Eigenglanz. Er ist eine *praxis* der Freundlichkeit.“

RECONHECIMENTO, CAPACITAÇÃO E JUSTIÇA SOCIAL – MARTHA NUSSBAUM E PAUL RICOEUR

Fernanda Henriques

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

maria.mariafern@gmail.com

A mediação central desta reflexão é a noção de Reconhecimento, no âmbito da sua tematização por Paul Ricoeur, porque ela permite fazer aparecer a alteridade na sua complexidade e determinação e, nessa medida, possibilita sustentar o sentido e a legitimidade da crítica de Martha Nussbaum às perspetivas da justiça das teorias do Contrato Social, sobretudo, à de J. Rawls.

Nesse sentido, a reflexão desenvolver-se-á em duas linhas: (1) a análise da crítica desenvolvida por Nussbaum, especialmente em *Women and Human Development: The Capabilities Approach* e em *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership*, para mostrar as limitações da teoria de Rawls no tocante à ideia de outro/alteridade, evidenciando, a maior justeza da sua filosofia do desenvolvimento, concretizada no “enfoque na capacitação” e (2) o caminho aberto por Ricoeur para pensar o outro/alteridade, em *Parcours de la Reconnaissance*.

Reconhecimento, alteridade, capacidades, justiça, contrato social.

This reflection explores Paul Ricoeur's notion of recognition, which makes it possible to sustain the legitimacy of Martha Nussbaum's critique of the Social Contract, especially that of J. Rawls. The reflection will be developed in two lines: (1) the analysis of the criticism developed by Nussbaum, especially, in *Women and Human Development*, the Capabilities Approach and, in *Frontiers of Justice*, the notions of Disability, Nationality, Species Membership, to show the limitations of Rawls' theory to think otherness and (2) the way opened by Ricoeur in *Parcours de la Reconnaissance* to think otherness.

Recognition, otherness, capability, justice, social contract.

Notas introdutórias

No meu entender, a primeira relação que é possível pensar entre Martha Nussbaum e Paul Ricoeur conecta-se com a *temática das capacidades*^[1].

Em Paul Ricoeur a noção de um *sujeito capable* é absolutamente central tanto ao nível da sua antropologia como da sua ética. Para ele, o ser humano é um ser que age e padece, um ser capaz de falar, de agir, de narrar, de ser imputável e de fazer promessas, perspectiva que corresponde a conceber o humano como relação, quer seja ao nível do face a face, intersubjetiva, portanto, quer seja no plano coletivo. Nesse quadro, como ele próprio diz, *À première vue ces capacités de base n'impliquent pas de demande de reconnaissance par autrui, la certitude de pouvoir faire est intime, certes; toutefois chacune appelle un vis-à-vis.*^[2]

Martha Nussbaum, desde o seu trabalho no WIDER, de meados dos anos 1980 a meados de 1990, onde colaborou com Amartya Sen, apresenta o que podemos designar por *uma filosofia do desenvolvimento* que tem como base a perspectiva das capacidades, ou da capacitação humana, e que caracteriza como uma perspectiva que configura as condições que possibilitam viver uma vida com dignidade. Embora reconheça que Amartya Sen é o fundador da perspectiva das capacidades, Martha Nussbaum considera que lhe dá um contributo pessoal e uma fundamentação filosófica própria, operacionalizando a sua formação como especialista em filosofia Grega. Segundo diz, ambos *reconhecemos que as ideias que eu tinha estado a seguir no contexto da minha ocupação académica, com a filosofia de Aristóteles, tinham uma assombrosa semelhança com as que ele tinha estado a seguir, durante alguns anos, no campo da economia*^[3].

O essencial desta perspectiva da capacitação humana está orientado pela interrogação: O que é que alguém é capaz de fazer ou de ser?, sendo a resposta a tal interrogação que deve ser a referência para avaliar o nível de desenvolvimento de uma sociedade.

Evidentemente que os registos discursivos de Paul Ricoeur e Martha Nussbaum não são os mesmos, mas algo de essencial se toca nas duas perspectivas: *a*

1 Paul Ricoeur dará lastro à possibilidade desta relação, uma vez que, no final do Segundo Estudo do seu *Parcours de la Reconnaissance*, Paris, Éditions Stock, 2004, ele próprio convoca Amartya Sen para a reflexão, sob o título “capacités e capabilités”: 208-215.

2 Paul Ricoeur, *Devenir Capable, être reconnu*, Texte écrit pour la réception du Kluge Prize, décerné aux États-Unis (Bibliothèque du Congrès) à Paul Ricoeur en 2005. Acessível em: http://www.diplomatiegouv.fr/fr/IMG/pdf/Revue_des_revues_200_1152AB.pdf. Último acesso: 2 de janeiro de 2017.

3 Martha Nussbaum, *Las mujeres y el desarrollo humano*, Barcelona, Herder, 2002: 40.

ideia de que o ser humano se faz tal tornando-se capaz de, isto é, capacitando-se em diversos planos ou ordens, fazendo emergir a sua humanidade através do exercício da sua liberdade e em relação consigo, com os outros e com o mundo.

Não é, contudo, esta via de aproximação que vou seguir aqui. O que me proponho é mostrar como a perspectiva de Paul Ricoeur sobre a temática do reconhecimento pode ajudar a legitimar a crítica de Martha Nussbaum às perspectivas da justiça das teorias do Contrato Social, sobretudo, à de J. Rawls, que realiza a partir do seu enfoque da capacitação humana e que desenvolve na sua obra *Frontiers of Justice: Disability, Nationality, Species Membership* de 2006.

1. Martha Nussbaum, a teoria da capacitação e a justiça social

Como acabou de ser dito, Martha Nussbaum apresenta uma perspectiva própria sobre a teoria das capacidades ou da capacitação, embora na linha da de Amartya Sen.

Essa perspectiva que, também como se disse, arranca da interrogação O que é que alguém é capaz de fazer ou de ser?, assenta em dois tópicos essenciais: (1) a ideia aristotélica/marxista de que há um funcionamento verdadeiramente humano e (2) a ideia kantiana de que o Ser Humano é um Fim em si mesmo.

Em termos do solo da economia, onde se inscreve, tal perspectiva corresponde à definição de um campo que se poderia designar como *uma economia com ética* que quer ser uma alternativa a uma perspectiva meramente instrumental da economia, e introduzir a ideia de finalidade na perspectiva económica. Esta perspectiva alargada da economia denuncia que o desenvolvimento seja equivalente ao crescimento económico de uma sociedade, mostrando que ele é apenas uma parte desse desenvolvimento, defendendo, por outro lado, que tem de haver uma política económica que seja também social e cujo objetivo seja promover a *qualidade de vida*^[4] das populações, que não se reduz apenas à acumulação de bens ou de riqueza.

Nesse sentido, o desenvolvimento das sociedades deixa de ser medido apenas pelo PIB, para se ocupar com outras variáveis, nomeadamente, a do *índice de desenvolvimento humano*, pelo que a perspectiva das capacidades ou da capacitação humana corresponde, efetivamente, a uma mudança de paradigma

4 Esse é o título do livro que Martha Nussbaum e Amartya Sen editam em conjunto e que é o resultado de uma conferência realizada em Helsínquia em 1988: *The Quality of Life*. Oxford: Clarendon Press, 1993.

na análise do funcionamento económico, integrando-se na linha das configurações de justiça que a tradição filosófica sempre assumiu e que a partir da Modernidade ocuparam posição central.

Há dois aspetos em que Martha Nussbaum e Amartya Sen se encontram absolutamente: (1) ambos atribuem um papel relevante à liberdade política e (2) ambos põem como meta da sua proposta cada uma e todas as pessoas.

Deste modo, tendo no horizonte a interrogação já referida, O que é que alguém é capaz de fazer ou de ser?, a perspetiva da capacitação humana preciniza a necessidade de haver uma liberdade efetiva para que cada pessoa tenha *oportunidades reais* para fazer *opções genuínas*, podendo, de facto, escolher realizar ações que tornem a vida valiosa à luz do seu quadro de valores.

As ideias de *oportunidades reais* e de *opções genuínas* são absolutamente essenciais para se perceber o que está em causa, nomeadamente a ideia de *capacitação*, porque a capacitação de uma pessoa depende quer da sua estrutura pessoal quer da organização social em que se insere.

Capacitar é dar contexto para o desenvolvimento das capacidades de discernimento, de valorização e de escolhas efetivas de cada pessoa, dentro do seu quadro social e cultural. Não se trata, pois, de programar ou de propor um modelo de ser humano, ou um modelo de sociedade, mas tão só de empoderar cada ser humano para ser capaz de potenciar o seu desenvolvimento como humano a partir dos recursos disponíveis do seu entorno e orientado para a realização de ações que concretizem aquilo que considera como efetivamente valioso. Por outro lado, também não se trata de propor *soluções adaptativas*^[5] à escassez de recursos, mas sim de que os recursos, por mais escassos que sejam, possam ser assumidos e protagonizados por cada pessoa, no sentido da valoração das ações que quer livremente praticar em ordem ao seu florescimento humano. Diz Martha Nussbaum:

Em As mulheres e o desenvolvimento humano e outros textos, sustentei que a melhor forma de configurar um mínimo social básico é o enfoque baseado nas capacidades humanas, isto é, naquilo que as pessoas são efetivamente capazes de fazer e de ser, segundo uma ideia intuitiva do que é uma vida de acordo com a dignidade do ser humano^[6].

5 Martha Nussbaum refere-se amiúde a esta questão das *preferências adaptativas*, próprias dos grupos discriminados, como as Mulheres, que advém de contextos de injustiça e que servem para os reproduzir.

6 Martha Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia*, Barcelona, Paidós, 2007: 83.

Embora nas linhas essenciais o pensamento de Martha Nussbaum e Amartya Sen seja convergente, há focos de divergência entre eles^[7], de que destaco o facto de que, ao contrário de Sen, Nussbaum propor uma lista de 10 capacidades que considera as capacidades humanas centrais e, a seu ver inegociáveis por corresponderem a uma ideia do que deve ser um ser humano^[8].

É a partir da sua perspetiva pessoal sobre a teoria da capacitação humana que Martha Nussbaum irá desenvolver uma crítica cerrada às concepções de justiça subjacentes às teorias do contrato social, na sua obra *Frontiers of Justice*, porque elas não asseguram uma verdadeira igualdade.

2. A teoria da capacitação, a igualdade, a cidadania plena e a resignificação da justiça

A exposição sistemática da perspetiva de Martha Nussbaum sobre a capacitação humana é realizada, em 2000, no contexto da discriminação que sofrem as Mulheres em todas as latitudes no acesso às condições para um pleno e livre florescimento humano, numa obra intitulada *Women and Human Development: The Capabilities Approach*, onde desenvolve já uma crítica à posição rawlsiana, nomeadamente, ao nível do conceito de bens primários. É, contudo, na sua obra de 2006, *Frontiers of Justice*, que se ocupará do desenvolvimento da crítica sistemática às concepções de justiça que sustentam as teorias do contrato social, em nome, exatamente, da igualdade e da não discriminação, agora

7 Martha Nussbaum, na obra citada na nota anterior (82-83), explicita deste modo a sua relação com Amartya Sen: “La alternativa es, pues, el ‘enfoque de las capacidades’, el cual ha sido desarrollado en sentidos algo distintos por mi misma, en filosofía, y por Amartya Sen, en economía. Sen centra el enfoque en una evaluación comparativa de la calidad de vida, aunque también le interesan las cuestiones de justicia social. Yo lo he usado, en cambio, como base filosófica para una teoría de los derechos básicos de los seres humanos que deben ser respetados y aplicados por los gobiernos de todos los países, como requisito mínimo del respeto por la dignidad humana.”

8 Uma das grandes controvérsias em torno da proposta de Nussbaum incide no facto de ela assentar numa ideia de ser humano e, nessa medida, poder ser rotulada de essencialismo metafísico. A autora, contudo, rejeita essa crítica, afirmando que a sua perspetiva é intuitiva e apoiada historicamente. Alguns intérpretes designam a posição de Nussbaum como um essencialismo fundado historicamente (e não metafísico, portanto). Há uma coisa que considero importante referir em apoio da posição de Nussbaum e da sua demarcação de absolutismos metafísicos: trata-se da sua reiteração de que a sua proposta não representa uma teoria completa da justiça social por não dizer nada sobre o tratamento justo para as situações que se situam acima do limiar básico.

tendo em vista, outros tipos de situações discriminadas, de que vou escolher a análise que dedica às pessoas portadoras de deficiência^[9].

Embora a obra dê conta de todas as perspectivas das teorias do contrato social – clássicas e modernas – é, contudo, John Rawls o dialogante mais direto porque, por um lado, Martha Nussbaum considera a sua resposta a mais influente e poderosa do século XX, e, por outro, por ter com a sua perspectiva pontos importantes de contacto^[10]. A tese do livro é que o *enfoque das capacidades* está melhor posicionado para permitir ultrapassar as situações de discriminação apontadas do que a posição rawlsiana, tomada, como foi dito, por uma posição paradigmática. Diz ela:

A diferença mais profunda entre o enfoque das capacidades e o contratualismo rawlsiano reside na sua estrutura teórica básica. O enfoque de Rawls [...] é um enfoque procedimental da justiça. [...] não vai diretamente aos resultados para avaliar a sua validade moral. Em vez disso, desenha um procedimento [...] e confia nesses procedimentos para gerar um resultado justo.^[11]

O enfoque das capacidades [...] parte de um resultado, [...] que considera necessariamente vinculado a uma vida de acordo coma a dignidade humana. [...] A justiça está no resultado, o procedimento é bom na medida em que promove esse resultado.^[12]

Para além deste fundo teórico, ou melhor, no seu aprofundamento, há que considerar que, efetivamente, o enfoque da capacitação humana tem requisitos filosóficos muito diferentes, assentando também em perspectivas éticas muito exigentes, porque exigem das pessoas solidariedade e benevolência não só num grau muito elevado, como também a sua manutenção, ao longo do tempo.

Compreender como se explica esta maior exigência significa abordar o essencial dos requisitos das teorias do contrato social, nomeadamente, ao nível da designada *posição original* onde o contrato social se desenha.

O processo analítico desenvolvido por Martha Nussbaum permite-nos identificar vários pontos críticos nas perspectivas do contrato social que as impedem de promover uma verdadeira igualdade entre os membros das sociedades ou uma cidadania verdadeiramente inclusiva. Desses pontos críticos,

9 A obra de Nussbaum ocupa-se ainda de mais duas franjas discriminadas: (1) todos os povos do mundo e (2) os animais que costumam ser designados por não humanos.

10 Cfr. Martha Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia*, op. cit.: 31. Ela toma a teoria de J. Rawls como uma teoria híbrida, relevando de princípios kantianos e da perspectiva contratualista.

11 Martha Nussbaum, *Las Fronteras de la Justicia*, op. cit.: 93. Sublinhados meus.

12 *Ibidem*: 94. Sublinhados meus.

destacaria os 3 que considero mais determinantes, por as configurarem como estruturalmente discriminadoras:

- O facto de que as perspetivas do contrato social confundem (ou assimilam) quem desenha os princípios da justiça na situação original com *para quem* são desenhados esses princípios, ou seja, *a quem se irão aplicar*.
- O facto de suporem que as partes cooperam entre si *para obter um benefício mútuo*.
- O facto de as partes contratantes serem supostas ser independentes e iguais em poderes e capacidades, assentando numa conceção de pessoa dita normal em racionalidade moral e mental e com capacidade produtiva.

Todas estas determinações são excludentes de um leque muito grande de indivíduos: crianças, velhos e mulheres, em muitas circunstâncias, além de todas as pessoas portadoras de deficiência física ou mental.

Evidentemente, acrescenta Martha Nussbaum, a estrutura social acabará por incluir essas situações, mas de um modo derivado e, portanto, nunca em plena igualdade, nem em condições equivalentes de cidadania, até porque, por assentarem na ideia de reciprocidade e benefício mútuo, essa inclusão assumir-se-á, de alguma maneira, uma dimensão de cedência e não de direito ou de justiça. Por outro lado, essa futura inclusão de todas as pessoas assenta numa ideia que, no fundo, é também ela discriminadora:

Ao longo de toda a história do pensamento político no Ocidente, a esfera do contrato foi vista como uma esfera pública, caracterizada pela reciprocidade entre indivíduos que mantêm uma igualdade aproximada. Esta esfera é habitualmente oposta a outra esfera, a chamada esfera privada, ou lar, onde as pessoas fazem as coisas por amor e afeto, mais do que por respeito mútuo, e onde as relações contratuais não têm lugar e onde a igualdade não é um valor central.^[13]

É, nesse quadro de busca de uma real igualdade e na superação da divisão entre esfera pública e privada, que o enfoque das capacidades surge como uma alternativa, mais justa e igualitária porque:

[...] a própria lista de capacidades [...] insiste em que todos os direitos devem ser garantidos como requisitos básicos de justiça. A ideia é que o conjunto de todos os direitos, devidamente definidos, é requisito de justiça e que nenhum pode substituir outro.^[14]

13 *Ibidem*: 117.

14 *Ibidem*: 96.

São várias as reconcetualizações implicadas por esta proposta do enfoque na capacitação, nomeadamente duas centrais:

- Afastar a ideia de que o contrato social tem de assentar na *reciprocidade* e no *benefício mútuo*, introduzindo o sentimento de *compaixão* na definição da vida pública.
- Configurar um conceito de pessoa que permita integrar a dimensão de *vulnerabilidade* como constituinte humana.

Martha Nussbaum vai procurar um caminho de solução através de uma conceção aristotélica-marxista do ser humano, que o apresenta

como um ser social e político, que se realiza por meio das relações com outros seres humanos. [...] PORQUE Esta conceção política da pessoa inclui a ideia de o ser humano ser um ser político “por natureza”, isto é, um ser que encontra uma profunda realização nas relações políticas, sobretudo nas relações caracterizadas pela virtude da justiça.^[15]

Esta perspetiva, para além de querer superar a distinção entre esfera pública e privada, introduzindo o respeito mútuo e a igualdade em todo o tipo de relações humanas, permite ainda uma abordagem fenomenológica do humano que dá conta efetiva da condição humana.

Em primeiro lugar, radicar a perceção do humano a partir da posição aristotélica de ser um animal político, possibilita, segundo Martha Nussbaum, que

O enfoque das capacidades [...] mantenha uma conceção unificada da racionalidade e da animalidade.

E, embora admita que

[...] a dignidade especificamente humana se caracteriza em geral por um certo tipo de racionalidade, essa racionalidade não é algo idealizado que se contrapõe à animalidade; consiste apenas numa ampla variedade de formas de raciocínio prático, que é um dos funcionamentos possíveis dos animais. A sociabilidade é, por outro lado, igualmente fundamental e igualmente geral. E as necessidades corporais, nomeadamente a necessidade de assistência, constituem tanto a nossa racionalidade como a nossa sociabilidade, sendo um aspeto da nossa dignidade e não algo que deva contrastar com ela.^[16]

¹⁵ *Ibidem*: 97. Sublinhados meus.

¹⁶ *Ibidem*: 167. Sublinhados meus.

Todavia, há outro aspeto não menos importante para uma abordagem fenomenológica do humano, que esta percepção permite: refiro-me ao processo transitivo da vida humana que nasce, cresce e amadurece, mas também envelhece e morre, característica que evidencia o seu caráter de vulnerabilidade:

Isto supõe introduzir na conceção política de pessoa, de que irão derivar os princípios políticos básicos, um reconhecimento de que somos animais temporais e necessitados, que nascemos sendo bebés e terminamos com frequência com outras formas de dependência.^[17]

É esta dupla fenomenologia da condição humana – a unificação entre animalidade e racionalidade e a perspetiva da dimensão temporal de cada vida humana – que está na base da exigência de outro modo de conceber a justiça social, insistindo na ideia de que se deve afastar da sua significação apenas a reciprocidade e o benefício mútuo, defendendo que a justiça se deve buscar por si própria.

Na verdade, é esse duplo adquirido que permite chamar a atenção de que a independência, a reciprocidade e a produtividade só são as marcas definidoras do ser humano e das suas interações se nos ativermos a uma ideia de ser humano abstrato que não nasce, nem cresce, nem envelhece, fechando a porta, por esta mesma perspetiva, à conceção de uma sociedade inclusiva, onde os direitos básicos de todos e cada um dos seres humanos sejam assegurados, como princípios de justiça.

É nesta perspetiva de conceber o humano como vulnerabilidade e historicidade que considero que a resposta global de Paul Ricoeur ao tema do reconhecimento pode ser um recurso fecundo para fortalecer a proposta de Martha Nussbaum.

3. Paul Ricoeur e a perspetiva do Reconhecimento para além da luta pelo reconhecimento

No final do Segundo Estudo do seu *Parcours de la Reconnaissance*, sobre o reconhecimento de si mesmo, como já se disse, Paul Ricoeur convoca Amartya Sen para a sua reflexão, sob o título “capacités et capabilités”, para pôr de relevo a importância da perspetiva do enfoque das capacidades no que respeita

17 *Ibidem*: 167.

à articulação entre a *liberdade*, a *escolha de vida* e a *responsabilidade social*, dizendo a determinado momento

[que é] uma concepção da responsabilidade social que faz da liberdade individual o objetivo primeiro de uma teoria da justiça.^[18]

Esta posição de Paul Ricoeur legitima a reflexão que convoquei no início deste estudo, mas, como também ficou dito nessa altura, aquilo que me interessa explorar aqui é outra dimensão dessa mesma obra de Paul Ricoeur que se prende com o balanço que é possível fazer da sua concepção da problemática do reconhecimento, a partir do conjunto do percurso temático que o autor faz na obra *Parcours*.

Esse percurso (1) inicia-se com uma reflexão sobre as questões lexicais que *Reconnaissance* levanta e que representam uma espécie de alfobre temático para o conjunto do percurso, (2) continua com o tema do reconhecimento como identificação, (3) a que se seguem o do reconhecimento de si mesmo e o do reconhecimento mútuo, cuja última parte é dedicada a uma reflexão acerca daquilo que Paul Ricoeur chama os *estados de paz*.

Embora a obra constitua uma unidade, é o seu terceiro estudo que mais diretamente interessa explorar para o objetivo em causa, nomeadamente, pelo alcance que pode ter o sentido da introdução da reflexão sobre os estados de paz no âmbito do tema do reconhecimento mútuo.

Importa realçar desde o início que, para Paul Ricoeur, a questão do reconhecimento mútuo está limitada à partida por uma espécie de ideia reguladora constituída pela concepção de que a relação entre o si mesmo e a sua alteridade é marcada por uma assimetria originária, inultrapassável, que, por isso, resiste constitutivamente à ideia de reciprocidade.^[19] É no interior deste quadro geral que a totalidade do terceiro estudo ganha sentido e deve ser interpretada.

A segunda ideia fundamental para o que aqui é o caso liga-se com a interpretação que Paul Ricoeur faz da posição hegeliana acerca do reconhecimento que lê como uma *réplica* a Hobbes e à sua hipótese de *estado de natureza*. Ou seja, Paul Ricoeur realça que a resposta hegeliana quererá

18 Paul Ricoeur, *Parcours...*, *op. cit.*: 214.

19 Na obra em questão, Paul Ricoeur cita o termo grego allêlôn “os uns os outros” “o um o outro” par justificar a sua posição e, além disso, reforça-a pela análise de duas tentativas maiores de se confrontar com esta dissimetria originária: a de Husserl e a de Levinas. O primeiro tomando como ponto de partida o ego; o segundo a própria alteridade.

encontrar um motivo originariamente moral, no nosso viver em comum, para contrapor à proposta naturalista de Hobbes. Nesse sentido, o reconhecimento do ponto de vista de Hegel, é uma réplica à própria teoria hobbesiana do estado de natureza^[20].

Ao colocar na base da questão do reconhecimento não o medo da morte violenta, mas o desejo de ser reconhecido, o trabalho de Hegel configura três questões fundamentais: (1) evidencia a correlação originária entre a relação a si e a relação ao outro, (2) por essa via, reorienta a ideia de luta que passa a inserir-se num quadro de personalidade e não de mera sobrevivência, (3) como consequência, introduz o tema do reconhecimento na filosofia política.

Todos estes tópicos me parecem essenciais para construir um argumentário mais sólido para a posição de Martha Nussbaum, sobretudo, no que diz respeito à sua perspectiva sobre a necessidade de introduzir sentimentos morais, na hora de pensar uma justiça efetivamente equitativa. Acresce a essa importância direta que tal quadro de questões vai ter influência no nosso olhar sobre o modo como se processam as relações e interações sociais, no plano da justiça, nomeadamente, fazendo aparecer, por exemplo, a legitimidade do sentimento de *indignação* perante o contraste entre uma atribuição igual de direitos e uma distribuição desigual de bens, no plano jurídico do reconhecimento.^[21]

É numa certa continuidade com a posição de Hegel que Paul Ricoeur convoca Axel Honneth, como sendo uma reatualização do argumento de Hegel^[22]. Diz o autor:

Aquilo que Honneth guarda de Hegel é o projeto de fundar uma teoria social de dimensão normativa. Essa teoria tem a ambição de dar réplica a Hobbes, na medida em que a luta procede de motivos morais suscetíveis de ocupar o lugar ocupado pela tríade da rivalidade, da desconfiança e da ambição na descrição do pretense estado de natureza no Léviathan.^[23]

Paul Ricoeur vai estabelecer um diálogo com Honneth, à sua maneira, ou seja, lendo-o em diálogo com outros autores, nomeadamente Jean-Marc Ferry, Luc Boltanski e Laurent Thévenot, mas, o fundamental desse diálogo, no

20 Paul Ricoeur, *Ibidem*: 241. Paul Ricoeur dirá ainda que “L'enjeu est de savoir si, à la base du vivre-ensemble, existe un motive originairement moral”.

21 Cf. Paul Ricoeur, *Parcours*, *op. cit.*: 290-294.

22 Evidentemente, no quadro das diferenças respetivas.

23 Paul Ricoeur, *Parcours*, *op. cit.*: 274.

quadro da finalidade deste estudo, diz respeito, por um lado, à adesão de Paul Ricoeur à globalidade de proposta de Honneth; por outro, à demarcação que faz dele por causa [...] *da ênfase exclusiva que põe sobre a ideia de luta*, uma vez que ele, PR, *procura experiências de reconhecimento de caráter apaziguado [apaisé]*^[24].

A adesão ricoeuriana à perspectiva de Honneth advém do facto de que ele reafirma o lugar ético da reflexão que Hegel tinha configurado, acrescido de uma outra, igualmente importante, que diz respeito à articulação feita por Honneth entre o plano especulativo de Hegel e o plano empírico. Dito de outra maneira e parafraseando um dito filosófico célebre: *Honneth trouxe à terra o discurso hegeliano*.

Por sua vez, a demarcação que Paul Ricoeur faz de Honneth prende-se com a perspectiva global que, na minha leitura, o seu percurso pelo tema do reconhecimento possui e que a defesa da necessidade de pensar uma vivência apaziguada do reconhecimento corporiza.

São vários os sinais que o texto de *Parcours* vai dando nesse *sentido apaziguador* do reconhecimento que o autor procura; contudo, no final do terceiro estudo, são enunciadas várias interrogações que servirão para a sua proposta dos estados de paz. Escolho as mais relevantes:

- *Quando é que alguém se considera verdadeiramente reconhecido?*
- *A busca pelo reconhecimento afetivo, jurídico e social, pelo seu estilo militante e conflitual não se converte numa busca indefinida, como uma figura do 'mau infinito'?*
- *Esta atitude não originará uma nova forma de consciência infeliz?*^[25]

É nesse sentido que Paul Ricoeur inicia o parágrafo sobre os estados de paz com a seguinte afirmação:

A tese que gostaria de argumentar na última secção deste terceiro estudo resume-se assim: a alternativa à ideia de luta no processo de reconhecimento mútuo tem de se procurar nas experiências pacificadas de reconhecimento mútuo, que repousam sobre mediações simbólicas subtraídas quer da ordem jurídica quer das trocas comerciais.^[26]

24 *Ibidem*: 273.

25 Cf., *Ibidem*: 316-318.

26 *Ibidem*: 319.

Num certo sentido, diria que Paul Ricoeur quer encontrar um novo patamar para defender a tese de Kant de que tudo tem um preço, mas o ser humano tem dignidade; ou seja, o seu objetivo é poder encontrar um quadro de convivência humana, onde nem tudo seja mercantilizável ou gerido pelo princípio da justiça. No fundo, trata-se de legitimar que ‘o sem preço’ existe e, portanto, pode haver ‘almoços grátis’.

A sua posição de marcar a importância dos processos simbólicos de reconhecimento mútuo corresponde, assim, a uma visão utópica de pensar formas de relacionamento social em que a justiça, vivida como equivalência, seja superada pela dimensão do amor como ágape, perspetivada como desproporção, sem contudo negar a necessidade do cumprimento do patamar da justiça:

As experiências de reconhecimento pacificado não poderão representar a resolução das perplexidades suscitadas pelo próprio conceito de luta, e muito menos dos conflitos em questão. A certeza que acompanha os estados de paz representa mais uma confirmação de que a motivação moral das lutas pelo reconhecimento não é ilusória.^[27]

Nesse sentido, reafirmará que entre a perspectiva da luta pelo reconhecimento e a dos estados de paz existe um *hiato* e não uma *continuidade*, porque convocar a ideia de um plano simbólico de reconhecimento mútuo corporizado pela festa dos dons ou da generosidade decorre de um outro nível de reconhecimento: o da insuficiência da ideia de luta para descrever todo o tipo de relações humanas e o da necessidade de encontrar uma via para satisfazer o desejo humano de simetria relacional.

Notas conclusivas

No meu entender, esta procura de um nível de motivação para o desenvolvimento das relações humanas que não se situe apenas no plano da equivalência, embora a configure como um ingrediente imprescindível da vida coletiva, é um argumento essencial para defender a proposta de Martha Nussbaum de alargar a necessidade de vinculação das pessoas portadoras de deficiência ao nível da situação originária do contrato social, cujo desenho as deve incluir quando define as regras básicas de justiça.

27 *Ibidem*: 318.

Na verdade, esta ideia ricoeuriana de que o convívio humano deve obedecer à reivindicação de direitos, mas também abrir-se a outros planos de humanização, como a troca de dons, pode ser uma legitimação direta da posição de Martha Nussbaum, na medida em que põe de manifesto a necessidade da justiça e de algo mais do que ela para que a vida coletiva se configure de maneira plena.

A demarcação expressa de Paul Ricoeur de que a ideia de luta possa esgotar a de reconhecimento, aliada à afirmação de que a vida social não se pode simplificar na perspectiva da reciprocidade e das trocas mercantis é o melhor argumento para reforçar a crítica de Martha Nussbaum à ideia de uma justiça social que se centre apenas nas ideias de reciprocidade e de proveito mútuo.

Por outro lado, o facto de reconhecer que a passagem da luta pelo reconhecimento para as vivências festivas das relações pacificadas de reconhecimento *se produz sem continuidade*, através de um *salto* na maneira de pensar a relação humana, assumindo, assim, a complexidade da ideia de uma vida coletiva vivida com justeza, reforça igualmente a incontornabilidade da grande exigência ética que Martha Nussbaum reconhecia decorrer da sua proposta de uma conceção de justiça baseada na *capacitação humana*, porque sublinha que somos humanos quando nos excedemos como humanos, e conseguimos descentrar-nos de nós e interagirmos em termos de uma ordem de mutualidade que, integrando a justiça, a ultrapassa.

HEIDEGGER E PERNIOLA OU SOBRE O CUIDADO, O AMOR E A COISIFICAÇÃO DO MUNDO

Paulo Alexandre e Castro*

UNIVERSIDADE DO MINHO

paecastro@gmail.com

Partindo da noção de cuidado (*Sorge*) como ser do ser-aí (*Dasein*), desenvolvida por Heidegger em *Ser e Tempo*, sobretudo no emprego dado pela divisão bipartida de ocupação (*Besorgen*) e da solicitude (*Fürsorge*) encontrada na quotidianidade, procurar-se-á refletir sobre a possibilidade da omissão do fenómeno amoroso no pensamento do filósofo alemão. Uma tal omissão ajusta, por outro lado, a estranha possibilidade de configuração de um lugar para pensar a coisificação dos entes, isto é, configura a possibilidade de uma solicitude e *pre*-ocupação que vai ao encontro de uma certa perspectiva desenvolvida por Mario Perniola em *O sex appeal do inorgânico*. Assim, seguindo a reflexão proposta, procurar-se-á verificar não só a validade de tais possibilidades como se procurará expor, contrariamente às perspectivas fenomenológicas da intersubjectividade e da ética do cuidado, um mundo coisificado cujo lugar para o cuidado do outro é incerto.

Cuidado; amor; mundo; coisificação.

Starting from the notion of care (*Sorge*) as a constitutive of the *Dasein*, which is as known developed in *Being and Time* from Heidegger, especially in the employment given by the division of occupation (*Besorgen*) and solicitude (*Fürsorge*) found in daily life, one must reflect, however, on the possibility of the omission of the love phenomenon in the thought of the German philosopher. Such an omission adjusts the strange possibility of setting up

* Investigador do Centro de Estudos Humanísticos da Universidade do Minho e do Centro de Investigação em Arte e Comunicação da Universidade do Algarve. Autor e co-autor de diversos livros de ensaio e literatura (romance, poesia, teatro, catálogos de pintura). Fundador da revista (bilingue português/inglês) *Uncanny – Revista de Filosofia e Estudos Culturais*. Áreas de interesse: Neurofilosofia, estética, filosofia da arte, e, crítica da cultura contemporânea. Membro da Sociedade Portuguesa de Filosofia, Sociedade Europeia de Estética, Associação Portuguesa de Ética e Filosofia Prática, entre outras. Para mais informações consultar: pauloalexandreecastro.webs.com

a place to think about the ‘thingification’ of beings, that is, it presents the possibility of a solicitude and pre-occupation that meets a certain perspective developed by Mario Periniola in *The sex appeal of the inorganic*. Thus, following the proposed reflection, one will try to verify not only the validity of such possibilities but also try to expose, contrary to the phenomenological perspectives of intersubjectivity and the ethics of care, a thingification of the human world whose place for the care of the other is uncertain.

Care; love; world; thingification.

Da compreensão do *Dasein* à necessidade de análise (da ausência) do amor

O homem moderno vive grande parte da sua vida colocado em *ex*-posição, quer dizer, *expondo-se* no mundo e ao mundo (a partícula aqui destacada – *ex* –, reenvia a essa exterioridade como campo de acção quotidiana do *Dasein*), relacionando-se. Viver é estar em relação, é estar a ser num determinando espaço e tempo, inevitavelmente com os outros. O homem não vive isolado nunca; nem ao tempo de Heidegger nem actualmente com toda uma tecnologia que acaba sempre por ser invasiva, controladora e vigilante. Neste sentido, o simples exercício de *ek-sistir* – entenda-se enquanto afirmação projectiva de liberdade e identidade do *Dasein* – constitui-se como um dos maiores desafios da contemporaneidade pois estar-*sendo-no-mundo*, é já *per se* uma luta constante de afirmação na dialéctica entre as múltiplas vontades de afirmações nesse mundo partilhado e relacional. Se se juntar a esta leitura heideggeriana a concepção de um mundo futuro governado pela inteligência artificial e pelos algoritmos, pela decadência das relações humanas que cada vez mais se liga e se fascina pelas máquinas, encontraremos um cenário de desolação que provavelmente nem com um novo Deus nos “salvará”. A coisificação do mundo – que nos parece estar já mais para lá de uma mera fetichização das mercadorias – é um processo que nos parece imparável e terminante. Nessa coisificação do mundo (o *Dasein* faz mundo mundanizando-se, permita-se tal expressão) também o amor enquanto relação intersubjectiva se parece ter objectualizado, coisificado, um vago fenómeno de *prêt-à-porter*, de consumo imediato, descartável.

Permita-se aqui um curto parêntesis: embora não sendo o propósito deste texto recorrer a Lacan, no seu já clássico texto *Das Ding*, seria interessante verificar o cruzamento desse êxtimo – enquanto estrutura que reflecte a

interioridade do homem no exterior – com a inautenticidade do *Dasein* num mundo de objectos, quer dizer, num mundo onde o “real” se faz das diferentes realidades (simbólicas e significantes) do humano com as coisas.

Voltando à noção de amor e à sua liquidez (para usarmos o termo de Bauman), fragmentação ou instantaneidade, a dúvida sobre a legitimidade de tais leituras parece desfazer-se perante as posições sobejamente conhecidas, entre outros, de Sartre ou R. Girard sobre a tentativa de objectualização do ente ou do desejo pelo outro como posse (a relação amorosa é conflito). Pode dizer-se, portanto, que é um desejo objectualizado, um desejo coisificado. Como se chega a este ponto? A lição de Heidegger é importante a este respeito e recorda-nos o seu alerta de inautenticidade do homem moderno. No entanto, Heidegger nada parece ter referido acerca do amor, ou pelo menos, diga-se, de modo directo. Encontra-se uma referência em *Ser e Tempo*, no parágrafo 29, numa nota de rodapé que remete para os *Pensées* de Blaise Pascal e *Contra Faustum Manichaeum* de Santo Agostinho para falar da disposição afectiva do *Dasein* no mundo e de como Scheler teria empreendido tal tarefa fenomenológica, ainda que permanecendo envolta tal noção numa certa obscuridade.^[1] Aliás, esta referência de Heidegger a Scheler é plasmada numa conferência proferida por Agamben em Paris (em 1987) em que afirma: «graças à publicação das últimas lições de Marburgo do semestre de verão de 1928, que sabemos a referência ao papel fundamental do amor provém das conversas com Max Scheler sobre o problema da intencionalidade».^[2] Nessa conferência, parece ressoar a possibilidade do amor ser uma certa disposição do *Dasein* ensaiar a impotência da liberdade. Para se compreender esta problemática em articulação com a inautenticidade quotidiana do *Dasein*, devemos fazer uma breve nota introdutória sobre as estruturas existenciais.

1 Heidegger parece reconhecer a existência de uma sombra sobre a matéria como se pode ler no seguinte excerto do parágrafo 29 de *Ser e Tempo* (que contém a nota de rodapé a remeter para Pascal e S. Agostinho): «pasiones y sentimientos caen temáticamente entre los fenómenos psíquicos, de los cuales funcionan por lo regular como la tercera clase, al lado de la representación y la voluntad. Descienden al bajo nivel de fenómenos concomitantes. Es un mérito de la escuela fenomenológica haber fijado de nuevo unos ojos limpios en estos fenómenos. no sólo esto; recogiendo ante todo estímulos procedentes de San Agustín y de Pascal, ha dirigido Scheler el estudio de estos problemas hacia las relaciones de fundamentación entre los actos “representativos” y los “interesados”. Empero, aún aquí, siguen en la oscuridad los fundamentos ontológico-existenciarios del fenómeno del acto en general». Heidegger, Martin. (2000). *El Ser y El Tiempo*. (10ª edição). Trad. José Gao. Madrid: Fondo de Cultura Económica, pp. 156-157.

Nota: há ainda algumas referências nos estudos dedicados a Nietzsche e nos seminários de Zollikon.

2 Agamben, Giorgio, e Piazza, Valeria (2003). «La passion de la facticité», In: *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages, p. 11.

O *Dasein* no seu estar-sendo no mundo, perante as múltiplas situações quotidianas em que os estímulos e as motivações exteriores que invadem o seu pensamento, acaba por ceder e imiscuir-se nessa massa informal e impessoal que é a *gente*. Significa isto que o indivíduo vê-se forçado a ceder perante a constante pressão exterior e acaba por entrar num território de alienação em que deixa de ser como é para ser o que não é, ou seja, torna-se de certa forma inautêntico. Poder-se-ia ser levado a pensar imediatamente que o homem só seria autenticamente, por exemplo, na sua casa, no espaço onde habita, livre dos estímulos que a exterioridade lhe proporciona e que o levam a não-ser-sendo, mas estaria correcta uma tal afirmação? Poderia ser assim tão simples a resposta a tão desafiante pergunta?

Na verdade, Heidegger percebeu que o homem não pode deixar de viver no mundo, isto é, não pode deixar de viver “inautenticamente” no mundo. Não pode porque a sua vida sempre se desenrola aí, e isso constitui como que uma forma de pressão contínua à sua forma de ser: não se pode deixar de viver no mundo, até porque o produtor do mundo mundaniza-se. Note-se que ainda que hoje alguém se encerrasse em casa e encomendasse tudo pela internet e procurasse isolar-se, a probabilidade de insucesso seria altíssima. Há toda uma rede de relações (nem que sejam de âmbito profissional ou técnico) que exigem “presença”.

Recorde-se que Heidegger estabelece a distinção entre ser ou não ser autenticamente no âmbito interno dos existenciais (que são no fundo os modos fundamentais da existência do *Dasein*) classificando-os como: afectividade ou também dita disposição (*Befindlichkeit*), compreensão (*Verstehen*), interpretação (*Auslegung*) e o discurso (*Rede*), de que convém explicitar o alcance para se vir perceber o alcance da tese que procuramos explicitar.

O filósofo alemão diz claramente que não se pode deixar de estar no mundo sem a *Befindlichkeit*. Esta verdade assenta no pressuposto de que o *Dasein* sempre se encontra afectado por alguma coisa ou alguém, sempre se encontra afectivamente face ao mundo, e é por isso que a sua “disposição” acompanha o seu estar-no-mundo, o que se traduz na forma como ele também capta esse mundo,^[3] ou seja aquilo que vulgarmente se designa como um estado de

3 «Y a su vez puede un estado de ánimo “levantado” levantar la patente carga del ser; también esta posibilidad en el orden de los estados de ánimo “abre” el carácter de carga del “ser ahí”, aunque sea por la vía paradójica del levantarla. El estado de ánimo hace patente “cómo le va a uno”. En este “cómo le va a uno” coloca el estado de ánimo al ser en su “ahí”». Heidegger, Martin., *El Ser y El Tiempo*, p. 151.

ânimo (por exemplo, se um indivíduo está doente a sua vontade de escrever uma comunicação para um colóquio será certamente nula).

Se o *Dasein* está sempre em algum estado de ânimo, e hoje temos a corroboração científica dada pelas neurociências desses elementos, então ele está também e sempre, de algum modo, efectivamente no mundo, o que significa que a sua compreensão do mundo terá a interferência (permita-se o termo) dessas disposições afectivas.^[4] A compreensão é assim, diga-se, mais ou menos da ordem da prática, quer dizer, da ordem em que as coisas se “compreendem” pelo seu manejo prático, o que significa que no seu estar-no-mundo, num projecto de compreensão sentinte,^[5] o *Dasein* deixa que as coisas se manifestem enquanto alguma coisa (a estrutura do “como”, *Als-Struktur*), como no caso do martelo em que se manifesta a sua praticidade (a sua função, etc.).

No acto da interpretação é sempre feita sobre uma pré-compreensão do mundo,^[6] se se quiser, segundo pré-conceitos (já dados) que são acompanhados da afectividade, pelo que a interpretação será a ampliação das possibilidades abertas anteriormente pela compreensão.^[7] Assim, não há interpretação concreta, objectiva (até porque está sempre implicada uma pré-compreensão) e que o chamado círculo hermenêutico (não deva ser interpretado como um círculo vicioso) seja o modo como o *Dasein* compreende o mundo de que faz parte.

A isto junta-se o discurso que é basicamente a articulação que se opera pela compreensão. As palavras, tal como o mundo, já carregam uma significância pragmática que é dada no nosso estar-sendo no mundo, no quotidiano, pelo que elas são portadoras de sentidos que foram atribuídos no fundo, pelas diversas interpretações (que a cultura e a tradição se encarregam de ir passando) e que a fala acaba por confirmar: “o fundamento ontológico-existenciário da linguagem é a fala”.^[8] Aí reside, contudo, um motivo de decadência, da caída, pois se o *Dasein* começa o seu estar-no-mundo num mundo pré-interpretado,

4 «Y sólo porque los “sentidos” son ontológicamente inherentes a un ente que tiene la “forma de ser” del “ser en el mundo” “encontrándose”, pueden resultar “afectados” y “tener sentido para”, de tal suerte que lo que los “afecta” se muestre en la “afección”». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 155.

5 «El encontrarse tiene en cada caso su comprensión, aunque sólo sea sofrenándola. El comprender es siempre afectivo. Si nuestra exégesis hace de él un existenciaro fundamental, con ello indicamos que concebimos el fenómeno como un modo fundamental del ser del “ser ahí”». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 160.

6 «Toda a interpretación se funda en el comprender. Lo articulado en la interpretación en cuanto articulado en ella y lo diseñado como articulable en el comprender en general, es el sentido». Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 172.

7 *Vide*: Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 166.

8 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 179.

sendo natural que na fala possam ser transportados sentidos que estão afastados da realidade ou da verdade, o *Dasein* que aí permaneça ou que se deixe quotidianamente levar por aquilo que é a interpretação pública, acaba por se constituir no seu modo inautêntico.^[9] Talvez por tudo isto Perniola diga que Heidegger consente numa ascese do desejo desse impessoal, quer dizer, se por um lado pensa a coisa com o estatuto de ser, ao mesmo tempo percebe que o homem se dá como “coisa” nesse mundo da *gente*, referindo assim que,

enquanto eu ficar no âmbito da utilização, não permito que a coisa permaneça no seu ser coisa, vejo-a em função da obtenção de um fim, excludo-me da possibilidade de aceder à sua disponibilidade que é mais essencial, mais completa, mais autónoma, mais vasta do que cada uso instrumental. A nossa ignorância e o nosso desprezo pelas coisas é tal que elas são geralmente consideradas única e exclusivamente numa relação de subordinação relativamente à nossa vontade subjectiva ou ao nosso desejo (...) a descoberta da essência da coisa vai *pari passu* com o afastamento de cada desejo e cupidez individual: por isso, quando me dou como coisa, não quero de facto oferecer-me ao gozo ou ao lucro alheio; não é ao outro que me dou, mas ao movimento impessoal que simultaneamente desapossa o outro de si mesmo e permite-lhe, por sua vez, dar-se como uma coisa e tomar-me como uma coisa.^[10]

Talvez o tempo que se esteja a viver seja o reflexo claro da lição de Heidegger. Desejo e coisidade, existência e ilusão. Também aqui a sociedade erigiu outros paradigmas. Nunca os sistemas de informação modernos estiveram tão longe da realidade e da verdade. Nunca as fontes de transmissão de informação fomentaram tanto esta inautenticidade do *Dasein*. Como sugerira já Pierre Bourdieu, a opinião pública é algo que não existe e tudo se passa como se fosse. A pergunta a colocar é então que lugar ocupa o *Dasein* nesse mundo coisificado e que lugar poderá ter a compaixão?

O cuidado e a compaixão. Prolegómenos a uma ética do *Outro*.

Como se referiu no início deste artigo sobre a possibilidade do *Dasein* se isolar do mundo (na sua casa por exemplo), a verdade é que segundo Heidegger nunca podemos deixar de ser inautenticamente no mundo, porque a forma de

9 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, pp. 182-190.

10 Perniola, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*, trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora, pp. 97-98.

compreensão dessa massa informe resulta do discurso feito no espaço público. A linguagem corrente tem como que o hábito de tornar pública as interpretações, pelo que o filósofo nos diz que o homem está sempre sempre assim inevitavelmente numa tentativa frustrada de permanecer autenticamente. Heidegger quer convocar o homem a ser ele o “descobridor” do mundo, a conferir-lhe sentidos, e isso é tanto mais verdade quanto o apelo do filósofo ao escutar (ao poder ouvir, embora também estes se fundem sobre o compreender).^[11] Na verdade, poder-se-ia fazer uma ontologia da audição em Heidegger, pois é pela audição, logo, pela fala que se faz ouvir, ou como refere Richard Palmer, «pertence a capacidade de escuta, de modo que aquilo que tem que ser dito se possa mostrar; o dizer conserva aquilo que é ouvido».^[12]

Esta noção introduzida irá ser motivo de reflexão em outras obras de Heidegger de tal modo que na *Carta sobre o Humanismo*, o filósofo reafirma esta posição dizendo que o homem deve mesmo aprender a existir no inefável, a escutar o apelo do ser. Ou seja, a introdução do silêncio como uma forma de escutar a linguagem, como uma forma de aceder a uma linguagem e de compreender o que está a ser “dito” nessa linguagem (escutar o apelo).^[13] Sendo o discurso a articulação da compreensibilidade então a possibilidade do falar pressupõe um escutar primeiro (isso está bem demonstrado parágrafo 34 de *Ser e Tempo*). Naturalmente Heidegger não assistiu à sociedade dos écrans (mp4, tablets, smartphones, e outros dispositivos que redirecionam, mais que a audição, o olhar), pois isso teria e traria outras implicações ao modo de estar-sendo no mundo, e concomitantemente, à possibilidade de se configurarem outras disposições. Mas continuemos com a nossa análise.

O sentido do ser reside, segundo o filósofo alemão, no “cuidado” (§ 41 de *Ser e Tempo*), na preocupação (este conceito permite-lhe dar uma perspectiva da totalidade das estruturas existenciárias, ligando assim a “caída”, existência e a facticidade). O “cuidado” designa assim a apreensão formal das estruturas do

11 «Sobre la base de este “poder oír” existencialmente primario es posible un fenómeno como el del “escuchar”, que es incluso todavía más original que aquello que en psicología se define “inmediatamente” como oír, las sensaciones sonoras y la percepción de sonidos. También el escuchar tiene la forma de ser del oír comprensor. (...) Habla y oír se fundan en el comprender».

12 Palmer, Richard. (1986). *Hermenêutica*, trad. M. L. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70, p. 159.

13 «Antes de falar, o Homem deve novamente escutar, primeiro, o apelo do ser, sob o risco de, dócil a este apelo, pouco ou raramente algo lhe restar dizer. Somente assim será devolvida à palavra o valor da sua essência e o Homem será agraciado com a devolução da casa para habitar na verdade do ser». Heidegger, Martin. (1998). *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores, p. 38.

Dasein enquanto ser-no-mundo que existe facticamente. De notar que o “cuidado” (*Sorge*) não tem a acepção dada correntemente. Veja-se: estando sempre o *Dasein* no mundo junto com os outros, o *Dasein* está sempre numa relação de “preocupação” com eles (*Fürsorge*),^[14] ao contrário do que sucede com os outros entes (sem o estatuto de *ser-aí*) em que o *Dasein* está numa relação de “ocupação” (*Besorgen*).

O poder-ser do cuidado transporta em si possibilidades existenciais, quer dizer projecta essas possibilidades, que no entanto, parecem carregar uma certa incompletude ou impossibilidade que a noção de fim apresenta, e que a morte apresenta como finitude.^[15] Contudo, segundo Heidegger falta ainda encontrar a verdadeira fundamentação para a análise do *Dasein* até então apresentada. Esta fundamentação é preparada através da interpretação do fenómeno da morte, que abre o horizonte para compreender a verdadeira fonte desta fundamentação, a temporalidade. É com a noção de ser-para-a-morte que Heidegger estabelece o que se considera fundamental: permitir a compreensão da totalidade estrutural do *Dasein*, o que ao mesmo tempo autoriza que o *Dasein* possa (compreendendo-se) agir em conformidade com as suas possibilidades e ser mais autêntico.^[16]

O *Dasein* inserido no mundo, constrói a experiência do viver não tanto como um reconhecimento do outro mas um acolhimento do outro, pois, como refere Grácio,

a verdadeira abertura ao outro é aquela na qual esperamos e nos dispomos a corresponder à surpresa da alteridade. Por um lado, o Homem é pensado a partir da doação de ser entendida como destinação: “um dar que não dá senão a sua doação, mas que, dando-se assim, se retém e se reserva, chamamos a um tal dar: destinar”. Por outro lado, pôr o Homem sob esta destinação é considerá-lo essencialmente como “Cuidado” (*Sorge*): o ser do *Dasein*, ser-em-o-mundo, é cuidado. O Homem é o *aí* do ser, é *ek-sistência*, *Dasein* e não sujeito, pois que o Cuidado é essencialmente solidário de uma relação ao ser que nos precede e constitui na nossa própria condição de abertura *ek-stática* ao ser.^[17]

14 Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, pp. 216-217.

15 A partir do parágrafo 46 e que culmina no parágrafo 54, detecta-se essa impossibilidade e que é a concretização da possibilidade extrema que é a morte, o poder deixar de ser.

16 Cf. Heidegger, Martin, *El Ser y El Tiempo*, p. 290.

17 Grácio, Rui Alexandre, (Jan 1999), «Fenomenologia, metafísica e hermenêutica», in *Caderno de Filosofias – Heidegger*, 2, p. 36.

O cuidado só se compreende temporalmente, isto é, fazendo uma avaliação do que é a nossa vida (passado, presente e futuro), que no entanto, está sempre inacabada, porque a avaliação do todo da vida só se atinge na morte. Está Heidegger a dizer que não vale a pena viver? Que a vida não tem sentido? Não, porque o que o filósofo pretende afirmar é que com a constatação do ser-para-a-morte o *Dasein* pode e deve criar, gerir, construir a sua vida sentindo e abraçando o seu “Eu-mesmo” (procurando ignorar a interpretação que os outros fazem do mundo, que o impessoal público arrasta consigo), daí que o tema do cuidado, seja uma tarefa inadiável e inequívoca para o *Dasein*.^[18] A partir desta consciencialização também o “cuidar de” se toma como sua tarefa.

Posto isto, é nesse estado de “estar-sendo” que o Homem efectivamente é. O *Homem* sabe ou sente que irá morrer mas quer viver autenticamente o mundo humano e sente-se aqui o eco de Nietzsche em fundo. A *ex*-posição que é a tradução de uma exteriorização do seu estar-sendo no mundo, revela que ele exige um sentido para essa extimidade pelo que procura rever nos outros o seu estar-sendo. Estar em situação no mundo, parece-nos, é no fundo revelar como as nossas estruturas mais fundamentais fazem acontecer esse estar-sendo e assim, o cuidado que ponha na minha atuação no mundo pode revelar aquilo que sou. Claro que o modo autêntico pressupõe um modo de ser silente e podemos nos aperceber melhor da nossa condição, enquanto aquilo que me caracteriza, mas isso não impede que não se possa estar em silêncio com os outros no mundo (situação em que, por exemplo, os namorados estão abraçados, silentes, a ver um pôr-do-sol).

Na verdade, a compaixão descobre-se na proximidade do outro: é por saber que outrem é também um ser-para-a-morte ou que pode estar a sofrer que a demonstro. A intersubjectividade nasce quando os “objetos” da nossa incidência consciente se reclamam como outros seres humanos, reconhecidos enquanto tal. O *Dasein* ocupa-se não só de si mas dos outros na medida em que vive no seio de uma comunidade humana, fazedora de mundo:

quando tivermos de novo consciência exacta da relação que o *Dasein* mantém com o mundo, o *Dasein* surge como um ser que se faz anunciar o sentido da questão ontológica, que é fundamento da sua existência através da *maneira de ser* do mundo,

18 Por exemplo § 43 de *Ser e Tempo*: «lo ‘real’ es esencialmente accesible solo em forma de entes intramundanos. Todo acceso a tales entes está ontológicamente fundado en la estructura fundamental del ‘ser ahí’, el ‘ser en el mundo’. Éste tiene la estructura original que llamamos la cura (pre-ser-se – ya-en-un mundo – como ser-cabe-los entes intramundanos». Heidegger, Martin, *Op. Cit.*, p. 223.

simultaneamente, nos *cuidados* relativos à sua relação com os outros entes, na *solicitude* que o liga a outros existentes, no *cuidado* da sua própria existência. O cuidado da existência é experimentado pelo *Dasein*, vivido como experiência imediata, porque resulta da descoberta de si através do manuseio quotidiano do mundo que está “já aí” no qual sou *lançado* e que, no entanto, só surge como tal no *projecto* pelo qual a existência visa a totalidade das suas significações.^[19]

A *Sorge* de que a análise existencial de Heidegger em *Ser e Tempo* tomou conta revela precisamente o carácter consciente do cuidar enquanto actividade que ocupa o *Dasein* no meio de “objectos”, quer dizer, revela a sua pré-ocupação no mundo. O *Dasein* preocupa-se com a sua vivência, com a sua presença no seio das múltiplas actividades em que se envolve mantendo a sua consciência, mas simultaneamente estabelecendo a relação com outros no horizonte dessas actividades. O outro que me capta assim a atenção e que é deixado “ao meu cuidado”, estando sob a alçada da minha *preocupação* passa a existir sob a condição de me reconhecer como cuidador, isto é, reconhecendo-me como um ser humano capaz de cuidar. Ora, neste cuidar revela-se o outro (o que precisa ser cuidado) pelo que no cuidar acima de tudo é a expressão da ética da relação intersubjectiva que é dada. A *Sorge* é vigilância activa da mente uma vez que me faz agir em direcção ao outro, expondo a sua reacção ao meu cuidado, e isto revela a autenticidade do compromisso em intimidade.

Quando um amigo se encontra doente e o vamos visitar, a *pré-ocupação* é o prestar atenção e cuidados ao seu amigo. A relação que se estabelece, implica pois o cuidar do outro em rigorosa proximidade, e que tal proximidade «não é uma simples coexistência, mas inquietude».^[20] Deste modo, o cuidar é um *preocupar* e um *ocupar-se de*, em resposta à própria condição humana, ou seja, «cuidar indica uma maneira de se ocupar de alguém, tendo em consideração o que é necessário para que ele realmente exista segundo a sua própria natureza, ou seja, segundo as suas necessidades, os seus desejos, os seus projectos».^[21] O cuidar é assim a multiplicidade de horizontes emocionais e afectivos que cada sujeito transporta na sua própria facticidade, isto é, ontologicamente o sujeito está como que determinado ao cuidar uma vez que todas as vivências se fundamentam no ser da

19 Trotignon, Pierre (1982). *Heidegger*, trad. Armindo José Rodrigues. Lisboa: edições 70, p. 19.

20 Cf. Levinas, Emmanuel (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*, trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Edição do Instituto Piaget.

21 Honoré, Bernard (2004). *Cuidar. Persistir em Conjunto na Existência*. Loures: Lusociência, p. 17.

existência – a *Sorge*. O sujeito cuida de si, do seu mundo, cuida do outro, cuida do mundo intersubjetivo. Logo, na sua atitude pode detectar-se um leque de traços denunciadores da sua forma de estar no mundo, como a passividade, a agressividade, a interação, o silêncio, a reflexão, etc., mas nada disto se refere ao fenómeno amoroso e só com alguma boa vontade se pode fazer uma aproximação ao cuidado. Ou será que se pode? Repare-se como tudo parece indicar o contrário, mesmo na experiência da vivência temporalmente registada da angústia. O *Dasein* experimenta, em algum momento, uma relação existencial de angústia com o mundo, facilmente traduzível numa impossibilidade de relação com ele. A angústia é como que a ausência de “objecto”, é o sem conteúdo, pelo que não se pode escapar a ela uma vez que há uma impossibilidade de raiz em objectivar a sua própria origem. Isto significa que é na proximidade de mim mesmo que se revela a autenticidade, pelo que, ao mesmo tempo que é autenticamente para si, o poderá ser, de alguma forma, também para os outros, na medida em que revela o carácter relacional e intersubjectivo que sempre preside às relações humanas. Viktor Frankl referia sabiamente que a essência da existência deve assentar na consciência de responsabilidade que cada um tem sobre a sua vida, que é preciso realizar o seu potencial perante a sociedade. Com isto o autor pretende evocar a capacidade que o ser humano tem de se responsabilizar não só por si mas pelo outro, a quem por essência sempre se dirige, e declara por isso que o ser humano,

é uma criatura responsável e precisa realizar o sentido potencial de sua vida, quero salientar que o verdadeiro sentido da vida deve ser descoberto no mundo, e não dentro da pessoa humana ou de sua psique, como se fosse um sistema fechado. Chamei essa característica constitutiva de “a autotranscendência da existência humana”. Ela denota o fato de que o ser humano sempre aponta e se dirige para algo ou alguém diferente de si mesmo – seja um sentido a realizar ou outro ser humano a encontrar.^[22]

Não se pretendendo aqui enveredar por uma abordagem às éticas da responsabilidade, convém frisar, contudo, que o *Dasein* seria autenticamente no mundo se estivesse sempre de acordo consigo mesmo, se aquilo que a sua mente lhe ditasse se traduzisse nas ações que a sua condição por natureza lhe impõe na relação com o mundo. Ora, sempre que não se verifica isto, o *Dasein*

22 Frankl, Viktor E. (2011). *Em busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*, trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Petrópolis: Editora Vozes e Sinodal, p. 135.

está inautenticamente no mundo e é por isso que as diferentes neuroses, opressões, alienações o situam nesse estado quasi-permanente. Naturalmente pode colocar-se a questão se o é em totalidade no espaço público, no quotidiano heideggeriano em que a fala arrasta um conjunto de significações pragmáticas, e a resposta é ou pode ser pouco clara. E pode sê-lo porque na verdade o *Dasein* nunca é integralmente, quer dizer, nunca é nem autêntico nem inautêntico. Assim, o sofrimento alheio redundava num “sente-se”, num abstracto sentir do outro como compaixão que se manifesta na expressão quotidiana de “há gente a sofrer” ou “tanta gente que sofre”. Questão: para o ser-no-mundo que lugar ocupa o amor?

Aproximações Perniola-Heidegger: da coisificação do mundo ao amor coisificado

Mario Perniola tem consciência de que hoje se vive e se sente de modo diferente, que os modos de sentir são diferentes. Não que o ser humano *per se* tenha mudado assim tanto no espaço de algumas décadas mas a tecnologia mudou radicalmente, e com ela, os comportamentos. Se William Struthers, Zygmunt Bauman, Paula Sibilia na senda de outras transformações da intimidade já anunciadas e denunciadas por Anthony Giddens, De Rougemont ou Niklas Luhmann, fazem um diagnóstico dramático das relações humanas no que concerne ao fenómeno do amor, é com Perniola que melhor se sente o eco do fenómeno da coisificação do mundo humano e a influência do pensamento de Heidegger, de que a obra *Del Sentire* dá conta, com a constituição da sua “sensologia”. A experiência sensiológica, permita-se a expressão, do agora já dado, é um modo de sentir que apela a um horizonte afectivo impessoal, quer dizer, a uma experiência de sentido e de sentir que aparece como já sentido, sobre um background anónimo e informal, impessoal. Há aqui nitidamente uma aproximação ao legado de Heidegger, mas para Mario Perniola este modo de sentir não é nem pode ser reconduzível ao individualismo. Para o filósofo italiano há um «espeularismo que reflecte experiências já prefiguradas», e por isso refere o filósofo:

por um lado, a distância em relação ao mundo inanimado aumentou, porque o sentir socializado, o já sentido, representa um salto, um acontecimento, um evento irreduzível a uma concepção reducionista do mundo da vida; por outro, no entanto, este processo

reduz o homem desapossado do sentir a algo de mais inanimado, de mais inerte, de mais morto do que os objectos de que se ocupam a física e a química. Este resto é o homem-coisa, cuja característica fundamental é precisamente a de ser mais coisa do que todas as coisas existentes, ou seja, algo mais pobre, de mais só, de menos agradável do que tudo o que existiu até agora.^[23]

Na verdade, Perniola parece retomar uma premissa de Marx que afirmava que “a desvalorização do mundo humano cresce em razão directa da valorização do mundo das coisas”, ou seja, Perniola está ciente da coisificação que se operou no mundo, confirmando e verificando a apatridade heideggeriana do homem. Propõe por isso um regresso ao sentir, ao “fazer-se sentir” como forma de actuação sobre si próprio com vista a uma solução que permitisse sair da impassibilidade metafísica e do dualismo dado pela actividade e passividade. Aqui encontramos mais uma vez o fundo ontológico-existencial de Heidegger pois no sentir há uma certa compreensão:

aprender a sentir equivale a aprender a viver. A atenção, a vigilância, a aplicação constante são condições do sentir. Mas existe um segundo aspecto do fazer-se sentir tão importante como o primeiro e complementar em relação a ele: se por um lado a dimensão afectiva é desde logo uma operação intelectual, por outro a dimensão é desde logo uma recepção afectiva. Pensar é receber o que vem de fora, acolher, hospedar o que se apresenta como estranho e enigmático. Fazer-se sentir é oferecer a nós próprios, para que algo possa encontrar em nós uma possibilidade de estar no mundo: desse modo, assumimo-nos como condições da manifestação do que é exterior, impessoal, supra-individual.^[24]

À semelhança de Heidegger, Perniola vê o regresso ao mundo clássico e em particular à Grécia antiga como modelo, pois a sensibilidade contemporânea transmutou as relações entre as coisas e os humanos (e por isso a sexualidade estende-se para lá do acto e do corpo; quer dizer, a sexualidade orgânica substituiu-se por uma sexualidade neutra, inorgânica e artificial, indiferente à beleza, à idade e à forma). Se bem que Heidegger coloque a coisa como coisa, isto é, que a coloque segundo um horizonte de manipulação e utilização, não deixa, segundo Perniola, de a pensar segundo um horizonte ontológico, e que leva a que o filósofo italiano afirme no *Sex appeal do inorgânico*: «parece, em

23 Perniola, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*, trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora, pp. 27-28.

24 Perniola, Mario (1993). *Do Sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença, p. 103.

suma, que o ser tem uma ligação mais estreita com a coisa e com a terra do que com o homem e o mundo».^[25]

Perniola está ciente de que as coisas seduzem o homem, que o impulsionam para a imersão na coisidade das coisas. O mundo de hoje está repleto de coisas que se oferecem ao olhar e ao sentir, e na alienação generalizada em que vive o homem, diz, «se o homem conseguisse ser uma coisa, acabaria a sua dor. Talvez só através da sexualidade se possa pensar em superar esta dor; talvez só na sexualidade o homem se torne uma coisa».^[26] E por isso, para Perniola o pensamento heideggeriano:

coloca um obstáculo insuperável ao sex appeal do inorgânico: o abandono das coisas e às coisas que propõe, em última análise, é também impregnado de renúncia em relação à possibilidade de aceder ao seu modo de ser mais essencial, que a linguagem poética revela sem poder mostrar plenamente, que esta deixa aparecer sem poder fazer resplandecer.^[27]

Esta imersão na materialidade das coisas e a sua manipulação não sendo nova, é agora arbatadamente plástica e impessoal. Perniola não critica Heidegger para se distanciar mas para se rever no distanciamento da pura subjectividade que ele colocou no *Dasein*. A afirmação do sentir pela linguagem, a denúncia de prazer ou dor, de tristeza ou alegria, etc., é agora reconduzida para uma massa informe e impessoal de um haver algo, de haver uma coisa que se sente, ou melhor dizendo, de um «sente-se» que toma o lugar das formas do sentir subjectivo».^[28] A aproximação metafísica entre Heidegger e Perniola é plasmada nesse impessoal que tudo subsume entre orgânico e inorgânico e que coloca o homem numa absoluta e irremediável subserviência à coisidade material dos entes. É como se ao jeito cartesiano se pudesse afirmar a existência dos entes pela sua coisidade. No “sente-se”, diz-se o dito da “gente”, e portanto, afirmar que há um “sentir” abstracto que vagueia na coisidade impessoal do mundo, pode ser traduzido como “sente-se”, logo existe-se.

Poder-se-ia pensar que o fenómeno amoroso estaria implícito na leitura heideggeriana, pelo que o filósofo não teria sentido necessidade de o colocar nas suas obras. Estaria implícito na medida em que a estrutura ser-no-mundo pressupõe uma abertura continuada do *Dasein* no mundo, quer dizer, perante

25 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 100.

26 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 101.

27 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 101.

28 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 116.

os outros, pois como se sabe ser-no-mundo é ser com os outros. A leitura de Françoise Dastur parece seguir neste sentido quando afirma que «é fundamentando-nos na analítica existencial e não procurando concluí-la que se pode elaborar uma “fenomenologia do amor”».^[29]

Como se viu no capítulo inicial também Agamben (na conferência de 87 em Paris), deixa subentendido que as noções de amor e liberdade devem estar implicados nos existenciais, uma vez que seriam elas a constituir a abertura para as relações com os outros entes no mundo. Tendo em conta a revisão que foi feita sobre as estruturas existenciais do *Dasein*, poder-se-ia assim avançar com a hipótese de que o amor se sustentaria a partir da compreensão que se tem de ser; dito de outra forma, o amor poderia ocorrer na existência do *Dasein* pela co-pertença das mesmas estruturas existenciais e das suas aberturas originárias ao mundo (que levam por sua vez ao encontro das diferentes disposições afectivas do *Dasein*), embora isto seja apenas uma interpretação possível.^[30] Como tal, não se pode afirmar efectivamente que isto seja uma teoria do amor em Heidegger. Isto é tanto mais verdade quanto o que se afirmou sobre a coisificação do mundo e das alterações afectivas do *Dasein*.

Na verdade, os comportamentos do homem mudaram substancialmente nas últimas décadas e isso traz novas interpretações. À luz dos desafios contemporâneos, quer Heidegger quer Perniola ganham um novo sentido e redecoram os horizontes hermenêuticos que a análise ao homem moderno suscita. A apatridade e o distanciamento metafísico do homem de que Heidegger deu conta acentuou-se definitivamente. O sex appeal do inorgânico de Perniola que remete já para essa ordem de coisidade impessoal dos entes ganha novos contornos com o advento de novas realidades. O rápido avanço da inteligência artificial (que está em todo o lado, do multibanco aos GPS's, dos smartphones à escrita inteligente) que codifica e permite-se, coisifica tudo segundo algoritmos, a par da alteração das redes e ritmos perceptivos do homem, fazem crer que será necessário, senão urgente, uma reconfiguração da analítica existencial do *Dasein*. A já existência de *sexbots* (contração de “sexual” e “robots”) é a confirmação paradigmática de uma mudança social e existencial que reconfigurará

29 Dastur, Françoise (2008), «Binswanger lecteur de *Être et temps*: Amour, nostrité et souci», In: Cabestan, Philippe, e Dastur, Françoise; Ecole Française de Daseinanalyse (org.). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger: Quatre-vingts ans après*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique, p. 119.

30 Arriscamos afirmar que tal hipótese é suscitada a partir de uma leitura dos Seminários de Zollikon, em que se encontra a ideia de que o amor se constitui na compreensão de ser. Cf. Heidegger, Martin (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes, p. 206.

o mundo humano tal como o conhecemos (são já avançadas as possibilidades de diminuição da taxa de natalidade, de perda acelerada dos postos de trabalho, etc.). Mais do que uma singularidade tecnológica, tal como sugerido por Vernor Vinge/Raymond Kurzweil, estaremos numa singularidade metafísica e ontológica sem precedentes.

Se os comportamentos se modificam e se vão potencialmente modificar ainda mais, quer dizer, se as disposições mudarem (afectivas e ou mentais) e vão mudando, isso só pode significar a ocorrência de alguma forma de transfiguração das suas estruturas existenciais. O *Dasein* da inautenticidade parece já não ser o mesmo tal como a sua autenticidade silente parece não lhe pertencer de igual forma. A habitação e o espaço público sofreram metamorfoses e a intimidade é agora motivo de exposição (os blogs primeiro e as redes sociais depois, permitiram expor os diferentes mundos interiores do homem, isto é claro quando se percebe que o registo diarístico era do domínio da interioridade e do secretismo e hoje passou a ser exibido como exposição). Assim, com a revolução das redes sociais e os subsequentes comportamentos, revolucionou-se também o amor, essa coisa indefinida que parecia habitar no coração dos homens. Rerler actualmente Heidegger é ao mesmo tempo, um esclarecimento para essa inautenticidade e uma afirmação da impossibilidade do fenómeno do amor como acontecimento; se o amor se coisificou ele não é mais um “amo-te” mas uma “ama-se” no espaço indefinido e impessoal dos entes. Talvez o ser para a morte heideggeriano seja a única autenticidade/verdade remanescente do/no *Dasein*, afastado que está do seu “eu-mesmo” (por todo o mundo tecnologicamente erigido à sua volta), afastado que esteja do mundo coisificado e da ausência da ilusão de amor, pois como refere Perniola, de facto,

A intimidade próxima consigo próprio pode encontrar-se somente na morte; (...) Na intimidade recolhida da morte que o tacto interior, sem nunca mais ser distraído pelas sensações que provêm de fora, adquire para sempre a posse da sua verdade: sentir-se morrer é finalmente precipitar-se num sentir purificado da turvação das relações humanas.^[31]

31 Perniola, Mario. *O Sex Appeal do Inorgânico*, p. 119.

Referências

- AGAMBEN, Giorgio & Piazza, Valeria (2003). «La passion de la facticité», In: *L'ombre de l'amour: le concept d'amour chez Heidegger*. Paris: Payot & Rivages.
- DASTUR, Françoise (2008), «Binswanger lecteur de *Être et temps*: Amour, nostrité et souci», In: Cabestan, Philippe, e Dastur, Françoise; Ecole Française de Daseinanalyse (org.). *Lectures d'Être et temps de Martin Heidegger: Quatre-vingts ans après*. Argenteuil: Le Cercle Herméneutique.
- FRANKL, Viktor E. (2011). *Em busca de Sentido – Um Psicólogo no Campo de Concentração*. Trad. Walter O. Schlupp e Carlos C. Aveline. Petrópolis: Editora Vozes e Sinodal.
- HAAR, Michel (1997). *Heidegger e a essência do Homem*. Trad. Ana Cristina Alves. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, Martin (1997). *Introdução à Metafísica*. Trad. Mário Matos e Bernhard Sylla. Lisboa: Instituto Piaget.
- HEIDEGGER, Martin. (1998). *Carta sobre o Humanismo*. Trad. Pinharanda Gomes. Lisboa: Guimarães Editores.
- HEIDEGGER, Martin. (2000). *El Ser y El Tiempo*. (10ª edição). Trad. José Gaos. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- HEIDEGGER, Martin (2001). *Seminários de Zollikon*. Petrópolis: Vozes.
- HONORÉ, Bernard (2004). *Cuidar. Persistir em Conjunto na Existência*. Loures: Lusociência.
- LEVINAS, Emmanuel (1997). *Descobrimo a existência com Husserl e Heidegger*. Trad. Fernanda Oliveira. Lisboa: Instituto Piaget.
- PALMER, Richard (1986). *Hermenêutica*. Trad. M. L. Ribeiro Ferreira. Lisboa: Edições 70.
- PERNIOLA, Mario (1993). *Do Sentir*. Trad. António Guerreiro. Lisboa: Editorial Presença.
- PERNIOLA, Mario (2004). *O Sex Appeal do Inorgânico*. Trad. Carla David. Coimbra: Ariadne Editora.
- TROTIGNON, Pierre (1982). *Heidegger*. Trad. Armindo José Rodrigues. Lisboa: Edições 70.

A INTENCIONALIDADE HISTÓRICA E A INTENCIONALIDADE PÓS-HISTÓRICA: DO GESTO DE ESCREVER AO GESTO DE FOTOGRAFAR

Maria Helena Lebre*

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

helenaclebre@gmail.com

A inteligibilidade e a compreensão da experiência, em concreto, da intencionalidade, são possíveis pela análise do fenómeno que a consubstancializa e alicerça: o gesto. Com efeito, encontrar o contexto significativo em que o gesto, qualquer gesto, aparece e se manifesta é fazê-lo dentro de um enquadramento de intencionalidade e de deliberação. Num mundo codificado, o gesto é código primeiro e fundamento de todos os outros, na medida em que os acompanha. Teoricamente, e sem o anexar a nada de específico, o gesto é manifestação codificada de pura intencionalidade. *Os gestos são movimentos livres*, diz-nos Flusser, o autor que serve de referência para esta reflexão. Ora, ao pensar a distinção inerente aos gestos de fazer coisas dissemelhantes, o que reconhecidamente se dá a mostrar é (são) a(s) diferença(s) essencial(is) da intencionalidade, igualmente multifacetada, que os anima. Sendo este o ponto de partida, ponderar-se-á a gestualidade, tendo como horizonte, não uma perspectiva de índole causal, mas antes um articulado englobante de dimensões onto-epistémicas-existenciais que a fenomenologia permite e propicia. O gesto é, então, fenomenização da intencionalidade, mostrando-a e mostrando-se *em acto de*, concretizando-se em realizações várias cuja mostração está dependente deste *movimento livre* que nomeamos como gesto; de alguma forma, desprezando o exagero e a ambiguidade da analogia, estamos no inverso platónico: o inteligível tornado sensível, assinalando o que há de real neste para dar substância àquele. Como se sabe, a intencionalidade marca o território da consciência e o gesto exerce a sua cidadania no espaço e no tempo: consciência histórica, cujo gesto se concretiza na escrita e consciência pós-histórica, cujo gesto é o da tecnoimagem. Pelo exame dos gestos de escrever e de produzir imagens (fotografia) encontra-se

* Doutora em Filosofia pela Universidade de Évora, professora do Ensino Secundário no Agrupamento de Escolas de Eça de Queirós. Membro do LabCom.IFP, na Universidade de Évora e colaboradora do Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

a possibilidade de entender uma intencionalidade processual dos acontecimentos históricos e uma outra, ainda não completamente definida mas, digamos, perceptível por pontos em superfícies, constituindo os eventos cénicos de um tempo posterior à história que, agora, vivemos.

Gesto, escrita, intencionalidade, tecnoimagem, história e pós-história

It is possible to understand the intentionality experience, in concrete, if we comprehend the gesture phenomenon, which supports and consolidates the intentionality itself. Effectively, to find a significant context, where gesture manifests itself, is to do it within a framework of intentionality and deliberation. In a world that is encoded, the gesture is the first code and the foundation of all other codes. Theoretically, and without attaching to anything specific, the gesture is coded manifestation of pure intentionality.

Gestures are free movements, says Vilém Flusser, the author who is the reference of this reflection. In effect, when we do different things, we accomplish several gestures / actions that are, actually, different forms of intentionality. In this way, the gesture will be examined in a context that includes ontological, epistemic and existential aspects.

Gesture is an intentional and conscientious act. Therefore it is possible, through phenomenological analysis of the gesture, to examine historical conscience (writing gesture) and post-historical conscience (technical images /photographing gesture).

Gesture, writing, technical images, intentionality, history and post-history.

1. Alicerces: gesto, código, intencionalidade

O mundo em que vivemos é um mundo codificado.

A competência para o compreender advém de uma inteligibilidade capaz, relativamente aos códigos nele articulados, os quais impõem uma significação aos factos que lhes servem de suporte. À banalidade (ou não) dos acontecimentos sobrepõe-se uma semântica que os valoriza ou desvaloriza. Assim, e, por um lado, afirma-se o primado da subjectividade, que é intersubjectividade, e dessa forma, far-se-á uma incursão directa na dimensão comunicativa que parece ser um paradigma universal; por outro lado, removendo a superficialidade do óbvio, trata-se de reflectir o estatuto e o papel dos códigos num contexto de intencionalidade que pode decifrá-los. Um dos aspectos decisivos do que, agora, é dito, e que é um pressuposto, refere-se à dinâmica de que o cifrar e o decifrar é possibilitada pela intencionalidade que fomenta a *performance*

e a descrição de qualquer fazer, acontecer ou agir. Outro princípio do qual se parte, é o de que a intencionalidade se mostra, dá-nos o seu sinal através dos gestos, quaisquer que eles sejam, que a encarna. Teoricamente, e sem anexar a nada de específico, o gesto é manifestação codificada da pura intencionalidade. Diversas gesticulações correspondem a intencionalidades diferenciadas, pelo que analisar os gestos, permitirá inferir e transbordar do âmbito da particularidade, quiçá aleatória, para uma eventual anatomia epocal e para a sua caracterização e inteligibilidade modelar.

Os gestos são movimentos livres, dir-nos-á Flusser, *porque experienciados como tal*.¹¹ São igualmente, os gestos, código primeiro e fundamento de todos os outros, na medida em que os acompanham. Com toda a legitimidade poder-se-ia afirmar que a gestualidade é origem da linguagem, (genealógica e ontologicamente) modelo de qualquer forma comunicativa, protótipo de toda a conversação. Esta asserção parece ser pacífica: já Cícero (106 a 43 a. C) discute e enfatiza o papel do gesto na arte da oratória, para melhor mostrar a intencionalidade do discurso; ou em *Institutio Oratória*, Quintiliano (30 a 95 d. C) apresenta um programa completo, visando a educação dos jovens, de como deveria ser usado o gesto na retórica; Julius Victor (séc. IV) propõe uma reflexão sobre o papel das mãos e respectiva gestualidade: elas prometem, suplicam, interrogam, indicam... Em suma, intencionam. Haveria possibilidade de encontrar mais casos exemplares ao longo da história, desde o Iluminismo com Condillac, passando por Gilbert Austin (séc. XIX), o qual mapeia os gestos faciais, até ao princípio do séc. XX com Wundt e, mais recentemente, as filosofias da mente e as ciências da cognição, que consideram indispensável a investigação sobre o gesto.

Com efeito o ser humano é um ser em movimento, um animal inacabado à procura de acabamento, e, nesse sentido funciona e põe em funcionamento uma imensa complexidade expressiva e comunicativa. Ora, a gestualidade serve a sua intenção cognitiva, descritiva e até afectiva. Se abordarmos esta questão de uma forma mais aprofundada e projectarmos uma arquitectura onde a compreensão dos gestos e a sua singularidade seja exposta, ser-nos-á permitido caracterizar a *Conversação Ocidental*, expressão cunhada por Flusser, nas suas várias virtualidades.

11 *Um movimento [que] é vivido como (...) livre, quer dizer como um «gesto» (...) [sendo] os gestos estes movimentos livres por definição (...) FLUSSER V., 1991, Gesten: Versuch einer Phänomenologie [ed. consultada, trad. fr. M. Partouche Les Gestes, Cergy - Paris, HC-D'ARTS, 1999, 212 p.], p. 196 (tradução minha).*

Recuperando a ideia já exposta, de que a intencionalidade se manifesta primordialmente através do gesto, adiantar-se-á que aquela marca o território da consciência e que o gesto exerce a sua cidadania no espaço e no tempo. Deste modo, se explicitará a consciência histórica, cujo gesto se concretiza na escrita, e consciência pós-histórica, cujo gesto é o da produção da tecnoimagem. Pelo exame dos gestos de escrever e de produzir imagens (fotografia) encontra-se a possibilidade de entender uma intencionalidade processual dos acontecimentos históricos e uma outra, apenas esboçada e ainda não completamente categorizável, mas na qual estamos imersos.

2. Construção da Modernidade: o gesto da escrita e a formação da consciência histórica

Escrever e ler co-implicam-se, são manifestações simétricas de um mesmo gesto. Enquanto escrita, é gesto reflexivo, forma de articulação de pensamentos e orientação do pensar, indiciando uma presença definida: o escrevente. Enquanto leitura, é expressivo e comunicativo, exterioriza-se, envia-se para outro (mesmo que seja um outro de si). A escrita é, assim, intencional, alargando o seu sentido, também, porque encontra o outro, o leitor. Desta forma, é gesto relacional, gesto político, sendo que a memória escrita é sustentáculo de uma cultura, a Civilização Ocidental. A *consciência gráfica*, alternada e simultaneamente privada e pública, é *consciência histórica*. Atente-se, que o que se pretende dizer é que o fundamento da consciência histórica advém da escrita e, por conseguinte, da consciência gráfica: o facto de a escrita ser sequencial, privilegiando uma ordem espaço-temporal que se percepção em sucessão, causalidade e contiguidade, propicia-nos uma determinada apreensão do real. A ideia de processo, de onde deriva igualmente a noção de progresso, do pensar pelo arquétipo da forma de escrever (em forma de linha, linearmente) produz saber, ciência, filosofia, mundividências, modos de expressão e comunicação e, como tal, de cultura. Assim, se define a dinâmica da História. A mera ocorrência (o que é vivido intuitivamente sem percepção da temporalidade para lá do contingente) torna-se acontecimento (algo marcado e limitado no espaço e no tempo).

Reforçando, a invenção da escrita presidiu à invenção da história:

Somente com a invenção da escrita com a emersão da consciência histórica, os acontecimentos tornaram-se possíveis. (...) A história é uma função do escrever e da consciência que se expressa no escrever.^[2]

E, não menos importante, o gesto de escrever nada mais é que um modo de pensar:

É falso dizer que a escrita fixa o pensamento. Escrever é uma maneira de pensar. Não há pensamento que não seja articulado por um gesto. O pensamento, antes da articulação não é mais que uma virtualidade, logo [não é] nada. Ele realiza-se pelo gesto. Rigorosamente, não se pensa antes de gesticular. O gesto de escrever é um gesto de trabalho graças ao qual os pensamentos são realizados em forma de textos.^[3]

Ao aprofundar, ainda que de uma forma breve, esta linha de argumentação, poderá destacar-se a existência de uma relação de privilégio entre o pensamento e o gesto específico de escrever, dado o que há de comum, e que se instala na palavra. No entanto, há que acautelar que não é da palavra falada que aqui se trata. Esta não apresenta as mesmas características que aquela, nem tampouco estabelece com o escrevente o mesmo tipo de relação. Escrever não é transcrever nem registar o que se diz alto: a fonética e a escrita têm regras diferentes, são jogos diversos e, evidentemente, gestos distintos.

O campo de referência em que nos movemos diz respeito à palavra escrita segundo os critérios das Línguas Flexionais, próprios da Cultura Ocidental, as quais possuem uma organização frásica/proposicional, lógico-sintáctica “sujeito – verbo- predicado”.

Mais uma vez, centramo-nos no aspecto da linearidade, observável quando se escreve: o gesto desenrola-se do canto superior esquerdo para o canto superior direito, fazendo uma composição linear, que se se recomeça e se repete sempre desta forma, saltando de uma linha para outra. Este traçado acidental, ocasional ou convencional, marca uma gestualidade própria do Ocidente, uma gestualidade que expressa uma consciência histórica, tal como foi previamente afirmado. Diz-nos o autor, em *Les Gestes*:

2 FLUSSER V., 1987, *Die Schrift*, Göttingen, Imatrix Publications [ed. consultada: trad. pt. J. Murilo Costa, *A escrita. Há futuro para a escrita?* S. Paulo, Annablume, 2010, 178 p.], p. 22.

3 FLUSSER, V., 1999, *Les Gestes*, p. 24.

Vemos, com este tipo de “acidentalidade”, que se trata, na estrutura do nosso gesto, de escritura: uma estrutura imposta ao gesto por fatores acidentais tal como a resistência da argila em relação à vara (pau, bastão), a convenção do alfabeto latino e o corte do papel em folhas. Não obstante, é esta estrutura que informa toda uma dimensão do nosso estar no mundo. Eis-nos [a ser enquanto] forma histórica, lógica, científica, progressiva, irreversível graças ao caráter linear específico do nosso gesto de escrever. Mudar apenas um aspeto que fosse, desta estrutura acidental, por exemplo, propormo-nos a escrever de uma maneira reversível como era o caso na Grécia [arcaica], seria mudar o nosso modo de estar no mundo.^[4]

Por aqui se justifica, mais uma vez, o argumento de que a consciência gráfica é condição, senão suficiente pelo menos necessária para a formação da consciência histórica.

A história, toda a história, é memória e toda a memória está povoada de palavras: prová-lo é, tão-somente, apelar para a experiência que qualquer ser humano tem, e para a consciencialização de que cada um de nós é herdeiro de uma memória histórico-cultural. Esta começa, estritamente, a partir da escrita, isto é, a sociedade ocidental desenvolveu-se como *a sociedade que pensa por escrito*: no período anterior, falar-se de história é fazer história *a posteriori*.

Sendo este um tema recorrente do pensamento de Flusser, ainda que com enfoques distintos, conservar a memória histórica tem sido e é trabalho sistemático da cultura ocidental, dando-lhe continuidade e preservando-a através do armazenamento de informações cada vez em maior quantidade. Para o autor, a memória, sem especificar se individual ou coletiva, é definida como *celeiro de informações*.

Utilizando a expressão de Flusser, em *A pós-história, faz parte do programa do Ocidente* esta forma de desenvolvimento e realização: a novidade é que, neste momento, poderíamos falar numa história da gesticulação gráfica para designar a História e a Civilização Ocidental. Ao fazê-lo, estar-se-ia a mostrar o nível de importância que o gesto de escrever tem, e, as consequências que daí advêm. Outras civilizações terão, certamente, outro tipo de memórias, consoante a grafia que utilizam, e / ou língua que são, isto é, a realidade em que habitam.

4 *Op. cit.*, p. 19.

3. O Projecto da Contemporaneidade: A pós-história e a imagem sintética – o gesto de fotografar

De que abriremos mão quando substituirmos o código escrito por outro mais eficiente? Com certeza de toda uma antropologia (...) [e] é provavelmente a antropologia de que nós, ocidentais, dispomos.^[5]

Esta é a problemática na qual se deve enquadrar a passagem do gesto de escrever para o gesto de produzir imagens (fotografar), do gesto e da consciência histórica para o gesto e consciência pós-histórica. Esta corresponde ao início de uma nova fase da Civilização Ocidental, e, como em todas as outras épocas assente em parâmetros discriminados de meios e modos comunicativos, implicando evidentemente uma nova postura antropológica-existencial.

O gesto de fotografar que agora se analisa, à maneira da fenomenologia, comporta em si, logo à partida, uma estranheza: já antes se afirmou que o gesto de, qualquer gesto é, por um lado, definido como um movimento livre e, em consequência deste primeiro factor dado, será inteligível na medida que é estruturado a partir de determinações enquadradas culturalmente. O que há de peculiar neste gesto de produção de imagens fotográficas é que a atitude que preside à sua realização é a de saltar para fora da cultura de onde emerge.

Fazer uma descrição deste tipo de gestualidade é, pois, desde logo, reconhecer que tudo o que se tende a interpretar e decifrar é primariamente superar os obstáculos existentes, e, ao fazê-lo, contrariar a cultura à qual se pertence, atestar a sua falência, suspender as intenções culturais e declarar o fracasso dos valores tradicionais, sendo que é a partir deles, curiosamente, que se estabelece a ponte para o porvir. Pelo menos, poder-se-á afirmar que a partir dele se marca o tipo de percurso, seja por negação ou continuidade em relação ao primeiro.

Desta forma, o gesto de fotografar e o seu resultado, isto é a imagem dele proveniente, provocam uma cadeia de questionamentos invasivos em várias acepções: por ele é propício interpelar o papel e a função da técnica; pelo seu exame é legítimo ponderar a relatividade de todos os pontos de vista sobre o real e as consequentes condições da verdade; redefinir o estatuto do sujeito na sua relação com o objeto, e, até mesmo tornar in-significante, porque irrelevante, a velha oposição entre empirismo e racionalismo.

5 FLUSSER V., 2010, *A escrita. Há futuro para a escrita?*, p. 30.

Em alguns aspectos, assistimos a uma revolução tão marcante quanto a kantiana, mesmo numa situação completamente desviante desta última. Como se sabe, a designada *revolução copernicana*, que ao assentar na filosofia crítica, da qual é subsidiária, tem como consequência, o pensar-se a possibilidade do conhecimento a partir das estruturas cognoscitivas do sujeito e da existência do conhecimento *a priori*.

Ora, em *O Ensaio sobre a Fotografia*, Flusser tem esta declaração aparentemente inusitada ou pelo menos enigmática, visto que nenhuma explicitação é dada:

*Em fenomenologia fotográfica, Kant é inevitável!*⁶

A “revolução” de Flusser, não se dá como corolário da racionalidade, ideal da *Aufklärung*, como acontece na filosofia crítica kantiana. Na *Crítica da Razão Pura* limita-se a razão em termos epistémicos, recuperando-se o incondicionado a nível da Ética (razão pura prática), constituindo-se esta como fundamento da Metafísica. Claramente que nada do afirmado é finalidade ou intenção do pensamento do autor checo. No entanto, creio que a comparação é pertinente e poderá representar uma abertura para outra época, a “após-modernidade”, que com os devidos ajustes, seria refletida como um símil da filosofia transcendental kantiana, por aproveitamento relativo, do tipo de raciocínio e, igualmente da operacionalidade dos seus conceitos. Explicitando: com efeito, o sujeito do gesto de fotografar é um “duplo”, o fotógrafo e o seu aparelho; o objeto, por outro lado, é definido enquanto conjunto de possibilidades do que é fotografável. Desta forma, aparece como inesgotável. Sendo aparelho e fotógrafo um todo, a sua existência é interdependente: o primeiro, a partir do seu programa, apresenta a dinâmica das formas puras kantianas. Assim, o programa da máquina de fotografar é condição de possibilidade de produzir uma imagem, fenómeno fotografável. Este aparece, é construído, a partir das categorias inerentes ao aparelho: dado algo passível de ser captado, trata-se, numa primeira síntese, de submetê-lo a parâmetros espaço-temporais, formas *a priori* provenientes da máquina. Tal como no kantismo, o espaço e o tempo, sem os quais as coisas não nos são dadas, não são propriedade das mesmas mas do sujeito que tem a capacidade de captá-las: estas não vêm da experiência, são antes condição inevitável de todas as experiências. Relembrando:

6 FLUSSER V., 1983/84, *Für eine Philosophie der Fotografie*, Göttingen, European Photographie [Eds. consultadas: vs. br., *Filosofia da Caixa Preta. Ensaios para uma futura filosofia da fotografia*, Rio de Janeiro, Relume Dumará, 2002, 82 p. & vs. pt., *Ensaio sobre a Fotografia, Para uma Filosofia da Técnica*, Lisboa, Relógio D'Água, 1998, 96 p.], p. 50.

O que são o espaço e o tempo? (...) O espaço é uma representação necessária a priori que serve de fundamento a todas as intuições exteriores (...). É considerado como a condição de possibilidade dos fenómenos, e não como uma determinação que deles dependa, e é uma representação a priori que serve de fundamento, de uma maneira necessária, aos fenómenos exteriores. (...) O tempo é uma representação necessária que serve de fundamento a todas as intuições (...). O tempo é pois dado a priori.^[7]

Neste caso, a temporalidade e a espacialidade é multifacetada, porque proveniente de um novo sujeito epistémico (homem e aparelho técnico): o fenómeno aqui proposto é fruto de um ponto de vista, de uma perspectiva determinada, e sendo que o objeto é nuclear (a referência é sempre função do real), a sua apreensão é plural conforme o campo e ângulo de visão que o mostra, na medida em que as categorias do aparelho são finitas face a um objeto que pode ser infinito.

Sendo assim, a ligação de todos os pontos de vista, articulados, constituem o mosaico cultural, condição de existência/aparição do fenómeno mesmo. A captação deste último, segundo uma perspectiva específica, é opção do fotógrafo, que perante as alternativas programáticas do aparelho, determina, consoante a sua deliberação, quais os modos segundo os quais o fenómeno se manifesta.

Se por um lado, no seguimento desta descrição é evidente a herança kantiana, por outro lado, a escolha lúdica que o fotógrafo realiza com a máquina da qual surgirá uma imagem, é resultado da sua “intenção”, onde a terminologia husserliana é patente. Desta maneira, e no prosseguimento do que foi dito, coloca-se a questão do livre-arbítrio do fotógrafo, afirmando a sua liberdade, ainda que obrigado aos “mandamentos” programáticos, mesmo salientando o facto de a imagem ser fenómeno intencional. Por outro lado, a intencionalidade e a liberdade do fotógrafo são supostas e cumpridas apenas na medida em que as mesmas estão gravadas no programa do aparelho: o sujeito é competente para as manipular, fazendo-o em função da máquina. O programa, ser da máquina, exhibe-se com as características do que antes era a capacidade estritamente humana, de construir imagens – a imaginação –, mas que agora, são resultado de um gesto que é técnico/tecnológico. Poder-se-ia, então, falar de uma imaginação que constrói sínteses, imagens sintéticas, a partir dos seus próprios esquemas técnicos, isto é, uma imaginação técnica ou de uma tecno-imaginação.

7 KANT, I., 1976, *Critique de la Raison Pure*, [1781/1787 *Kritik der reinen Vernunft*,] trad. fr. J. Barni, Paris, Garnier-Flammarion, III, 47/IV, 27, pp. 83-90.

O gesto de fotografar é, desta forma, um gesto técnico. Reforça-se o explicitado, ao saber-se que a imagem produzida sendo técnica, é definida como uma imagem de conceitos, o que em Flusser é sinal de possuir um passado (escrita), e que se dá pela transformação de processos em cenas, isto é como produto conceptual (ideia). Transcrevendo:

Por exemplo: [o fotógrafo] ao recorrer a critérios estéticos, políticos, epistemológicos, a sua intenção será a de produzir imagens belas, ou politicamente comprometidas ou que tragam conhecimentos. Na realidade, tais critérios estão, eles também, programados no aparelho. Da seguinte maneira: para fotografar, o fotógrafo precisa, antes de mais nada, de conceber a sua intenção estética, política, etc.; porque necessita de saber o que está a fazer (...). A manipulação do aparelho é um gesto técnico, isto é um gesto que articula conceitos. O aparelho obriga o fotógrafo a transcodificar a sua intenção em conceitos, antes de poder transcodificá-las em imagens.^[8]

A continuar-se o paralelismo com a filosofia kantiana, estaríamos a nível da aplicação categorial do entendimento, onde, finalmente se encontra o fenómeno, o real para o sujeito.

Neste ponto, duas questões terão de ser obrigatoriamente (re)equacionadas: o problema da verdade, dada a descoberta de inúmeros pontos de vista, e a superação do racionalismo e do empirismo.

Relativamente à segunda, colocar a questão em termos alternativos é já de si induzir a incorreções, porque será pô-la de uma forma que falseia a própria interrogação. Efectivamente, tomando a invenção da fotografia e a sua dissemelhança com a pintura, a superação das duas teorias é imediatamente dada. Em *Les Gestes*, Flusser é peremptório:

Na pintura, somos nós próprios que formamos uma ideia com a finalidade de apreender uma imagem numa superfície. Na fotografia é o fenómeno que gera a sua própria ideia para nós sobre uma superfície. De facto: a invenção da fotografia é uma solução técnica retardada da querela teórica que existia entre o idealismo racionalista e o idealismo empírico. Os empiristas ingleses do século XVII acreditavam que as ideias se imprimiam em nós à maneira da fotografia, enquanto os seus contemporâneos racionalistas acreditavam que as ideias eram projetadas por nós como pinturas. A invenção do método fotográfico permitiu fazer prova que as ideias funcionam nos dois sentidos.^[9]

8 FLUSSER, V., 1998, *Ensaio sobre a Fotografia*, p. 52.

9 FLUSSER, V., 1999, *Les Gestes*, p. 82.

No respeitante à questão da verdade, pela proliferação de pontos de vista, poder-se-ia apontar para uma equivalência epistémica entre eles, o que levaria à relatividade de todas as perspectivas. Não extraindo explicitamente esta consequência, Flusser posiciona-se na multiplicidade que é, no entanto, virtual e, uma vez actualizada, a proposta sugere critérios quantitativos e não qualitativos. Dito de outro modo, o que importa, visto as possibilidades serem infinitas, é resgatar infinitos pontos de vista, na medida em que se verifica a incontornabilidade de tudo ser fotografável e, por isso, igualmente acessível. Se esta posição pode ser contestada, ainda que se trate de uma descrição constativa, segundo o dizer do autor, tem a vantagem e o benefício de colocar o problema da objectividade, o qual é sempre anexado ao problema da verdade, e de lhe responder dentro do âmbito do código fotográfico. A imagem é a realidade, funciona como o real, não é significado mas significante: o real é a fotografia, o produto, não é nem o aparelho nem o que ocorre no mundo.

Esta inversão do vector da significação caracteriza o mundo pós-industrial e todo o seu funcionamento.

A questão da objectividade, penso eu, poderia remeter-nos mais uma vez para Kant, com a respectiva diferenciação entre *fenómeno* e *noumeno*: a subjectividade protésica, o sujeito, fotógrafo-e-aparelho, dão ao fenómeno, que aqui é a imagem fotográfica, realidade objectiva. A objectividade enquanto problema, dentro do universo da fotografia, encerra e assinala ainda a correlação entre a mesma e a questão da técnica: como artifício, utensílio, a partir do qual se objectivam teorias científicas, a fotografia é ou parece ser, pela razão apontada, objectiva, ou meio para atingir a objectividade.

Numa primeira abordagem nós inventamos a fotografia como utensílio de uma visão objectiva. (...) A dominação opressiva que o utensílio exerce sobre o nosso pensamento exerce-se a muitos níveis, e alguns entre eles menos evidentes que outros. (...) No caso presente, dever-se-á olhar o gesto de fotografar, não como se o fotografássemos, mas como se não conhecêssemos nada sobre o mesmo, e como se o víssemos candidamente pela primeira vez, se queremos ver o que “realmente” se passa.^[10]

O gesto de fotografar deve ser analisado sem pressupostos, esquecendo tudo o que se sabe ou julga saber sobre o tema em causa: aplicar o *esquecimento para fenomenológico flusseriano*, a visão inocente, purificada de quem olha pela primeira vez. Ora, quem olha pela primeira vez, como um observador exterior,

10 FLUSSER, V., 1999, *Les Gestes*, p. 84.

apercebe-se de imediato que a imagem resultante de uma fotografia não é objectiva, tomado como pura descrição do real em si mesmo; pelo contrário, há uma dependência indubitável entre o sujeito que fotografa, o ponto de focagem, e o ângulo de visão que escolhe e o objecto fotografado, do qual resulta a imagem.

Saliente-se, que o ponto de vista do sujeito é resultado da sua procura, sendo que intervém na imagem produzida, cuja apreensão é decorrente, também, das categorias do aparelho. Fotografa-se o que é possível fotografar, como em Kant se conhece o que é possível conhecer. A revolução copernicana, negando as teses ptolemaicas é, afinal, a metamorfose de um ponto de vista; ponto de vista tal, que alterou todo o modelo de ver e estar no mundo, tal como as imagens sintéticas (técnicas) o estão a fazer agora.

O gesto fotográfico é gesto técnico e gesto pós-histórico, mas é igualmente um gesto humano:

O Homem com o aparelho é um homem, o que quer dizer que ele não está apenas, simplesmente na situação, mas está nela, também pela reflexão.

É a reflexão que nos permite saber que estamos a falar de um ser humano: tão simplesmente porque nos reconhecemos no mesmo, porque esta também é a nossa forma de estar no mundo, do nosso ser no mundo. Eventualmente, não é já muito correcto falar de objectividade (num sentido lato) mas sim, de intersubjectividade.

Apesar de tal juízo de valor ser pertinente, não é o principal. Com efeito, o que é essencial é o facto de a partir do gesto (de fotografar) haver a possibilidade de nos reconhecermos no outro, o que valida a importância de uma reflexão filosófica sobre os gestos, inclusive o de fotografar. Aliás, este último parece ser um gesto tipicamente filosófico, uma vez que revela a potencialidade de ser descrito em termos reflexivos. Acrescente-se que será a fotografia, e a imagem sintética em geral, o modo de reflexão privilegiada da pós-história.

A fotografia e o gesto que lhe está incluso mostram-se como algo de novo: pode-se reflectir a partir da imagem e não só a partir das palavras. A inovação, para além da apontada, cumpre o enraizamento que lhe confere solidez: o diálogo com a tradição, a sua reapreciação, encontrando nela o apoio para justificar o tempo presente. Não há nada de novo que não tenha sido previamente esquecido, não há originalidade que não corresponda a uma reinterpretação, a um ver de outro modo em relação a algo que ocorreu. A prová-lo, o argumento encontrado a partir do qual é sustentada a vocação filosófica da fotografia:

A razão é que o gesto fotográfico é um gesto de visão (contemplação), aquilo que os Antigos chamavam theoria do qual resulta uma imagem que os Antigos chamavam eideia. (...) A fotografia é o resultado de um olhar sobre o mundo, mas também uma transformação do mundo: uma coisa nova.^[11]

O que se pretende mostrar, é que o gesto fotográfico é o sucedâneo “natural” da filosofia na era industrial e sua transição para a época pós-industrial: de onde que este gesto novo, é-o pela possibilidade estatutária de ocupar o lugar da filosofia. De uma forma, ainda mais radical, a fotografia é uma outra forma de fazer filosofia. Esta não está moribunda mas é vivificada por uma nova forma reflexiva, que subsiste porque análoga à atividade filosófica “tradicional”, mesmo constituindo-se como proveniente de um gesto novo.

Continuando nesta linha, parece assim provar-se que a imagem técnica é devedora da escrita. O gesto de fotografar é complexo mesmo menosprezando, para esta análise, os processos químicos, mecânicos e eletromagnéticos do aparelho. Poder-se-ia descrever essa complexidade numa configuração triádica e sempre em analogia com a atividade filosófica, que é sua herança:

O primeiro aspeto diz respeito à procura, pelo fotógrafo, de um ponto de vista, que é o modo de olhar a situação/cena. Em filosofia, também a procura de um ponto de vista, pressuposto que se pretende demonstrar, é factor determinante para a subsequente reflexão.

A segunda fase refere-se à manipulação da cena, (escolha da profundidade do campo, da luz direta ou indireta, filtros, ângulo de visão), de modo que a mesma se apresente em consonância com o ponto de vista escolhido, pretendido. Adequadamente, poder-se-ia aqui repor o problema da objectividade, já atrás aludido, e reafirmar um certo tipo de objectividade da imagem fotográfica (em sentido estrito), cuja questão se coloca de um modo distinto do conceito tradicional de objectividade, e que encontra os pressupostos na Física Contemporânea (o observador intervém sempre no que está a observar):

A objectividade de uma imagem (de uma ideia) não pode ser outra coisa que o resultado de uma manipulação (uma observação) de uma situação qualquer. Toda a ideia é falsa no sentido que manipula o que concebe, e neste sentido ela é “arte”, quer dizer ficção. Apesar disso, num outro sentido, há ideias verdadeiras se elas concebem verdadeiramente o que olham.^[12]

11 *Op. cit.*, p. 88.

12 *Op. cit.*, p. 97.

No discurso filosófico, ou nas ficções filosóficas ainda que nem sempre admitido, os diferentes argumentos são resultado do que se considera e/ou omite para a defesa de uma tese determinada, isto é, trata-se de procurar e “encontrar ideias verdadeiras” para a posição que se pretende defender.

Finalmente, quer na fotografia, quer na filosofia, existe sempre um momento de recuo – reflexivo – que propõe a avaliação do que foi realizado.

Ao atentar na descrição precedente, imediatamente se percebe que, o momento que dirige a procura, o segundo, e o que estabelece o critério para avaliar, correspondem ao cerne da questão: o problema da perspectiva. Neste, é-se interpelado se a perspectiva eleita é a melhor, e como tal, se a mesma corresponde à finalidade que se possui. Esta abordagem cria um conflito entre perspectivas sobre a situação e a situação em si mesma: toda a interrogação sobre o gesto fotográfico é uma postura onde se desenrola a dúvida, metódica no sentido em que se focalizam sistematicamente os diversos pontos de vista sobre a realidade fenomenológica (“dúvida fenomenológica”), e, visto supor-se a construção intencional do próprio fenómeno (a situação a descrever).

O ato de duvidar é um ato de pensar: ele é motor do pensamento. Ora, ao examinar o gesto do fotógrafo, surge-nos esta ideia, pela aproximação entre o conceito filosófico-linguístico (palavra que diz a imagem que diz o real) e o conceito fotográfico-imagético (imagem que diz o conceito que diz a imagem que diz o real): a escolha/procura de uma perspectiva em fotografia é uma dinâmica que corresponde ao percurso da dúvida, e portanto teórica tal como é entendido filosoficamente. Este exercício da dúvida, no caso do gesto do fotógrafo supõe uma práxis (nova), porque se trata do sujeito novo, o fotógrafo e o seu aparelho, absolutamente indiscerníveis. No entanto, poder-se-á continuar a estabelecer um paralelo adequado entre os dois gestos, fazer filosofia e fazer fotografia. O aparelho fotográfico com o seu programa equivale ao sistema categorial filosófico, como já se tinha enunciado acima, pela proposta comparativa com as estruturas *a priori* kantianas. A finalidade é idêntica: quer-se pensar, perceber e dizer o mundo a partir de conceitos/imagens distintas e claras. Indo um pouco mais longe:

De facto, a procura de um ponto de vista [sobre o mundo] faz parte da procura sobre si mesmo e a manipulação da situação faz parte da manipulação de si mesmo. E vice-versa. O que é verdadeiro para a fotografia é verdadeiro para a filosofia e, para a vida, simplesmente.^[13]

13 *Op. cit.*, p. 100.

Uma última questão, que dado o contexto se desdobra: O que se quer significar quando se fala em *procurar*? Como equacionar a procura de si mesmo, sem a presença do outro?

Perguntas essenciais para encontrar as categorias explicativas da Pós-história, época para a qual caminhamos mas que nos aparece ainda sem contornos, apenas esboçada e adivinhada, a partir do gesto de produzir imagens.

NEUROÉTICA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA
DO CUIDADO E DO RECONHECIMENTO

DE LA RECIPROCIDAD NEUROBIOLÓGICA AL RECONOCIMIENTO ÉTICO A TRAVÉS DE LA FENOMENOLOGÍA HERMENÉUTICA

Javier Gracia Calandín*

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

Javier.gracia@uv.es

En este trabajo nos proponemos recabar en los análisis acerca de la reciprocidad y cooperación en el ser humano que se llevan a cabo desde las neurociencias y los enfoques evolutivos. Destacamos que el ser humano está biológicamente predispuesto para reciprocar e incluso siguiendo a algunos autores para “cooperar”. Sin embargo, a nuestro juicio, estos análisis basados en una aproximación científico natural, son insuficientes para dar debida cuenta de la dimensión social del ser humano. Por ello sondeamos una segunda aproximación, que con la fenomenología no renunciamos a llamar “científica” en un sentido más amplio de ciencia, y que supone –para decirlo con Husserl– una “superación de la colonización del mundo de la vida” en virtud de nuevas claves propias de una metodología propia de las ciencias humanas. A nuestro juicio en diálogo y contraste con el naturalismo es necesario llevar a cabo un análisis de la intencionalidad que ponga de manifiesto que la moralidad se forja a partir de la autoconciencia y auto-comprensión constitutiva de las vivencias y sentimientos humanos. Defendemos la tesis de que hay una distinción fundamental entre la reciprocidad tal y como es explicada por el paradigma naturalista de la neurobiología y el reconocimiento ético y político tal y como lo plantea la fenomenología hermenéutica.

Reconocimiento, reciprocidad, neurociencias, fenomenología hermenéutica

In this paper I analyse the prosocial dimension of human beings. I start considering how the neurobiological approach in authors such as Patricia Churchland or Frans De Waal explains human reciprocity and how they try to naturalize ethics. But I argue that this

* Departamento de Filosofía, UD Filosofía Moral, Política y Social, *Universidad de Valencia*, Valencia, España. Av. Blasco Ibáñez, 30, 46010

approach is insufficient for accounting human recognition properly. And that is because I defend the necessity of a hermeneutical-phenomenological approach. Only from the point of view of hermeneutical phenomenology will it be possible to understand properly the ethical recognition in human beings.

Recognition, reciprocity, neurosciences, hermeneutical phenomenology

1. ¿Hacia una ética naturalizada?

En la actualidad son muchos los científicos que a partir de un enfoque neurocientífico afirman la prosocialidad no solo del ser humano sino de multitud de especies animales. Buena parte de ellos recogen el legado darwinista para sostener que la dimensión recíproca en el ser humano responde a patrones favorecidos por la evolución que también podemos encontrar en otras especies (De Waal, Churchland, Pievani y Parmigiani, 2014).

Entre las principales aportaciones de estos autores se cuenta ofrecer una explicación filogenética de la conducta humana que responda a patrones establecidos por la evolución biológica. A la luz de su documentado análisis, la conducta del ser humano no sólo no es ajena al resto de especies sino que se establece una relación de continuidad entre ellas y éste. Algunos autores como Frans De Waal ([2006] 2007, [2009] 2011, [2013] 2014), Patricia Churchland ([2011] 2012) o Philip Kitcher (2014) se aventuran a considerar ciertas formas de prosocialidad, cooperación, empatía e incluso moralidad en otras especies diferentes a la humana. A su juicio, hay que desmontar la falsa imagen de que la naturaleza biológica en el ser humano conduzca al egoísmo y de que la moralidad no es algo que viene pautado por nuestra propia naturaleza biológica.

Por mi parte creo que estas investigaciones desde el ámbito de la etología (Frans De Waal) o desde el ámbito de la neurobiología (Patricia Churchland) contribuyen a arrojar luz sobre las bases biológicas de la conducta humana. De hecho es bien interesante reconocer que muchas de nuestras conductas altruistas responden a patrones favorecidos por la selección natural.

Lo que constituye un tema mucho más controvertido es que se pretenda que la perspectiva filogenética pueda explicar toda la conducta humana o incluso que sea legítimo naturalizar la ética en el sentido de reducir el horizonte explicativo y comprensivo de la conducta humana a los patrones favorecidos evolutivamente (Ayala y Cela, 2001; Ayala, 2006). Es aquí donde a mi juicio juega un

papel central la distinción entre “reciprocidad” y “reconocimiento”, sobre dicha distinción deseo detenerme a continuación.

2. Aspectos fenomenológico-hermenéuticos del reconocimiento

Desde la perspectiva naturalista se ha conseguido explicar satisfactoriamente la vieja tesis de que el ser humano es un ser social por naturaleza, entendiendo la naturaleza en sentido darwinista. No voy a abundar en la dimensión prosocial o reciprocadora del ser humano a la luz de las neurociencias, aunque sí que diré que yo también creo que la capacidad para reciprocitar está enraizada en el circuito que nos impulsa a cuidar a los demás (Churchland, [2011] 2012). Pero creo que constituye un problema serio reducir los “valores morales” a “circuitos neuronales”. No sólo porque a pesar de las pretensiones de Patricia Churchland ([2011] 2012: 204-208) sí que se acaba cometiendo la falacia naturalista (Gracia, 2016b), sino porque se desvirtúa el carácter del reconocimiento que a mi juicio singulariza el tipo de relación que se establece entre seres humanos.

Efectivamente, uno de los aspectos más destacados del relevante concepto de reconocimiento es precisamente que introduce variables axiológicas que sería falaz atribuir a factores biológicos. Reconocer a alguien en el ámbito médico es examinar cuidadosamente a alguien para ver su estado de salud. Pero de manera más significativa el “reconocimiento” en el ámbito ético y político introduce una variable axiológica insoslayable. Reconocer es “dar valor”, tanto por lo que respecta al trato igualitario (reconocer la dignidad de alguien) como al trato diferencial (otorgarle a alguien un reconocimiento o distinción) (Taylor, [1992] 1993, [1991] 1994; Cortina, 2007; Gracia, 2011b).

Desde la “fenomenología hermenéutica” por la que yo abogo (Gracia, 2011a; Gracia, 2011b), cabría destacar en la categoría de reconocimiento el enclave intersubjetivo en tanto que nos introduce en una experiencia genuinamente intersubjetiva, que no elimina el *sí mismo* pero que tampoco lo conduce al solipsismo del *ego cogito* cartesiano. Más bien, en virtud de su intersubjetividad el *sí mismo* (*ipse* y no *idem*) se reconoce como un otro (Ricoeur, [1990] 1996) e introduce nuevos caminos de reconocimiento más allá de la “disimetría originaria” de la relación del yo con el otro en la que pueden encontrarse varados ciertos planteamientos fenomenológicos (Ricoeur, [2005] 2005: 163-170). En este sentido y en la línea de Ricoeur creo que es muy fecunda para la fenomenología la complementación o el desarrollo de una “hermenéutica del sí”. El *Dasein* sería entendido como un *Mit-da*

o más precisamente como un *Miteinandersein* que de modo originario podemos encontrar en el *Mit-mensch* de Löwith (1928). Valga decir que la hermenéutica filosófica, al menos desde Gadamer ([1960] 1990), ha destacado la importancia del “diálogo vivo” para expresar la “experiencia del otro” y del reconocimiento.

En segundo lugar, yo destacaría la dimensión histórica y cultural del reconocimiento. Tomar conciencia de la propia identidad con todo el trasfondo de significación histórico y cultural que se concreta en las diferentes culturas y tradiciones es aludir a las circunstancias particulares en las que se juega el reconocimiento. Al hacerlo, la hermenéutica libra al pensamiento de la “intemperie” del absoluto hegeliano y lo sitúa de manera preferente ante un enfoque que permite pensar y vivir la interculturalidad (Gracia, 2017).

En tercer lugar yo subrayaría desde la fenomenología hermenéutica el carácter substantivo del reconocimiento. Y es que el reconocimiento no se entiende en términos abstractos sino sustantivos, incidiendo en cuestiones fundamentales sobre el valor y los sentimientos propios y ajenos. Por ejemplo, la igualdad no es entendida como un principio formal vacío, sino como un valor fuerte que ha de ser compartido por todas las personas: “por encima de las diferencias hay ciertas propiedades comunes o complementarias que tienen cierto valor [...] Debe existir cierto acuerdo fundamental sobre el valor” (Taylor, [1991] 1994: 86). En este sentido el reconocimiento no sólo está configurado por elementos estrictamente racionales sino a su vez por aspectos emocionales y sentimentales. A este respecto la compasión (en los términos de la virtud de la cordura) constituye la dimensión cordial del reconocimiento que una fenomenología hermenéutica del reconocimiento no puede desatender (Cortina, 2007). ¿Se puede decir que la compasión es reducible a un “contagio emocional” que compartimos con otras especies de primates y por lo tanto natural en sentido biológico? Más abajo refutaré esta posibilidad en base al análisis del concepto fenomenológico de la intencionalidad.

Como cuarto aspecto y más relevante para lo que aquí nos ocupa vemos que desde la óptica de la fenomenología hermenéutica el deseo de reconocimiento no solo incide en el elemento de la supervivencia o la adaptación al entorno. Queremos que nos reconozcan en nuestras demandas diferenciales, nuestra propia identidad. No sólo queremos vivir o sobrevivir, sino que preferentemente buscamos vivir bien. En este sentido podemos afirmar con Ortega que no es el mero “estar” sino el “bienestar” lo fundamental en el ser humano. Pues lo superfluo biológicamente es, sin embargo, lo fundamental humanamente (Ortega, [1935] 2006). Y esto que Ortega atribuye a la técnica, ¿no habrá que considerarlo con más razón para la ética?

3. ¿Es suficiente el enfoque naturalista para dar debida cuenta de la dimensión moral del reconocimiento del ser humano?

Uno de los principales referentes del enfoque naturalista en términos de la neurobiología lo encontramos en Patricia S. Churchland a quien se le atribuye haber acuñado el término neuroética en 1991 (aunque no será hasta el célebre congreso de San Francisco de 2002 que dicho término realmente se consolidará). En uno de sus últimos escritos, *Braintrust* (traducido por *El cerebro moral*), centra su objetivo en “analizar los cimientos de la sociabilidad de los mamíferos en general y de la sociabilidad humana en particular”. En este sentido se refiere a los valores neurobiológicos como “valores enraizados [en nuestros cerebros merced a la evolución] que nos impulsan a cuidar a los demás: resolución de conflicto, paz, gestión de defensa, comercio, distribución de recursos...” (Churchland, [2011] 2012: 18). Todo su planteamiento gira en torno a la tesis darwinista bien conocida del valor de la adaptación al entorno, expresada en los términos de “la satisfacción de restricción”, que es una forma para expresar la restricción de los valores a lo biológico. La pregunta que creo que cabe plantearse es, ¿sólo está el valor adaptativo? ¿Qué pasa con el valor creativo? ¿Dónde queda la autenticidad en el deseo de ser reconocido?

Creo que el planteamiento de Churchland adolece, en primer lugar, de una acuciante imprecisión del término “moral”. Ella misma parece asumir esta deficiencia al afirmar que “me abstengo de improvisar una definición precisa de moral” (Churchland, [2011] 2012: 20). Lo moral acaba identificándose de modo muy confuso con lo social. Pero a mi juicio esto que sin duda sirve para establecer un hilo conductor entre los seres humanos y las otras especies de mamíferos, sin embargo, es insuficiente para explicar la singularidad de la acción moral del ser humano. No es suficiente con aludir a un tipo de hormonas para dar razón del tipo de conducta en humanos. Qué duda cabe de que hay una base biológica compartida entre todos los mamíferos y diferentes niveles de oxitocina, de vasopresina arginina, o de testosterona conducen a conductas más o menos prosociales. El problema radica, a mi juicio, cuando intentamos dar debida cuenta de las conductas humanas en términos del agente. ¿No depende el tipo de acción de la significación que para dicho agente en su relación con el resto de agentes tenga dicha conducta? ¿Podemos soslayar la intencionalidad humana autoconsciente o reducirla si cabe al tipo de consciencia que encontramos en otras especies?

Este problema nos sitúa en la línea del planteamiento naturalista de Frans De Waal en el marco de la primatología. Efectivamente, a su juicio, la prosocialidad, la empatía e incluso la moralidad son atributos no sólo de la especie humana sino de otro tipo de primates. En su intento de superar la “teoría de las capas” y considerar la moral como una “capa” que se superpone sobre la naturaleza, sostiene que somos profundamente sociales y que existen niveles muy significativos de moralidad en otras especies no humanas. Como ya había señalado Darwin, el carácter cooperativo y la solidaridad que atribuimos a seres humanos está presente en otras especies, especialmente de primates. Pero, a juicio de De Waal, lo determinante para analizar qué constituye la moralidad no es la conducta real sino que “lo relevante es, más bien, si poseen capacidades para la reciprocidad y la venganza, la aplicación de normas sociales, la resolución de conflictos y la compasión y la empatía” (De Waal, [2006] 2007: 41). En definitiva, la conducta real es menos importante que las capacidades subyacentes.

Hay que reconocer que Frans De Waal distingue entre diferentes niveles de empatía en función del grado cognitivo de las capacidades implicadas. De modo que como si de una muñeca rusa se tratara habría que distinguir un más primario “contagio emocional”, de una “empatía cognitiva” donde se evalúa la situación y las razones de las emociones ajenas para dar paso a un último nivel que es el de la “atribución del estado mental” en tanto que se adopta plenamente la perspectiva del prójimo. En este último caso estaríamos ante un asunto de metacognición irreductible a elementos emotivos, pero tampoco desconectado de ellos. A mi juicio, es muy interesante esta imbricación entre empatía (*Einfühlung*, “sentir en”) y cognición (metacognición y teoría de la mente). Incluso también creo que hay indicios entre el vínculo en el nivel celular entre la percepción y la acción en las “neuronas espejo” (Rizzolatti, [2008] 2009). De este modo se explica que la capacidad para sentir empatía consiste en un mecanismo que permite al observador acceder al estado emocional del prójimo a través de representaciones neurales y corporales del propio sujeto. Cuanto más parecidos sean observador y observado más fácil será que la percepción del sujeto observado active respuestas motoras y automáticas que coincidan con las del observado.

Las dificultades para De Waal comienzan cuando analizamos el carácter intencional de especies no humanas. Por más que pueda haber algún tipo de mutalismo, que no negamos, e incluso de contagio emocional, ¿realmente se puede atribuir a animales no humanos la capacidad moral del reconocimiento en el sentido ético y político de atribuir una significación axiológica al otro en tanto que semejante?

4. Más allá del naturalismo, de vuelta a la intencionalidad para comprender el fenómeno moral del reconocimiento

Reconozco que el naturalismo seduce a nuestra actual cultura en la que la ciencia natural goza de extraordinario prestigio y se considera que es la garante de la objetividad. Por mi parte, sin embargo, creo que considerar la conducta humana exclusivamente desde la óptica naturalista es una deformación inaceptable que comporta costes en términos de autocomprensión. Tras el aliento fenomenológico del propio Husserl en *Las crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental*, creo que hemos de aspirar a superar el “colonialismo” cientificista y naturalista del mundo de la vida y abogar por una nueva forma de “ciencia”. Más allá de la fetichización de métodos y técnicas hemos de replantear el modelo de “objetividad” y al hacerlo recuperar la cuestión del sentido del mundo y los valores. Pues en el centro de mira está el mundo de la vida y no tanto un rebajado “objetivismo fiscalista” (Husserl, [1934-1937] 1991). Superando con Ortega el paradigma naturalista darwiniano de la “biología de la adaptación” (Conill, 2012) podemos afirmar que “los fenómenos vitales comienzan donde los fenómenos mecánicos concluyen” (Ortega, [1920] 2004: 407). Es en este mundo de la vida en el que encuentran su ubicación la intersubjetividad, la historicidad y la “mundanidad” del ser humano. Pues el espacio social o intersubjetivo no está dado sin más o simplemente construido desde instancias supraindividuales. O dicho de otro modo, ese espacio social no es sin el concurso y participación individual. De modo que el sentido que cada individuo propone y crea es aquí clave.

Precisamente *la acción* a diferencia del mero *movimiento* constituye aquello que cae bajo el control del agente que la ejecuta. El ser humano reconoce a otro ser humano en tanto que introduce un claro propósito e intencionalidad merced a su capacidad autoconsciente. La pregunta por la identidad y el reconocimiento cobra sentido sólo en el horizonte axiológico del mundo de la vida compartido. Resulta a mi juicio una tentación antropomórfica pretender que también cuando el animal se mueve hay una clara y autoconsciente intencionalidad a realizar dicho movimiento. Tal como destaca Korsgaard el problema radica en determinar “cuál sería la descripción intencional adecuada para una acción [...] en base a lo que ocurre desde el punto de vista del agente” (Korsgaard, [2006] 2007: 143).

Al adoptar la perspectiva del agente nos situamos efectivamente ante un nivel de intencionalidad sin duda más profundo, porque no se trata únicamente

de que el animal sea consciente de sus propósitos y piense cómo conseguirlos (lo que sin duda ocurre en el ejemplo de los monos capuchinos de De Waal) sino de si el animal elige dichos propósitos. Este es el nivel de intencional que aquí nos interesa porque la dimensión cognitiva, reflexiva y autoconsciente juega un papel fundamental ya que no consideramos que elige él si el movimiento que ejecuta le viene dado por la fuerza de sus estados afectivos. No se trata por lo tanto de desear algo sino si realmente tengo “razones suficientes que justifican” nuestros actos. A este respecto Korsgaard reclama con razón el planteamiento kantiano en el que sólo es autónomo aquel sujeto racional con capacidad para someter la máxima de su actuación al imperativo categórico.

El nivel de intencionalidad más profundo característico del ser humano es que no sólo podemos elegir los mejores medios sino incluso también los fines en sí mismos. Es en este sentido que hablaría yo de la posibilidad de una plena autoría convencida y responsable en el ser humano que no está en otras especies animales. Porque en el ser humano no sólo somos conscientes del objeto intencional sino también de la propia intencionalidad. Y ello le permite tomar distancia reflexiva y cuestionarse si realmente *debe* relacionarse de ese modo con los otros. Es este mirar hacia dentro lo que podemos considerar como un modo de autoconciencia. En el ser humano la intersubjetividad se retroalimenta y refuerza desde la intrasubjetividad. No es una inteligencia meramente estratégica sino una racionalidad que le permite evaluar si nuestras inferencias y elecciones están justificadas por nuestras creencias. Es entonces cuando las cuestiones acerca de la identidad cobran sentido y relevancia.

A diferencia de Churchland ([2011] 2012: 181ss) y De Waal ([2013] 2014) y de acuerdo con Korsgaard ([2006] 2007: 150ss), yo creo que la esencia de la moralidad se encuentra en la capacidad para el autogobierno normativo y el control de las intenciones. Y es a la luz de ésta capacidad como cobra sentido la dimensión axiológica más allá del posible rendimiento evolutivo de dicha conducta. Y valga decir que tampoco creo que esta diferencia sea de grado – como cree De Waal– sino que constituye un salto cualitativo porque introduce lo definitorio de una habilidad específica para actuar motivado por un deber.

Lo que sí comparto con De Waal y con los críticos de la teoría de la capa es que la moralidad no constituye una fina capa superpuesta sobre una base natural más o menos ajena. En absoluto, la dimensión reflexiva e intencional genuinamente humana nos permite no sólo movernos sino actuar, elegir, lo que conlleva una forma de estar en el mundo completamente diferente al resto de especies. Precisamente en virtud del carácter autoconsciente y

autointerpretativo del ser humano hay razones para pensar que nuestro modo de sentir es cualitativamente distinto de aquellos que no han dado muestras del mismo potencial reflexivo. De hecho el modo como autocomprende el propio agente su acción es constitutivo del tipo de acción que se llevará a cabo (Gracia 2011a: 27-51).

5. Conclusión

Si tomamos en serio la tesis de De Waal de que la moralidad no es una capa superpuesta a nuestra naturaleza biológica, entonces a mi juicio la distinción de las muñecas rusas para explicar los diferentes estratos de moralidad resulta un tanto artificiosa. Más bien, creo que la imbricación entre moralidad y naturaleza biológica permite explicarse en sentido inverso y es que nuestra naturaleza biológica además de lo mucho que comparte con otras especies (sobre todo de mamíferos), en virtud de la dimensión autoconsciente y autointerpretativa de la moralidad humana, el modo de sentir o vivenciar es cualitativamente diferente al resto de animales. De este modo reconocemos que hay un tipo de sentimientos vinculados a lo que es valioso para el sujeto que configuran el tipo peculiar de vivencia. No sólo los niveles de oxitocina, vasopresina, serotonina o testosterona, sino también las ideas acerca del bien, las creencias e ideales que configuran nuestra identidad, conforman el tipo de sentimiento que tengamos. Un sentimiento puede variar en función de la autocomprensión que de dicho sentimiento tengamos. Ser autoconscientes de determinados sentimientos e identificarlos como ese tipo peculiar de sentimiento hace que nuestra vivencia y el modo de sentirlo varíe sustancialmente. Puesto que la autocomprensión del sujeto es constitutiva de su experiencia y de ciertos sentimientos, sólo es posible otorgar la valía del reconocimiento a aquellos seres con capacidad para autocomprenderse en los términos de dicha valía.

Bibliografía

- AYALA, Francisco (2006). Las raíces de la moralidad. In F. Ayala, *La evolución de un evolucionista*. Valencia: PUV.
- AYALA, Francisco y Cela, Camilo (2001). *Senderos de la evolución humana*. Madrid: Alianza.
- CONILL, Jesús (2012). La superación del naturalismo. In Ortega y Gasset, *Isegoría*, nº 46, 167-192.

- CORTINA, Adela (2007). *Ética de la razón cordial. Educar en la ciudadanía en el siglo XXI*. Oviedo: Nobel.
- CHURCHLAND, Patricia S. (1991). Our Brains, Ourselves: Reflections on Neuroethical Questions. In Roy, D. J.; Wynne, B. E.; Old, R. W. (eds.), *Bioscience and Society*, Wiley & Sons, New York, 77-96.
- CHURCHLAND, Patricia S. ([2011] 2012). *El cerebro moral. Lo que la neurociencia nos cuenta sobre la moralidad*. Barcelona: Paidós.
- DE WAAL, Frans ([2006] 2007). *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós.
- DE WAAL, Frans ([2009] 2011). *La edad de la empatía. Lecciones de la naturaleza para una sociedad más justa*. Barcelona: Tusquets.
- DE WAAL, Frans, Churchland, Patricia, Pievani, T. y Parmigiani, T. (eds.) (2014). *Evolved Morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden: BRIL, 109-124.
- GADAMER, Hans-Georg ([1960] 1990). *Wahrheit und Methode. Grundzüge einer philosophischen Hermeneutik. Gesammelte Werke 1. Hermeneutik I*. Tübingen, Mohr Siebeck.
- GRACIA, Javier (2011a). *Antropología filosófica en Charles Taylor. Perfil hermenéutico del ser humano*. Saarbrücken: Editorial Académica Española.
- GRACIA, Javier (2011b). La relevancia filosófica del reconocimiento. In *Bioética, Reconocimiento y democracia deliberativa*. Granada: Comares, 274-286.
- GRACIA, Javier (2016a). What can Philosophers learn from neuroscience? In Patricia Hanna, *An Anthology of Philosophical Studies*. Vol. 10, Athens: Athens Institute for Education and Research, 27-53.
- GRACIA, Javier (2016b). ¿Incurre la teoría del proceso del juicio moral de Joshua Greene en falacia naturalista?, *Pensamiento*, (en prensa)
- GRACIA, Javier (2016c). ¿Conduce la neurociencia a una naturalización de la moral? (en prensa)
- GRACIA, Javier (2017). La fecundidad hermenéutica de la interculturalidad. *Acta Philosophica*, I, 26, 149-163.
- HUSSERL, Edmund ([1934-1937] 1991). *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología trascendental: una introducción a la filosofía fenomenológica*, Barcelona: Crítica.
- KITCHER, Philip (2014). Is a naturalized ethics possible? In Frans De Waal, P. Churchland, T. Pievani y T. Parmigiani (eds.), *Evolved Morality. The Biology and Philosophy of Human Conscience*. Leiden: BRIL, 109-124.
- KORSGAARD, Christine M. ([2006] 2007). La moralidad y la singularidad de la acción humana. In Frans De Waal (ed.), *Primates y filósofos. La evolución de la moral del simio al hombre*. Barcelona: Paidós, 131-154.
- LÖWITH, Karl (1928). *Das Individuum in der Rolle des Mitmenschen*. München: Drei Masken Verlag.
- ORTEGA Y GASSET, José ([1920] 2004). El Quijote en la escuela. *Obras Completas*, Madrid: Taurus, vol. 2, 401-430.

- ORTEGA Y GASSET, José ([1935] 2006). *Meditación de la técnica. Obras Completas*, Madrid: Taurus, vol. 5, 551-605.
- RICOEUR, Paul ([1990] 1996). *Sí mismo como otro*. Madrid: Siglo XXI.
- RICOEUR, Paul ([2004] 2005). *Caminos del reconocimiento*. Madrid: Trotta.

EL CONCEPTO DE “EXTREMA VULNERABILIDAD” EN LA TEORÍA MORAL DE JÜRGEN HABERMAS

César Ortega Esquembre*

UNIVERSIDAD DE VALENCIA

cesar.ortega@uv.es

El propósito de esta comunicación es analizar el papel que cumple el concepto de “extrema vulnerabilidad” de la identidad personal en la teoría moral de Jürgen Habermas. En concreto, se estudiará la forma en que el autor pretende conjugar los principios de justicia y solidaridad remitiéndolos a dicho concepto, que vendría a ocupar el lugar de una genuina raíz de la moral.

Vulnerabilidad, socialización, solidaridad, justicia, Habermas

The aim of this paper is to analyze the role of the concept of “extreme vulnerability” of personal identity in Jürgen Habermas’ moral theory. This question will be examined specifically under the relationship between the principles of justice and solidarity.

Vulnerability, socialization, solidarity, justice, Habermas

No son pocas las actuales líneas de investigación que, ya sea desde el marco de las neurociencias, ya desde la teoría de la evolución, pretenden hoy ofrecer una explicación naturalista de ciertos fenómenos vinculados al mundo moral. Esta pretensión, por lo demás, no es a nuestro juicio intrínsecamente negativa, sino que únicamente lo es en la medida en que aspira a agotar el sentido total de la explicación del fenómeno, es decir, en tanto que opera en forma reductiva. Las explicaciones de la agencia y conciencia morales que recurren a las categorías evolutivas de la reciprocidad o la búsqueda de reputación social, emparejada ésta al llamado éxito reproductivo, representan ejemplos claros

* Universidad de Valencia. Departamento de Filosofía. Valencia, España.

de esta pretensión. No obstante, el propósito de mi comunicación no es tanto analizar estas tentativas, cosa que sin duda nos alejaría demasiado de la temática propuesta para esta mesa, como mostrar algunos rasgos concretos de una reconstrucción ética que, siendo radicalmente diferente de la ofrecida por el paradigma naturalista, alcanza a explicar a mi modo de ver más satisfactoriamente la especificidad del fenómeno moral. Me estoy refiriendo a la teoría moral de Jürgen Habermas, a la que se ha dado el nombre de ética discursiva o ética dialógica. Tampoco es mi objetivo explicar en detalle esta propuesta teórica, sino más bien abordar tan solo un concepto muy concreto de ella que conecta de forma particularmente clara con las pretensiones de esta mesa temática, y por lo tanto con una de las líneas generales del congreso en el que hoy nos reunimos. Me refiero al concepto de “extrema vulnerabilidad” de la identidad personal. Voy a explicar muy sucintamente el marco general en que se mueve la ética habermasiana antes de abordar este concepto.

En un texto recogido en la colección de artículos publicada en 1991 bajo el título de *Aclaraciones a la ética del discurso*, Jürgen Habermas trata de apresar el núcleo de su teoría moral con las siguientes palabras: “el principio fundamental de la ética del discurso [es decir, el principio del discurso] se refiere negativamente a la vida dañada [intenta proteger de las violaciones contra las normas morales universales], en vez de afirmativamente a la vida buena”^[1]. Naturalmente que con esta frase Habermas está ya explicitando los límites con que, a su modo de ver, ha de vérselas hoy toda ética. Tras el derrumbe de las cosmovisiones religioso-metafísicas y el consecuente surgimiento del pluralismo axiológico característico de la modernidad, la ética filosófica ya no puede ofrecer un sistema de valores establecidos de una vez por todas, actuando de acuerdo con el cual el sujeto pudiera aproximarse a lo que llamaríamos un *ideal cerrado de vida buena*. En un sentido similar, la forma jurídico-política que adopta esta nueva estructuración del mundo moderno, es decir, el Estado de derecho, pretende una neutralidad con respecto a todo ideal maximalista de vida buena, de suerte que a la norma jurídica ha de bastarle con armonizar con lo que John Rawls ha llamado *concepción política de la justicia*^[2], Habermas *principios morales de la justicia* o *concepción postradicional de la justicia*^[3], y

1 Habermas, J., “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?”, en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*. Madrid, Trotta, 2000, 25, 26.

2 Rawls, J., *El liberalismo político*. Barcelona, Crítica, 2003.

3 Habermas, J., *Facticidad y Validez*. Madrid, Trotta, 1998.

Adela Cortina ética mínima^[4], por citar sólo algunos de los nombres más significativos a este respecto.

Tal y como la entiende Habermas, la ética habría de limitarse en este sentido a procurar un procedimiento a través del cual pudieran ser los propios sujetos, que habitan un mundo plural cosmovisivamente pero que a fin de cuentas quieren habitarlo bajo relaciones pacíficas de convivencia –esto es, evitando en la medida de lo posible las formas dañadas de vida–, los que decidiesen cuáles de entre las diversas normas que operan ya de hecho en el husserliano mundo de la vida podrían ser consideradas como normas *moralmente legítimas*. Para que fueran legítimas, tal es la conclusión a que llega Habermas mediante su relectura intersubjetiva del imperativo categórico kantiano, las consecuencias derivadas del seguimiento de tales normas habrían de poder ser aceptadas por todos los afectados sin coacción alguna, de suerte que estos sujetos tendrían que realizar el por otro lado nada sencillo *elevamiento reflexivo* de las normas problematizadas al nivel que representa el discurso racional. La ética discursiva refiere negativamente a la vida dañada en la medida en que pretende cribar, de entre las normas morales pretendidamente válidas, solamente aquéllas que, dado el caso, *podrían* pasar el test de la universalización discursiva, y en esta medida intenta garantizar que el sistema normativo estructure las relaciones interpersonales atendiendo únicamente a intereses universalizables. Pero en tanto que es deontológica, la ética del discurso no se pronuncia en principio sobre las cuestiones evaluativas referidas a las diversas doctrinas comprensivas o ideales de vida buena. Mientras que las cuestiones éticas refieren a “lo que es bueno para mí o para nosotros”, de suerte que están estrechamente vinculadas con los problemas de la aclaración hermenéutica de la identidad o la auto-comprensión (criterio de la autenticidad), las cuestiones morales refieren a lo que sería bueno para todos, es decir, a la justicia (criterio de validez universal).

El discurso práctico no tiene como propósito erradicar las valoraciones éticas enraizadas en la tradición, sino sólo verificar la validez de normas ya encontradas en el mundo de la vida de acuerdo con el criterio de su posible universalizabilidad. El principio de discurso no pretende separar las normas del contexto del mundo de la vida del que han surgido, sino únicamente de la validez que descansa en las creencias y tradiciones de dicho mundo de la vida. Lo que hasta ahora había sido considerado sin más como una norma moral válida adquiere en el discurso la condición de una hipótesis criticable

4 Cortina, A., *Ética mínima*. Madrid. Tecnos, 2010.

y criticada, ante cuya validez sólo pueden pronunciarse las buenas razones. Se rompe así la tradicional conexión entre vigencia y validez propia del mundo de la vida.

El principio de universalización funciona como una cuchilla que practica un corte entre “lo bueno” y “lo justo”, entre enunciados evaluativos y enunciados estrictamente normativos. [...] La moral universalista no tiene que ver con la preferencia de valores, sino con la validez deontológica de normas, y también con las acciones ordenadas a su luz.^[5]

Naturalmente que en tanto permanezca lo que Habermas denomina una *distorsión sistemática de la comunicación*, es decir, mientras las normas morales estructuradoras de nuestras relaciones sociales hagan reposar su validez en la mera facticidad tradicional en lugar de en el consenso racional, mientras haya sujetos cuyas pretensiones normativas no se vean reconocidas o tematizadas en el discurso práctico, la generalidad de las normas no será sino un disfraz de la particularidad de ciertos intereses; es decir, será una ideología –tal y como ha conceptualizado esta idea el pensamiento marxista.

A esta negación al reconocimiento es a lo que Habermas podría querer referirse, si es que yo lo entiendo adecuadamente, con el concepto de “vida dañada”. Por su parte, la experimentación o vivencia de esta falta de reconocimiento como agresión, como vida dañada, se explica por el hecho de que en las sociedades complejas de la modernidad a que hacemos referencia la individuación de la identidad personal depende de un proceso de socialización en el que las relaciones recíprocas de reconocimiento cumplen un papel eminente^[6]. Los sujetos sólo ven realizada su propia identidad, por así decirlo, en los gestos con que el resto de sujetos de su comunidad los reconocen como iguales, como agentes cuyas pretensiones de validez es necesario tener en cuenta en todo caso. Los sujetos así socializados quedan insertos en este sentido en una red de recíproca dependencia y necesidad de protección. La socialización individual al sujeto, crea su identidad personal, al mismo tiempo que lo expone a una *extrema vulnerabilidad*, a cuya protección están precisamente encomendadas las morales. He aquí el vínculo esencial entre los dos términos con que se deseaba articular la comunicación:

5 Habermas, J., “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”, en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*. Op. cit., 39.

6 También otros autores, como Charles Taylor o Axel Honneth, han explorado desde diversas tradiciones filosóficas el concepto de reconocimiento. Véase Taylor, Ch., “La política del reconocimiento”, en Gutmann, A. (Ed.), *El multiculturalismo y la “política del reconocimiento”*. México, FCE, 2009; Honneth, A., *La lucha por el reconocimiento*. Barcelona, Crítica, 1997.

la moral aparece en el sistema habermasiano como una forma de compensar la extrema vulnerabilidad con que el ser humano ha de vérselas en el proceso socializador. La condición vulnerable del ser humano en su socialización actúa por así decir como la auténtica raíz de la moralidad.

En lo que sigue pretendo profundizar en el papel que cumple este concepto de “extrema vulnerabilidad” de la identidad personal en la teoría moral de Habermas. En concreto, estudiaré la forma en que el autor pretende conjugar los principios de justicia y solidaridad remitiéndolos a dicho concepto.

Al contrario de lo que pretenden algunas tesis de las actuales teorías naturalistas –a las que hice referencia en el comienzo–, las intuiciones morales no tienen que ver con las recomendaciones sobre aquello que un sujeto debe hacer para granjearse una reputación social determinada; tampoco con el conjunto de normas sociales convencionalmente establecidas con el objeto de organizar más o menos funcionalmente la sociedad. En la lectura de Habermas, las intuiciones morales son sólo aquéllas que nos informan sobre “cuál es la mejor forma en que debemos comportarnos para contrarrestar mediante los miramientos y el respeto la *extrema vulnerabilidad* de las personas”^[7]. La moral aparece en este contexto como un “dispositivo protector que compensa una vulnerabilidad inserta estructuralmente en las formas de vida socioculturales”. En la medida en que la construcción de la identidad de la persona depende de una continua enajenación en favor de “relaciones interpersonales establecidas comunicativamente”, esta identidad corre un peligro “por así decir constitucional”, una “crónica fragilidad” que hace necesaria la garantía de respeto y reconocimiento recíproco^[8].

Entendiendo que su función es la de compensar la crónica fragilidad de la identidad personal, la moral tal y como la entiende Habermas ha de vérselas siempre con dos problemas particulares, cada uno de los cuales reclama para sí un principio determinado. En primer lugar, la moral se identifica con el principio de justicia en tanto “hace valer la inviolabilidad de los individuos exigiendo igual respeto por la dignidad de cada uno de ellos”. Evidentemente, ha sido la tradición liberal la que ha reivindicado con mayor pertinacia este principio. Kant constituye el gran referente teórico en este sentido. En segundo lugar, la moral actúa conforme al principio de solidaridad en la medida en que persigue proteger las relaciones de recíproco reconocimiento en virtud de las

7 Habermas, J., “¿Afectan las objeciones de Hegel contra Kant también a la ética del discurso?2. *Op. cit.*, 18.

8 *Ibidem*, 19.

cuales “los individuos se mantienen como pertenecientes a una comunidad”; este principio, que podríamos identificar más bien con la tradición republicana (Rousseau), con la comunitarista (Taylor, McIntyre) y quizás con algunos de los ideales de la tradición de Marx –en tanto se comprende el socialismo como solidaridad universal–, postula la empatía y la preocupación por el bienestar y el cuidado del prójimo como ideales supremos. Según la tesis de Habermas, ambos principios, justicia y solidaridad, remiten en última instancia a una raíz común, que es por lo demás, como hemos visto más arriba, la raíz última de la propia moralidad: es la vulnerabilidad de la persona que necesita ser compensada. A esta vulnerabilidad responden los dos principios morales. La intención básica de la ética discursiva a este respecto es la de articular ambos momentos del fenómeno moral mediante el concepto de discurso práctico.

Los participantes en el discurso práctico se esfuerzan por sustraerse a toda forma de vida concreta a la hora de fundamentar las normas morales; pretenden, por así decir, una comunidad ideal de comunicación que incluiría a todos los sujetos capaces de habla y de acción. En esta forma de comunicación que es el discurso racional práctico se conjugan los dos principios mencionados de la siguiente manera:

La avenencia obtenida discursivamente depende a la vez del insustituible “sí” o “no” de cada individuo particular y de la superación de su perspectiva egocéntrica. Sin la ilimitada libertad individual de la toma de posición respecto de pretensiones de validez criticables, una aquiescencia obtenida fácticamente no puede ser verdaderamente universal; sin la disposición solidaria de cada uno a ponerse en la situación de todos los demás, no podrá llegarse a una solución que merezca la aquiescencia universal.^[9]

Como se ve, el procedimiento discursivo remite tanto a la autonomía de los sujetos como a su inserción en formas de vida compartidas intersubjetivamente. Pero es preciso recordar que aunque la ética discursiva apela al principio de la solidaridad, en tanto la disposición solidaria de cada uno a adoptar el rol de cualquier otro es un ingrediente imprescindible para la consecución de un consenso racional, en modo alguno renuncia a su núcleo estrictamente deontológico y universalista. Al discurso racional le está encomendada la problematización de las cuestiones que tienen que ver con lo justo, no con lo bueno.

Este intento por recoger los dos momentos tradicionales de toda ética, es decir, el momento de lo justo y el momento de lo bueno, el de la autonomía y

9 *Ibidem*, 23.

el de la solidaridad y preocupación por el bien de los otros, recuerda tanto al clásico gesto hegeliano de superación de la moralidad en eticidad, mediando entre el particularismo de la ética clásica (Aristóteles) y el universalismo abstracto de la moderna (Kant), como al intento que realizó mucho tiempo después Lawrence Kohlberg, aunque desde premisas claramente deontológicas. Habermas hace explícito este intento en su texto "Justicia y solidaridad"^[10], para partiendo de él ahondar nuevamente en su propuesta de armonización de ambos principios desde la ética del discurso.

Siguiendo a Mead, Habermas entiende que las personas sólo se individualizan en tanto crecen en una comunidad lingüística y en un mundo de la vida compartido intersubjetivamente. Si tal y como habíamos señalado más arriba esta individuación por socialización expone al sujeto a una vulnerabilidad extrema a cuya protección está destinada la moralidad, entonces la integridad de los individuos particulares sólo puede garantizarse si se conserva a su vez la integridad de su "común mundo de la vida". De esto deduce Habermas que la solidaridad ha de ser el punto de vista complementario al principio de justicia.

La justicia concebida deontológicamente exige como su "otro" solidaridad. [...] La *justicia* hace referencia a la igualdad de libertades de unos individuos que no pueden delegar su representación en nadie y que se autodeterminan, mientras que la *solidaridad* está referida al bien de los camaradas hermanados en una forma de vida compartida intersubjetivamente, y por tanto también a la conservación de la integridad de esa forma de vida misma.^[11]

Ahora bien, y esto es importante, en tanto que Habermas está hablando de una moral universalista, la solidaridad que reivindica ya no posee su habitual sentido particularista y tradicionalista (el carácter del forzado sacrificio en aras de un sistema particular cerrado a otros grupos; lo que Habermas llama "fórmula del «Führer, tú manda, que nosotros te seguimos»"). La justicia concebida de modo postconvencional solo puede complementarse con una solidaridad también concebida universalistamente. En el discurso racional las argumentaciones trascienden los mundos de la vida particulares, abriéndose a "una comunidad ideal de comunicación que incluye en su seno a todos los sujetos capaces de hablar y de actuar"^[12]. La justificación de la validez normativa sólo puede

10 Habermas, J., "Justicia y solidaridad. Acerca del debate sobre el «nivel 6»,", en Habermas, J., *Aclaraciones a la ética del discurso*. *Op. cit.*

11 *Ibidem*, 75 y 76.

12 *Ibidem*, 77.

acontecer desde el reconocimiento y enjuiciamiento crítico de las pretensiones de validez de todos los afectados, de suerte que, sin dar la espalda al propio contexto de interacciones compartidas, se alcance a superar universalmente las barreras de las perspectivas particulares. Dicho en una forma quizás más sencilla, para que pueda construirse un proceso inclusivo de entendimiento mutuo vehiculado únicamente por las buenas razones, cada uno debe poder ponerse en el lugar de cualquier otro de los afectados por una norma. La tesis de Habermas es que tal constructo no es una mera proyección, precisamente porque todo aquél que entra en serio en una argumentación no puede dejar de hacer esa proyección: “en las argumentaciones tienen que dar por supuesto pragmáticamente que en principio todos los afectados pueden participar como libres e iguales en una búsqueda cooperativa de la verdad en la que la única coacción que puede ejercerse es la del mejor argumento”^[13].

En cualquier caso, y con esto desearía finalizar, el racionalismo y formalismo habermasiano está lejos de ser ingenuo. Habermas sabe perfectamente que la racionalización del mundo de la vida, la exigencia de que la renovación de toda tradición dependa de la disposición a la crítica, de suerte que tal tradición sólo pueda ser renovada en tanto no colisione con las exigencias de una moral posconvencional intersubjetivamente articulada, lleva parejos ciertos déficits motivacionales, y acaso también vinculados con la propia felicidad. Habermas termina su texto “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?” con las siguientes palabras:

Pero la sustancia de una forma de vida no puede justificarse nunca desde puntos de vista universalistas. Esto explica también por qué la racionalización del mundo de la vida no necesariamente –y ni siquiera normalmente– hace a los afectados más *felices*.^[14]

13 Habermas, J., “Aclaraciones a la ética del discurso”, en Habermas, J. *Aclaraciones a la ética del discurso*. *Op. cit.*, 161.

14 Habermas, J., “¿Qué es lo que hace a una forma de vida ser racional?”. *Op. cit.*, 51.

NEUROFENOMENOLOGIA: UMA FENOMENOLOGIA PARA O SÉCULO XXI

Steven S. Gouveia*

UNIVERSIDADE DO MINHO

stevensqueira92@hotmail.com

Uma relação entre a Fenomenologia e a Neurociência pode causar, à primeira vista, estranheza. A fenomenologia tem as suas raízes nos trabalhos do filósofo alemão Edmund Husserl. Já a neurociência, como disciplina bem definida, não possui mais de cinquenta anos. Ademais, lidamos com duas disciplinas completamente opostas quanto ao seu método: a suposta análise subjectiva e introspectiva da fenomenologia versus a observação e experimentação da neurociência.

Deparamo-nos, assim, com um problema fundamental: que relação deve existir entre a fenomenologia e a neurociência? Será que uma deve reduzir a outra (e, no fundo, eliminá-la) de modo a finalmente alcançar uma teoria da mente sustentável? Ou tal parece ser impossível sem o contributo das duas áreas em simultâneo?

A pergunta agora colocada refere-se à questão da metodologia: que método deve existir numa neurofenomenologia relevante? Será que basta o método da terceira pessoa (objectivo) da ciência, baseado na observação e experimentação, para explicar todos os fenómenos mentais (e.g. intencionalidade, subjectividade, *qualia*, etc.) tipicamente trabalhados pelos filósofos? Ou bastará a análise introspectiva da fenomenologia para resolver esses problemas, tornando a ciência empírica supérflua e irrelevante?

Começaremos assim o artigo através da análise de algumas ideias importantes da fenomenologia como ferramenta útil de trabalho apresentadas no artigo de David Chalmers “First-Person Methods in the Science of Consciousness” (1999) e de várias respostas que originou.

Depois de reconstruídas as principais argumentações, dirigiremos a nossa atenção para a proposta metodológica mais coerente de uma neurofenomenologia útil e relevante

* Estudante de doutoramento na Universidade do Minho (Centro de Estudos Humanísticos), Braga, Portugal. Membro do Mind, Language and Action Group (MLAG – Instituto de Filosofia, Universidade do Porto, Porto, Portugal). Investigador do Lisbon Wide Minds Group, Universidade Nova de Lisboa. Investigador Visitante (2017) no Institute of Mental Health Research, University of Ottawa, Ottawa, Canadá.

para o estudo do cérebro e da mente, através da análise do artigo “Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem” (1996) de Francisco Varela. Prosseguiremos com demonstrações pragmáticas presentes na literatura neurocientífica deste tipo de metodologia, através das investigações de Diego Cosmelli. Finalmente, concluiremos com a apresentação de dois casos da actualidade científica que levantam questões que a neurofenomenologia poderá facilmente responder.

Neurofenomenologia, instrospecção, neurociência, Francisco Varela

A relationship between Phenomenology and Neuroscience may, at first sight, cause strangeness. Phenomenology is rooted in the work of the German philosopher Edmund Husserl. Neuroscience, as a well-defined discipline, is no more than fifty years old. In addition, we are dealing with two completely opposite disciplines, concerning their methods: the subjective and introspective analysis of phenomenology versus the observation and experimentation of neuroscience. Thus, we encounter a fundamental problem: what kind of relationship can exist between phenomenology and neuroscience? Should we reduce one to another (ultimately eliminating it) in order to finally achieve a sustainable theory of mind? Or is this impossible without the contribution of the two areas simultaneously? The question now posed refers to the question of methodology: what method should exist in a relevant neurophenomenology? Is it sufficient for the third-person (objective) method of science, based on observation and experimentation, to explain all mental phenomena (e.g. intentionality, subjectivity, qualia, etc.) typically worked out by philosophers? Or is introspective analysis of phenomenology enough to solve these problems, making empirical science superfluous and irrelevant? We will begin this article by analyzing some of the important ideas of phenomenology as a useful tool of work presented in David Chalmers’s article “First-Person Methods in the Science of Consciousness” (1999) and several answers that have emerged. After reconstructing the main arguments, we will turn our attention to the more coherent methodological proposal of a neurophenomenology useful and relevant for the study of the brain and the mind, through the analysis of Francisco Varela’s article “Neurophenomenology: a Methodological Remedy for the Hard Problem” (1996). We will continue with pragmatic demonstrations present in the neuroscientific literature of this type of methodology, through the investigations of Diego Cosmelli. Finally, we will conclude with the presentation of two cases of scientific news that raise questions that neurophenomenology can easily answer.

Neurophenomenology, introspection, neuroscience, Francisco Varela

A fenomenologia é o método filosófico de investigação da experiência quotidiana. O seu foco está na análise de diferentes fenómenos (do grego *phainomenon*, “aquilo que se mostra”) como eles aparecem à consciência, i.e., numa perspectiva da primeira pessoa. Assim, a fenomenologia é uma disciplina particularmente útil para compreender como é que os fenómenos aparecem à nossa mente, e como é que lhes fornecemos significados.

Já a neurociência é o estudo científico do cérebro e do sistema nervoso, que lida com os aspectos conscientes de uma perspectiva da terceira pessoa. Ora, muitos filósofos acreditam que nem uma perspectiva da primeira pessoa ou somente da terceira pessoa poderão ser suficientes para resolver ou dissolver problemas particulares da filosofia da mente. Antes, acreditam que, de algum modo, é necessário juntar estas duas ferramentas que parecem, por definição, inconciliáveis, numa metodologia de trabalho que nos dê vantagem explicativa em relação às suas partes.

Historicamente, Edmund Husserl é visto como o filósofo que construiu a fenomenologia como uma disciplina filosófica coerente e como uma ferramenta concreta de estudo dos estados conscientes (e.g. *epoche*). Husserl, lembre-se, era um aluno de Brentano, que considerava que a propriedade mais importante da consciência era ser caracterizada por possuir intencionalidade (o “aboutness” da consciência, isto é: a consciência é sempre consciência de algo diferente dela). Uma atenção particular à fenomenologia do corpo foi desenvolvida por Merleau-Ponty na metade do século XX.

Ora, como podemos já perceber, os dois métodos apresentam convergências quanto aos assuntos e temas investigados. Contudo, principalmente por discordâncias ontológicas e metodológicas entre a fenomenologia e uma filosofia da mente naturalizada, o diálogo entre as duas disciplinas é bastante penoso e controverso.

Como podem, então, duas áreas supostamente diferentes, trabalharem em conjunto?

Apresentaremos agora algumas das mais importantes ideias sobre este tipo de metodologia de trabalho – a neurofenomenologia.

I

O pensador pioneiro deste tipo de metodologia é, sem grandes dúvidas, Francisco Varela. Com formação filosófica e médica, procurou durante a sua actividade académica desenvolver uma metodologia de trabalho que fosse mais

eficaz que as já praticadas. A primeira tese negativa, que é avançada por um neurofenomenólogo (TNN – Tese Negativa da Neurofenomenologia) e que se divide em duas sub-teses (1) e (2) é a seguinte:

(TNN)

1. a fenomenologia por si só não é completa o suficiente para resolver os grandes problemas da mente – tome-se em consideração as tentativas de Husserl, Merleau-Ponty, e Heidegger, por exemplo, em que os próprios apontam falhas ao seu sistema de pensamento, exactamente pela existência de um limite metodológico;
2. a neurociência, abstractamente considerada, não é suficiente para estudar os grandes problemas da mente – note-se os problemas que a ciência contemporânea tem a lidar com a existência da consciência na evolução, da subjectividade, e até da doença mental.

Esta primeira tese, que é essencialmente negativa, é facilmente justificada pela própria actividade de fenomenólogos e de cientistas. Aliás, o fenómeno da consciência apenas tem entrado na investigação científica numa tentativa muito rudimentar de a classificar segundo padrões de activação neural onde conseguimos ‘apenas’ identificar algumas estruturas e formações cerebrais necessárias para que uma pessoa possa de facto estar consciente – os chamados ‘correlatos neuronais da consciência’ (NCC).

Mesmo assim, é duvidoso que esta concepção de consciência seja a que de facto interesse aos filósofos em geral e, particularmente, aos fenomenólogos. Existe, pela falta de uma formação mais rigorosa sobre o tema, uma atitude bastante pouco humilde em relação à dificuldade que o fenómeno da consciência – isto é, o fenómeno da experiência subjectiva e de saber porque ela existe de facto quando poderia não existir – levanta à explicação científica do mundo.

Uma segunda tese, de carácter positivo, é então avançada pela neurofenomenologia (TNP – Tese Positiva da Neurofenomenologia) e se divide em três ideias fundamentais:

(TNP)

3. o programa de investigação de fenomenologia é necessário, mas não suficiente;
4. o programa de investigação oferecido pela neurociência é necessário, mas não suficiente;

5. considerando os programas numa perspectiva multidisciplinar, poderemos encontrar um projecto de investigação que seja suficiente para lidar com os problemas difíceis da mente.

Vejam os de que forma esta tese positiva é justificada. (3) é afirmado por grande parte da história da fenomenologia e dos seus protagonistas. (4) é também afirmado pela história da ciência, principalmente pela dificuldade da investigação contemporânea. (5) é essencialmente a proposta da neurofenomenologia: coligar os dois métodos que parecem, na sua essência, contrários, num único método que consiga oferecer-nos um programa de investigação coerente e que, de forma rigorosa e científica, possa criar progresso.

De modo a focar a nossa atenção e não alargar o escopo do tema, falarei em particular do fenómeno da percepção e de uma leitura neurofenomenológica da mesma.

Um primeiro pressuposto (e inovação) de uma aplicação da fenomenologia à neurociência é o seguinte: a percepção (e poderão colocar qualquer processo ‘psicológico’ no lugar desta) é corpórea (“embodied”). Tal significa o seguinte: contra grande parte da neurociência actual, a investigação da percepção pelas técnicas neurocientíficas do estudo do cérebro não é suficiente para alcançar uma explicação total do fenómeno. Ou seja: dizer que para compreender a percepção bastará estudar o cérebro no laboratório de neurociência é cometer uma falácia. Esta falácia, além de ser logicamente problemática (o que interessa à fenomenologia) é cientificamente problemática (o que interessa à neurociência). Deste modo, um neurofenomenólogo defende que a percepção é um processo corpóreo. Tal significa simplesmente aceitar que o *design* funcional e estrutural do nosso corpo forma ou influencia a maneira como percebemos o mundo (esta lição pode ser encontrada também em investigações de neurociência – e.g. o trabalho de António Damásio). Shaun Gallagher resume assim o erro científico: “Pensar que a percepção é algo que acontece apenas no cérebro é ignorar a contribuição dos pré-processos sensoriais corpóreos” (Gallagher, 2008: 164).

Ademais, o filósofo oferece-nos um breve exemplo com a percepção auditiva: “No caso da sensação auditiva, por exemplo, a forma e a localização das orelhas determina a direcção da informação, amplificando ou filtrando *inputs* específicos” (*ibidem*).

Obviamente, muitos destes aspectos corpóreos operam sob o nosso inconsciente, de forma automática, sendo totalmente irrelevantes para a nossa

percepção consciente. Mas estes processos determinam efectivamente como é que temos percepção do mundo (o ritmo cardíaco, a tensão muscular, a pressão sanguínea, a respiração, etc.). É assim necessário dar atenção ao carácter holístico que os processos mentais devem pressupor nas nossas investigações.

Um segundo pressuposto é assumir que a percepção é situada no ambiente (“embedded”). A ideia de que a nossa cognição é situada no ambiente foi já enunciada por pragmatistas e fenomenólogos. Por exemplo, para Heidegger, o tipo de ser que é capaz de ter relações intencionais com o mundo é um ser que já está no mundo (claro, este estar é mais básico do que estar localizado espacialmente no mundo). Nas palavras de Gallagher:

Para se adaptar a análise heideggeriana de cognição incorporada, pode-se dizer que o organismo não basta encontrar-se profundamente situado num ambiente apresentado como uma possibilidade em vez de outra. Pelo contrário, é parte da própria natureza da existência humana estar no ambiente, esta é uma de suas características necessárias. (Gallagher, 2008: 165)

Merleau-Ponty também defendeu algo semelhante: o que encontramos no processo de percepção não é um Eu passivo que observa os objectos em seu redor. Como é sugerido pelo filósofo francês, todo o tipo de reflexão que possamos fazer de nós próprios e da nossa actividade no mundo tende a ser situada no mundo, e não apenas uma mera abstracção introspectiva.

Veja-se o seguinte exemplo prático: não concebe primeiro o espaço através do qual precisa de guiar a sua mão para alcançar este livro que o leitor possui nas mãos. Nem a forma de o agarrar é algum tipo de representação do livro. O próprio agarrar não seria possível se a sua mão não estivesse “já situada numa linha de acção” (*ibid.*, 166).

O terceiro pressuposto é o seguinte: a nossa percepção, ou mais em geral, a nossa mente, é expandida (“extended”). David Chalmers e Andy Clark apresentam assim esta ideia:

A cognição envolve a manipulação de elementos portadores de informações do sistema, parte da qual está “lá fora” no mundo de modo que a cognição não acontece “apenas na cabeça”. (Clark & Chalmers, 1998: 7-19)

O artigo onde é apresentado este terceiro pressuposto abre com a seguinte afirmação:

A tendência geral do pensamento humano está altamente influenciada por suportes ‘ambientais’. Considere-se por exemplo o uso de uma caneta e de um papel para fazer uma conta longa de multiplicação, ou a parafernália geral da linguagem, livros, diagramas e cultura. Em todos estes casos, o cérebro individual executa algumas operações, enquanto que outras (operações) estão delegadas à manipulação de meios externos. (*ibid.*, 7)

Um exemplo ilustrativo pode ser oferecido a partir da prática cirúrgica: quando um cirurgião entra na sala de operações, a própria sala e o equipamento médico dão assistência aos processos cognitivos que estão envolvidos na cirurgia. A forma como os instrumentos cirúrgicos estão dispostos, a sua ordem e posição na mesa de operações, tudo isto permite ao cirurgião concentrar-se mais no que está a fazer do que em pensar sobre os próximos passos da cirurgia. Estes ‘arranjos ambientais’ permitem ao cirurgião executar o procedimento eficazmente de forma intuitiva sem ter que parar para reflectir no próximo passo. Neste sentido, a perícia e o *know-how* do cirurgião são constituídos em parte pelo ambiente onde trabalha. O cirurgião consegue fazer melhor o seu trabalho por causa da forma como a sala e os instrumentos estão colocados de forma específica.

Conclui-se assim que o nosso pensamento e a nossa percepção não acontecem apenas “dentro da nossa cabeça”, mas de uma forma que é estendida ao mundo.

Finalmente, o quarto pressuposto é assumir que a percepção é enativa (“enactive”) – termo cunhado por Evan Thompson e Francisco Varela. Tal significa que a experiência não é determinada apenas pelos estados neuronais que são activados por estímulos sensoriais. Estes dependem também das habilidades sensório-motoras do observador: “A percepção não é algo que nos acontece, ou que acontece em nós. É, antes, algo que fazemos” (Noë, 2004: 1).

A acção, para os teóricos enativistas, não ocorre no cérebro. Em vez disso, a unidade da percepção é o organismo tido como um todo e que age no ambiente. Assim, a visão não é uma representação que emerge numa rede de neurónios particular, mas antes “um modo de exploração do ambiente com base num entendimento implícito das regularidades sensório-motoras” (*ibid.*, 73), onde o entendimento significa *know-how* e perícia prática.

Concluimos, assim, os pressupostos assumidos por um neurofenomenólogo e as suas consequências para o estudo da mente em geral. O que um neurofenomenólogo propõe e defende é que a investigação de fenómenos subjectivos

não deva ser reduzida ao estudo do cérebro, mas que deva expandir-se e considerar a totalidade do corpo e da sua relação fixada num ambiente cuja interação é constante e influencia todos os processos conscientes e inconscientes.

Para o neurofenomenólogo, analisar a consciência no cérebro seria como procurar o valor do euro numa nota de cinco euros: podemos ampliar ao microscópio qualquer parte da nota que não encontraremos o seu valor. Antes, o valor está na nota inteira e na sua interação com regras económico-financeiras de mercado específicas, e é apenas aceite como valendo alguma coisa se estiver inserida no ambiente económico de troca de valor. A consciência deve ser vista da mesma maneira.

II

Se considerarmos os quatro pressupostos apresentados, estes formam uma alternativa relativamente consistente e convincente ao reducionismo, ao funcionalismo, ao computacionalismo e às abordagens de influência cartesiana que encontramos em filosofia da mente e nas ciências cognitivas.

As ideias agora apresentadas procuram ligar uma perspectiva da primeira pessoa (típica da fenomenologia) com uma perspectiva da terceira pessoa (típica da ciência).

Esta novidade conceptual tem a sua ocorrência porque existe de antemão uma recusa de uma das teses mais impregnadas na ciência cognitiva:

6. a ciência é objectiva e, como tal, deixa de fora todos os fenómenos que sejam subjectivos.

Esta tese é para um neurofenomenólogo um total equivocado porque confunde certas categorias. Assim, vai recusar tal tese porque comete uma falácia. Especificamente, recusa a ideia de que os predicados “objectivo/subjectivo” estejam a ser aplicados no mesmo sujeito. Note-se: o argumento apresentado é mais ou menos o seguinte:

7. a ciência é objectiva;
8. a consciência é subjectiva;
9. logo, não pode haver uma ciência da consciência.

Tal argumento^[1] que é apresentado por parte da comunidade científica e por críticos de uma abordagem naturalista, comete um erro lógico: a falácia da ambiguidade. Este tipo de falácia ocorre quando existe uma clara falta de rigor e clareza no uso de certas palavras. Essas palavras podem ser pouco claras por ser ambíguas – e possuírem vários significados – ou por serem vagas – e não possuírem um significado específico. Ora, no argumento que conclui (6) e (9), as palavras que devem fazer soar o alarme são “objectivo” e “subjectivo”, porque ambas referem-se a domínios diferentes, apesar de não o parecer sem uma análise mais detalhada.

Analisemos assim as premissas: a premissa (7) refere-se ao domínio da epistemologia – é claro que o método científico é objectivo por natureza. Mas a premissa (8) refere-se a outro domínio, nomeadamente ao domínio ontológico: é claro que a consciência é subjectiva. Mas tal não implica que não possa ser investigada objectivamente. Isto acontece porque podemos referir esses atributos a domínios diferentes de investigação: o domínio epistemológico e ontológico.

Veja-se a seguinte afirmação epistemologicamente objectiva: “Heidegger nasceu em 1889” – tal não depende do sujeito que formula a afirmação. Esta proposição é verdadeira se for afirmada por um contemporâneo de Heidegger, ou por nós mesmos neste preciso ano. A particularidade situacional e psicológica do sujeito que afirma a frase não é relevante para sabermos o valor de verdade da mesma – isto é, a verdade da proposição é independente do sujeito que a afirma. Pelo contrário, uma afirmação epistemologicamente subjectiva pode ser algo como: “Heidegger é o maior filósofo de sempre” – a veracidade desta afirmação depende claramente de quem a formula. Para muitos, a filosofia heideggeriana não passará de uns aforismos pseudo-profundos, pouco claros e sem rigor, que nada dizem sobre o mundo real. Para outros, Heidegger chegou onde nem a melhor ciência poderia ter chegado. E não há nenhum problema neste debate: de facto, o valor da proposição é subjectivo e depende de quem a afirma.

O mesmo acontece no domínio ontológico: os gatos, as montanhas e os neutrões têm uma ontologia objectiva – subsistem por si mesmos, e não parecem precisar de outra coisa para existir. Pelo contrário, as dores, a consciência ou a alegria parecem ter uma ontologia subjectiva – dependem de outra coisa (nomeadamente, de alguém que as tenha – pessoas ou animais) para existirem.

1 Uma primeira versão pode ser encontrada em Searle, 2015.

É por este motivo que não observamos dores (e somente dores, sem o sujeito que as possui) a caminhar pelo *campus* da nossa universidade.

Deste modo, o argumento pode ser reformulado assegurando a sua validade da seguinte forma:

10. a ciência é (epistemologicamente) objectiva;
11. a consciência é (ontologicamente) subjectiva;
12. logo, podemos ter uma ciência (epistemologicamente objectiva) da consciência (ontologicamente subjectiva).

Estando este pressuposto assumido, abrimos caminho para apresentarmos uma primeira abordagem a uma ciência da consciência.

Apresentaremos de seguida uma primeira abordagem a uma ciência da consciência, apresentada pelo filósofo David Chalmers.

O filósofo australiano define desta forma a ciência da consciência: “the science of consciousness is all about relating *third-person data* – about brain processes, behavior, environmental interaction, and the like – to *first-person data* about conscious experience” (Chalmers, 1999).

Contudo, devemos também perceber e reflectir sobre vários pressupostos assumidos na definição apresentada.

As suposições mais interessantes são:

13. os dados da primeira pessoa existem.

Ora, aceitar (13) já é um passo teórico controverso para muitos filósofos da mente, como veremos de seguida. A principal dificuldade é assumir que eles possuem uma propriedade ontologicamente subjectiva. Os dados da primeira pessoa – ou os “qualia” – costumam ser definidos como não podendo ser expressos apenas por dados da terceira pessoa. Uma das maneiras de nos aproximar dos dados da primeira pessoa será o relato verbal – a tentativa exaustiva de descrever algo subjectivo. Melhor, apenas a própria vivência introspectiva de certo fenómeno.

Definindo a metodologia da primeira pessoa – associada a uma fenomenologia rigorosa – desta forma, encontramos vários obstáculos quando tentamos formular uma ciência clara da consciência.

Segundo Chalmers, esses obstáculos passam pela falta de acesso incorrigível à nossa experiência, pela ideia de que a introspecção de uma experiência

muda ou altera essa própria experiência e a impossibilidade de acedermos de uma só vez a toda a nossa experiência – o que pode permitir a possibilidade de “grandes ilusões”. Já em relação à tentativa de formalizar esta metodologia, existem ainda mais obstáculos: é difícil pensar como é que podemos captar totalmente o conteúdo da experiência subjectiva numa linguagem particular, ou em qualquer outro tipo de formalismo.^[2] Neste ponto esbarramos no facto dos *qualia* serem alegadamente “inefáveis”, o que significa assumir à partida que tal formalismo é impossível.

Deste ponto podemos também perguntar se, num caso em que uma pessoa nunca tenha tido dada experiência – por exemplo, comer chocolate – pode alguma descrição oferecer essa experiência? Isto é: podemos conhecer o sabor do chocolate sem nunca o ter provado mas tendo lido, por exemplo, a descrição de várias pessoas que tentaram expor por palavras essa mesma sensação.

Algo que poderá ser útil nestas situações segundo Chalmers são as ricas investigações descritivas de novelistas como Proust, que detalham a um pormenor incrível certas emoções e sentimentos, assumindo-se como grandes aproximações de uma ferramenta que tente encurtar a inefabilidade desses fenómenos subjectivos.

A esperança do filósofo é que o desenvolvimento das ciências possa acomodar de alguma forma os dados da primeira pessoa. Apesar de ser algo optimista, Chalmers é aqui colocado como defensor de uma lacuna fundamental entre a perspectiva da terceira pessoa e da primeira pessoa.

III

Esta lacuna ou *explanatory gap* explica porque é que a ciência contemporânea tem tanta dificuldade em lidar com o subjectivo e o consciente. Analisaremos agora formas de criticar esta tese fundamental.

Daniel Dennett apresenta-nos uma estranha obsessão que a história da filosofia parece possuir em relação às seguintes perguntas: a) Descartes perguntou como é que seria possível para mim compreender se um pensamento que tenho é verdadeiro ou falso, sonho ou realidade; de seguida, Kant evoluiu a questão para uma outra: b) como é que é possível que algo seja um pensamento (meu)?

2 Chalmers, 2004.

Isto é: quais são as condições de possibilidade de termos experiência de todo? (cf. Dennett, 2001).^[3]

Ora, para Dennett, estas questões pressupõem uma tese fundamental que é, no mínimo, controversa, e no máximo, problemática: os dados da primeira pessoa (pensamentos, experiência, sensações, etc.) são de algum modo misteriosos. Assim, o filósofo americano acha que devemos trocar a) e b) por uma terceira questão, oferecida por Alan Turing: c) como poderíamos construir um robot que tivesse pensamentos, que aprendesse através da ‘experiência’ – interagindo com o mundo – e usasse o que aprendeu da mesma forma que o fazemos?

Dennett afirma assim:

A grande contribuição de Turing foi mostrar que a questão kantiana pode ser refeita por uma questão de engenharia. Turing mostrou-nos como podemos trocar a perspectiva da primeira pessoa de Descartes e Kant pela perspectiva da terceira pessoa das ciências naturais e responder a *todas as perguntas!* (*ibidem*)

Deste modo, o que é pressuposto é a compreensão de que a ciência contemporânea já faz uso de uma metodologia que consegue conciliar as duas perspectivas: através do método da heterofenomenologia.

A heterofenomenologia é o caminho neutro entre a objectividade das ciências físicas e da sua insistência no ponto de vista da terceira pessoa com um método de descrição fenomenológica que pode (em princípio) fazer justiça às mais privadas e subjectivas experiências, sem ter de abandonar os princípios metodológicos da ciência. (cf. Dennett, 1993: 72)

Mas porque a fenomenologia, só por si, não é suficiente? Para Dennett, há duas grandes razões que justificam a eficácia problemática da mesma:

14. *Falso Positivo*: algumas crenças que os sujeitos possuem sobre os seus estados mentais são provavelmente falsas e, portanto, o que precisa de uma explicação nesses casos é uma etiologia da falsa crença (a existência de um campo visual uniforme e coerente, por exemplo);
15. *Falso Negativo*: alguns dos nossos estados psicológicos não são identificados por nós e, portanto, muito do que acontece no nosso cérebro não é conscientemente detectado.

3 <https://ase.tufts.edu/cogstud/dennett/papers/chalmersdeb3dft.htm>

Facilmente podemos pensar em casos de (14): as ilusões perceptivas são um exemplo comum do nosso dia-a-dia em que formamos uma ideia de algo que, na realidade, não existe da forma como conscientemente o interpretamos ou representamos. O mesmo acontece com (15): grande parte da nossa actividade mental é inconsciente – apesar de influenciar a nossa visão do mundo consciente.

Assim, a heterofenomenologia incorpora uma neutralidade interessante: caracteriza o mundo heterofenomenológico de uma pessoa, sem fazer qualquer julgamento, e depois procura investigar o que poderá explicar a existência dessas crenças – o foco é retirar do sujeito uma autoridade epistémica às suas crenças e estados mentais.

Será a heterofenomenologia uma ferramenta que poderá ser usada pela neurofenomenologia? Apesar de ser um método que parece aproximar as duas perspectivas, muitos consideram que a heterofenomenologia acaba por deixar as próprias experiências conscientes de fora, focando-se apenas nos seus relatos verbais e análises linguísticas das mesmas. Os defensores deste tipo de método são até acusados de quererem eliminar o próprio objecto que supostamente querem investigar e explicar.

Assim, veremos uma segunda forma de tentar integrar, sem meter em causa, as duas perspectivas a debate.

Francisco Varela tentou formular uma nova abordagem que resolve os problemas difíceis da mente (como era o objectivo da abordagem de Dennett), mas sem deixar de aceitar que a experiência da primeira pessoa é um fenómeno irreductível (contra Dennett).

Varela define deste modo o projecto da neurofenomenologia: “é o que designo pela missão de casar a ciência cognitiva moderna com uma abordagem disciplinada à experiência humana, enquadrando-me assim à linhagem da fenomenologia de tradição continental” (cf. Varela, 1996: 330).

O que é então a neurofenomenologia e como pode resolver o problema difícil da consciência?

O filósofo e cientista cognitivo irá apresentar duas teses fundamentais:

16. a fenomenologia não se reduz ao introspeccionismo;
17. o ponto central de fenomenologia é suspender a experiência habitual do mundo e catalisar investigações novas.

Para conseguirmos (17), é necessário aplicar uma série de passos metodológicos específicos que permitem garantir uma abordagem eficaz e útil. Essas características estão resumidas no seguinte quadro:

Phenomenological Reduction	+
<i>aspects of method</i>	<i>characteristics of resulting examination</i>
Attitude	bracketing, suspending beliefs
Intuition	intimacy, immediate evidence
Invariants	inscriptions, intersubjectivity
Training	stability, pragmatics

(Varela, 1996: 338)

Vejamos, sucintamente, os vários aspectos do método que permite alcançar a redução fenomenológica, elemento essencial de (17):

- Atitude: redução – o ponto de partida é o ponto de partida necessário; a ideia é meter em suspenso todas as nossas crenças actuais sobre o mundo; o objectivo é libertar-nos do habitual *stream* da nossa mente e conseguirmos desligar a nossa presença situada no mundo.
- Intimidade: intuição – o resultado da redução é tornar mais vivo o nosso campo de experiência; devemos aplicar também variações ao tipicamente pensado, de modo a abrir e dar espaço a novas experiências.
- Descrição: invariantes – ficar apenas na redução e intuição seria condenar o método a um acesso apenas privado; antes, o que foi obtido pela intuição deve ser inscrito ou traduzido de forma a ser comunicado, usualmente pela linguagem ou outros sistemas simbólicos (como desenhos ou fórmulas); o objectivo é formularmos descrições públicas e acessíveis a terceiros.
- Treino: estabilidade – a pessoa tem de estar treinada para este tipo de prática; tal como um velocista tem de treinar para correr abaixo dos 10 segundos os 100 metros, a pessoa que queira prosseguir este tipo de análise deverá treinar as *skills* necessárias para assegurar que o método é eficaz e pode fornecer progresso. Esta parece ser a etapa mais complicada para ser aplicada num programa de investigação seriamente científico, visto que teria de implicar o treino e formação de certas técnicas aos cientistas e filósofos da mente. (cf. Varela, 1996: 336-338)

Estes são os passos que uma investigação rigorosa deve assumir segundo Varela. Mas não estamos ainda demasiados presos à introspecção? Não é esta um mau método para guiar a investigação? Varela responde defendendo (16) que basta pensar na matemática para perceber o que é a introspecção – e as evidências que podemos alcançar pela intuição: “em última análise, o peso de uma prova matemática é a sua natureza convincente, a imediatez que a evidência impõe em nós, além da corrente lógica e simbólica do raciocínio. Esta é a natureza da evidência intuitiva” (*ibid.*, 339). Existe, assim, uma redefinição do conceito de intuição, que parece superar os problemas levantados pela primeira definição apresentada do mesmo conceito.

Existe, contudo, um pressuposto fundamental neste projecto: a distinção dualista entre sujeito e objecto é falsa. Como tal, a consciência é definida pelo neurofenomenólogo não como privada ou um fenómeno meramente interno, mas tendo, no fim, uma existência externa no mundo. Assim, a investigação neurofenomenológica não é uma viagem privada, visto que se destina aos outros pela validação intersubjectiva. Contra a lacuna chalmersiana, concluiu-se que a divisão entre a primeira e a terceira pessoa é, afinal, falsa.

A novidade da proposta de Varela é uma abordagem da primeira pessoa disciplinada e que integra elementos de validação da neurobiologia, e não apenas informação de carácter heurístico.

O que acrescenta esta metodologia à ciência cognitiva em geral, e à neurociência em particular? Esta proposta pode fornecer ideias interessantes sobre a estrutura da vida mental. Mas a sua maior força é que o faz tornando a nossa experiência reconhecível. Este segundo ponto é, certamente, o mais difícil para convencer a comunidade científica que tem sido influenciada por uma abordagem de inclinação funcionalista e/ou computacionalista.

Contudo, urge perguntar o que, para Varela, é necessário fazer para tornar a neurofenomenologia uma prática científica.

Segundo o filósofo, é necessário aplicar duas ideias fundamentais^[4]: em primeiro lugar, é preciso reaprender a dominar a habilidade da descrição fenomenológica que foi esquecida durante a segunda metade do século XX e o início do século XXI. Não parece haver razão por que tal domínio seja diferente da aquisição de qualquer *know-how*, como aprender a tocar um instrumento ou falar uma nova língua. Qualquer pessoa que aprende algo novo traz mudanças para a sua visão quotidiana do mundo. Esta é a grande tese de Varela: uma

4 Cf. Varela, 1996: 346.

aprendizagem disciplinada e sustentada implica transformação, tal como tudo o que se aprende de forma sustentada. Com este treino, poderemos ter acesso a aspectos da experiência que não estão acessíveis por norma e pela nossa psicologia situada do diário rotineiro da vida. O objectivo final é superar os nossos hábitos automáticos de introspecção e experiência do quotidiano de modo a alcançarmos novos conhecimentos do nosso conteúdo mental.

O segundo desafio implica a transformação do estilo e valores da própria comunidade científica. A não ser que aceitemos que é necessário uma mudança radical na forma de fazer ciência, não poderemos esperar grandes avanços e progressos que contrariem o ciclo de falhanços que a consciência e a subjectividade têm causado à ciência contemporânea. Tal implica deixar de lado uma imagem específica de como a ciência é feita, e questionar a forma como treinamos os nossos cientistas e estudantes.

IV

Terminamos este artigo com um exemplo prático da aplicação deste método a um fenómeno mental e, finalmente, dois casos da actualidade científica que procuram mostrar como as teses críticas da neurofenomenologia são mais actuais que nunca.

Diego Cosmelli, um dos últimos estudantes de doutoramento de Varela, fez uma demonstração do método agora disposto, aplicando-o ao fenómeno da 'rivalidade binocular'.^[5] A rivalidade binocular é o que acontece quando cada olho vê uma diferente imagem ao mesmo tempo. Através de uma disposição espacial, as duas imagens são mantidas em separado: a imagem A é projectada apenas para o meu olho esquerdo, e a imagem B para o meu olho direito. O que acontece é que uma das imagens irá sobrepor-se à nossa percepção visual por uns segundos, fazendo desaparecer a outra; mas logo a seguir, a que estava a desaparecer volta e faz a primeira desaparecer também; sentimos assim a alteração das imagens que se mantêm perfeitamente estáticas na sua projecção.

O interessante desta experiência é que os sujeitos começam a perceber que podem, de certa forma, influenciar a alternância das duas imagens, através da fixação de um ponto particular no centro das duas imagens, ou retendo mentalmente uma das imagens que, quando parece desaparecer, pode ser novamente

5 Cf. Cosmelli *et al.*, 2004: 128-140.

percepçionada totalmente. Contudo, este domínio é difícil de ser mantido pois não existe qualquer padrão regular, mas apenas uma espontânea e imprevisível alternância.

Este fenómeno é conhecido dos psicólogos e cientistas da visão: em vez da nossa cognição formar uma terceira imagem estável a partir das duas imagens, o que acontece é apenas uma alternância perceptual entre as imagens.

De facto, não precisamos de um laboratório de ponta para fazer isto: basta enrolar uma folha A4 de papel, olhar para o buraco que é criado no centro durante alguns segundos, e depois colocar a outra mão a 2 cm do outro olho e conseguimos ver que em alguns segundos a mão parece ter um buraco no meio. Ora, o buraco aparece na mão porque cada olho tem diferentes estímulos, e os dois estímulos competem para ter o domínio perceptual. Embora o estímulo visual não mude, a nossa consciência visual desse estímulo muda; sabemos então que a mudança acontece em nós, e não fora de nós.

Podemos agora perguntar-nos: qual é a diferença no nosso cérebro quando dizemos que vemos apenas uma imagem, e quando dizemos que não vemos imagem nenhuma (embora a imagem ainda esteja presente a afectar o nosso olho e sistema visual)?

Este fenómeno parece ser óptimo para reflectir sobre os correlatos neurais da consciência. Isto porque diferencia-se entre conteúdos visuais conscientes e inconscientes. Assim, parece oferecer-nos uma forma de dissociar a actividade neural correspondente directamente à percepção visual consciente, da actividade neural correspondente à percepção visual inconsciente (isto porque o estímulo continua presente).

O que os neurocientistas (Nikos Logothetis, Max Planck Institute) descobriram ao estudar o cérebro de sujeitos que estavam a fazer a experiência foi o seguinte: não existe um ponto específico no cérebro (ou em qualquer das suas partes) onde a experiência visual acontece; antes, esta envolve variadas partes do cérebro, desde as partes frontais da área parietal, do córtex visual primário, córtex inferotemporal, entre outras (cf. Logothetis, 1999: 74).

Até agora apenas aplicámos o estudo objectivo da terceira pessoa. Como incorporar então a perspectiva da primeira pessoa?

Cosmelli pediu aos participantes da experiência para descreverem o que viam durante o estímulo binocular. As suas descrições descreviam a experiência como sendo um mar de ondas; havia períodos de dominância de uma das imagens, mas rapidamente começava a alternância (como uma onda do mar); a mudança começava em diferentes pontos da imagem dominante.

Ora, antes de ter em conta estes relatos privados, os neurocientistas apenas pediam às pessoas para pressionar um botão quando vissem a alteração da imagem dominante; tal dava-nos um ponto fixo de referência no tempo, definindo o estado cerebral médio quando o participante vê uma imagem e o estado cerebral médio quando deixa de a ver. O investigador contrasta depois estas medidas médias para perceber o que é específico da percepção consciente da imagem.

Contudo, apesar de tal estudo ter proporcionado descobertas importantes, ele ignora por completo a fenomenologia da experiência, deixando de lado importantes informações que podem explicar melhor o fenómeno. Aplicando o método da neurofenomenologia, Cosmelli concluiu que a alternância entre as duas imagens na ‘rivalidade binocular’ corresponde a ondas de oscilações sincrónicas no cérebro.

A forma como a percepção consciente varia em tempo corresponde à forma como a sincronia neural varia no tempo. O surgimento de um novo momento de percepção corresponde à formação de um novo padrão de sincronia neural e a diminuição desse momento perceptual e a sua substituição por um outro corresponde à dissolução do padrão de sincronia e à sua substituição por outro. Tanto na experiência perceptiva como na actividade cerebral, há um ritmo de momentos distintos que alternam constantemente, mas que nunca são exactamente os mesmos.

Assim, tendo em consideração a fenomenologia da percepção, o fenómeno foi melhor explicado cientificamente. Este método poderá ser aplicado a todos os fenómenos mentais e pode, de facto, causar progresso na área.

V

Concluimos finalmente o artigo com dois casos práticos da neurociência contemporânea que podem demonstrar como parte da comunidade científica actual permanece presa a concepções pouco rigorosas sobre a relação entre o cérebro e a mente.

Primeiro Caso: Transplante de cérebros

O primeiro caso é-nos oferecido por Sérgio Canavero, médico e neurocientista do Grupo de Neuromodulação Avançada em Turim. A sua equipa está a preparar uma operação controversa: o primeiro transplante de cabeça. O nome da cirurgia é sugestivo: “Heaven”. Em traços gerais, o procedimento envolve o

transplante da cabeça num corpo saudável de um paciente em morte cerebral. O cérebro de Valery Spiridonov – um russo parapléptico cuja esperança de vida é curta dada sua condição de saúde – terá de ser arrefecido entre os 10 e os 15 graus Celsius para prolongar a vida das células nervosas na ausência de oxigénio. Depois, a medula espinal é cortada e a cabeça colocada no corpo do dador, com o auxílio de uma ‘cola biológica’. Durante pelo menos três semanas o paciente terá de ficar em coma induzido para prevenir movimentos. O procedimento é muito técnico e envolve a aplicação de tecnologia de ponta.

Ora, novamente, a obsessão pelo cérebro e a desconsideração total pelo restante corpo e pela sua interacção com o ambiente é totalmente ignorada, acreditando que para o “ressuscitar” bastará de facto transferir o cérebro (em particular, a estrutura encefálica) para que o *self* do individuo se mantenha, assim como toda a sua vida mental (memórias, conhecimentos, *know-how*, etc.). Para um neurofenomenólogo, o sucesso desta cirurgia está condenada ao fracasso, considerando os pressupostos teóricos errados que a suportam. Será, no melhor dos casos, uma forma muito dispendiosa de suicídio.

Segundo Caso: Criopreservação do cérebro

Uma segunda ideia que alguns investigadores pensam ser promissora é a preservação total do cérebro de modo a que a conservação do mesmo não cause nenhum dano e possa, até, garantir a sua recuperação.

Note-se, por exemplo, a seguinte notícia de divulgação científica com o título “Rabbit brain returns successfully from cryopreservation” (2016). A notícia relata-nos que o cérebro de um coelho foi preservado através do método da criopreservação com sucesso, sendo a primeira vez que um cérebro mamaliano é conservado totalmente em condições ‘quase’ perfeitas. Os investigadores do *21st Century Medicine* (21CM) aplicaram uma técnica de nome “Aldehyde-stabilized cryopreservation” que permitiu ocupar o sistema vascular inteiro do cérebro do coelho com químicos que permitiriam que fosse arrefecido para os 135 graus Celsius. Durante este processo, as membranas celulares, as sinapses e até as estruturas intracelulares foram preservadas e permaneceram intactas. Este tipo de técnicas tem levantado grandes questões e críticas, havendo a defesa de que tal técnica de preservação pode causar uma desidratação massiva do cérebro que poderá destruir as ligações neuronais. Curiosamente, a notícia acaba com um esclarecimento de nome “correção”, onde é afirmado que é necessário clarificar que o cérebro não foi recuperado, mas apenas preservado.

Ora, novamente, o neurofenomenólogo entra em acção e afirma: “o que poderia acontecer mais?”. De facto, a ideia de que este tipo de técnica poderá ser útil no futuro da medicina é totalmente ilusória e cientificamente insustentada porque não é apenas o cérebro que interessa na equação da mente humana e não-humana. Outros factores são necessários para que a identidade pessoal do indivíduo se mantenha, para que as suas lembranças e conhecimentos sejam preservados, etc.

O problema dos dois casos são os pressupostos filosóficos totalmente equivocados que põem assim em causa os próprios projectos a que se propõe. Ademais, os dois casos mostram como as ideias e fundamentos da neurofenomenologia são mais importantes que nunca na ciência contemporânea, prevendo-se que a mesma tenha um impacto importante no conhecimento do século XXI.

Bibliografia

- CLARK, Andy & CHALMERS, David (1998), “The Extended Mind”, in *Analysis* 58(1): 7-19.
- CHALMERS, David (1999), “First-Person Methods in the Science of Consciousness”, in *Consciousness Bulletin*, Arizona.
- CHALMERS, David (2004), “How Can We Construct a Science of Consciousness?”, in M. Gazzaniga (ed.), *The Cognitive Neurosciences III*, Cambridge, MA: MIT Press.
- COSMELLI, Diego *et al.* (2004), “Waves of Consciousness: Ongoing Cortical Patterns during Binocular Rivalry”, in *Neuroimage* 23: 128-140.
- CUTHBERTSON, Anthony (2016), “Rabbit brain returns successfully from cryopreservation”, <http://europe.newsweek.com/rabbit-brain-first-mammal-brain-return-successfully-cryopreservation-424913?rm=eu> (10/01/2017). Também em <http://www.neurophenomenology.com/>
- DENNETT, Daniel (1993), *Consciousness Explained*, Penguin Books.
- DENNETT, Daniel (2001, February), “The Fantasy of First-Person Science”, Paper presented at the Northwestern University, Evanston, IL.
- LOGOTHETIS, Nikos (1999), “Vision: a window on consciousness”, in *Scientific American* 281: 68-75.
- NOË, Alva (2004), *Action in Perception*, Cambridge, MA: MIT Press.
- NORTHOFF, Georg (2014), *Minding the Brain*, New York: Palgrave Macmillan.
- SEARLE, John (2015), *Mente, Cérebro e Ciência*, Lisboa: Edições 70.
- THOMPSON, Evan (2015), *Waking, Dreaming, Being*, New York: Columbia University Press.
- VARELA, Francisco (1996), “Neurophenomenology: A Methodological Remedy for the Hard Problem”, in *Journal of Consciousness Studies*, 3, No. 4: 330-49.

O CUIDADO NA CLÍNICA FENOMENOLÓGICA

PLANTÃO PSICOLÓGICO E AÇÃO CARTOGRÁFICA PELOS “CAMINHOS DE FLORESTA”: ACONTECER CLÍNICO?

Henriette T. P. Morato*

UNIVERSIDADE DE SÃO PAULO

hmorato@usp.br

Na direção de compreensão possível entre Plantão Psicológico e ação clínica, este trabalho percorre a história de projetos de extensão universitária como Atenção Psicológica em Instituições, desenvolvidos pelo Laboratório de Estudos em Fenomenologia Existencial e Prática em Psicologia (LEFE) do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo (IPUSP). Recorre a fragmentos de teses, dissertações, artigos e capítulos de livros publicados em colaboração com alunos de graduação, especialização e pós-graduação como modo de revelar o caminho das reflexões a partir de experiências em campo. Retomando o percurso de Aconselhamento Psicológico e do Plantão no IPUSP, como uma modalidade de prática específica de psicólogos, delinea-se sua possível propriedade de ação clínica como atenção e cuidado à demanda do ser humano por sentido no cotidiano de instituições. Historiando intervenções solicitadas por instituições públicas de áreas de educação, saúde, direito e segurança, mostra como os atravessamentos entre instituído e instituinte demandaram inventividade e plasticidade para compreender a prática em ação: a cartografia clínica, como metodologia interventiva participativa através de diários de bordo. Para compreender a singularidade e a pluralidade de experiências nesse contexto de prática, transita pela fenomenologia existencial e psicologia social clínica. Preocupando-se com a formação do psicólogo em contextos do coletivo, para promover a qualificação de profissionais de saúde e educação, recorre à aprendizagem significativa para promover a responsabilidade social do profissional como agente multiplicador. Por depoimentos de professores e alunos, discute como a tecnicidade de Plantão Psicológico em universidades distanciou seu sentido mais originário: acontecimento clínico atento e cuidadoso para encaminhamento da urgência por poder-ser.

Atenção psicológica em instituições; plantão psicológico e acontecimento clínico cuidadoso; cartografia e ação clínica; fenomenologia existencial

* Professora livre docente do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo, Brasil.

Toward a possible understanding between Psychological Attendance and clinical action, this work covers the history of university extension projects as Psychological Care in institutions developed by the Laboratory of Studies in Existential Phenomenology and Practice in Psychology (LEFE) of the Psychology Institute of the University of São Paulo (IPUSP). It uses fragments of theses, dissertations, articles and book chapters, published in collaboration with undergraduate, specialization and graduate students as a way to reveal the path of reflections from experiences in the field. Resuming the journey of Psychological Counselling and Duty in IPUSP, as a mode of psychologists' specific practice, it outlines their potential clinical action property as attention and care to the human being's demand for sense in everyday life of institutions. By "historializing" interventions requested by public institutions in the areas of education, health, law, security, it shows how crossings between instituted and instituting contexts demanded inventiveness and plasticity to understand the practice in action: the clinical cartography as participative interventional methodology through participants' diaries. To understand the singularity and plurality of experiences in such practice context, it transits through existential phenomenology and clinical social psychology. By caring about psychologist's professional formation to work on collective contexts, in order to enhance health and educational professionals' qualification, it pursues significative learning to promote psychologists' social responsibility as a care multiplier. For teachers and students' testimonials, it discusses how the Psychological Attendance understanding as technicality at Psychological courses in universities has distanced his most original sense: attentive and careful clinical event forwarding the urgency of being oneself.

Psychological care in institutions; psychological duty; cartography and clinical action; existential phenomenology; significative learning.

1. À guisa de introdução

Como podemos apresentar o Atendimento em Plantão Psicológico? Somos convocados a atender, responsabilizando-nos por oferecer uma sombra de uma árvore grande para que aquele que procura poder parar por alguns instantes, refletir acerca de emergências, para des-ocultar demanda/urgência, e retomar o caminho que deseja trilhar. Somos, neste sentido, plantas grandes que oferecem alguns minutos de sombra, descanso e possibilidade de reflexão: somos então, cada um de nós, plantões. A palavra plantão não é utilizada de forma aleatória. Ela possui outro sentido neste contexto. Remete à ideia de um profissional que espera, num certo período constante de tempo, por qualquer alguém que sofre sem saber quem vai encontrar nem qual a demanda que levou-o a procurar por um psicólogo. Convocados a atender e responsabilizar-nos por oferecer sombra de árvores para que aquele que procura por si possa retomar um

caminho necessário, os plantonistas – enquanto grupo – se constituem como uma floresta habilidosa, atentando para o cuidado com o homem no mundo entre homens, trabalhando coletivamente. (ORNELAS, 2007)

É nessa medida que procede discutir-se a modalidade de prática de Plantão Psicológico como *locus* da clínica-escola em instituições formadoras de psicólogos, contribuindo à ação clínica necessária em saúde e educação na realidade brasileira. Trata-se de proposta que, tanto na teoria quanto na prática, demanda desafios a serem enfrentados no âmbito da comunidade acadêmica e científica, podendo implicar em reformas curriculares e de diretrizes na formação do psicólogo.

O Plantão Psicológico é uma ação que, originariamente, é clínico-investigativa, pois busca esclarecer, junto àquele que sofre, uma demanda a partir dele mesmo, na tentativa de abrir possibilidades para que ele se responsabilize pelo seu próprio cuidado. Por *responsabilizar* quer-se dizer *responder a*, no sentido de *conduzir-se por*. Nessa medida, é trabalho do plantonista relançar no próprio discurso do cliente aquilo que se apresentou a ele como urgência.

2. Plantão Psicológico e uma compreensão fenomenológica existencial

Olhar a ação clínica em Plantão diz respeito a atentar ao sofrimento, ou aquilo que é de fato urgente; ou seja, sofrer circula muitas vezes no humano de modo muito sutil e pouco nítido. Tal “imprecisão” em se dar a ver é característica à urgência, àquilo que é preciso, visto que sua linguagem fala daquilo que, ao mesmo tempo, é familiar e estrangeiro; o que urge ao cliente é ambíguo. Nem sempre ele sabe nomear o que sente, permanecendo imerso em sua angústia. É essa disposição afetiva que o coloca em movimento por um sentido para o que sente, revelando que a angústia mesma é possibilidade de abertura para buscar outros rumos pertinentes à existência.

Nessa direção, disponibilidade e atenção para as afetações são o fio que conduz o plantonista à ação. Atentar a afetações possibilita o plantonista a comunicar interpretações que aproximem o que emerge daquilo que é urgente. O inexorável fato de ser afetado pelo outro desabriga e coloca o plantonista em um lugar desconhecido, levando-o a um *não saber* ao impeli-lo na direção do *saber do outro*.

Se ser afetado é a matéria-prima da ação clínica, ser plantonista exige uma disponibilidade para a “dimensão das afetações”, para legitimar as compreensões que têm origem na experiência da escuta do outro. Afetação, quando bem cuidada, pode desvelar a compreensão e comunicação dos sentidos que, no outro, estão ainda por vir.

Pela perspectiva fenomenológica existencial, o Plantão pode encaminhar-se partindo do *aparecer* dos entes como desdobramento da temporalidade e existencialidade dos humanos enquanto *Ser-aí*, dada a ver pelo modo como o plantonista compreende e responde ao que lhe vem ao encontro. Nessa medida, o olhar cuidadoso àqueles que buscam o Plantão implica cuidar de ser pelo plantonista. É pela atenção e cuidado daqueles que se aventuram como clínicos, estribando-se pela afetabilidade, que se abrem possibilidades de ser clínico ancorado na própria existência. É tarefa do ser *plantonista cuidar do cuidar de ser* como modo de ser fundamental do *Ser-aí*. Ser no mundo junto às coisas com outros revela o cuidado como tarefa fundamental. Clinicar implica debruçar-se ou inclinar-se para poder apreender e escutar aquele que precisa de cuidado por mal estar. Ser clínico se mostra pelo modo da solicitude^[1], fundamentada na escuta: compreensivamente mover-se no âmbito do ser-com, pois o outro é sempre alguém com o qual o psicólogo profissionalmente se pre-ocupa; solicitude não é ocupação, mas pre-ocupação.

Ao ocorrer em instituições fora do âmbito acadêmico, a ação do Plantão revela que as divisões teóricas ou disciplinares são fronteiras interpostas por um modo tradicional de compreensão da área e do campo. Na prática, fronteiras existem, mas é a disponibilidade do profissional que torna possível a passagem/trânsito, legitimando projetos e ações interdisciplinares. Desta forma, iniciar-se no Plantão em instituições fora da clínica-escola, oferece ao aluno mais facilmente a possibilidade de compreender o sentido dessa modalidade de prática psicológica: em instituições, a ação cartográfica inicia-se por olhar ao redor, escutar e dizer, reconhecendo-se no e pelo contexto demandante como metodologia interventiva psicológica (MORATO, 2009a e 2009b). Nessa direção, oferece-se como investigação propícia a pesquisas que exploram a atenção psicológica como ação clínica demandada em diferentes contextos de instituições e organizações de saúde e educação na realidade social brasileira.

1 *Solicitude* diz respeito a *procurar*: composta pelo prefixo *pro*, que se refere a projeto no sentido de *proiectum*, traduzido por lançado adiante e por *curar*, em sua concepção de cuidar. Sendo o ser-aí sempre projetivo, na acepção de lançar-se adiante em direção a possibilidades, equivale a dizer que o homem é um realizador de possibilidades, sempre conjuntamente com outros.

Transitando pela experiência, os alunos mostram como uma desconstrução de modos estritos de saber como conhecimento legítimo pode construir uma compreensão para o próprio sentido de Plantão, para além das fundamentações teóricas implicadas na sua origem. A prática para a formação não se restringe ao exercício e à aplicação do conhecimento formal: o conhecimento tácito institui desafios e movimenta o plantonista iniciante, desalojando-o e pro-vocando reflexões pelo vivido e solicitando tematização daquilo que se apresenta. Para esse fazer saber, atenção e cuidado dirigidos ao plantonista iniciante ocorre via supervisor, como acompanhante de jornada em seu trânsito a caminho de ser clínico de modo próprio.

Embora compreendido pela perspectiva fenomenológica existencial, o Plantão, mais do que con-formar-se por essa compreensão, possibilita ao aluno refletir sobre um modo de ser clínico. Assim, não importa se o aluno continuará a ser plantonista ou se o referencial fenomenológico será sua direção. Importa que a formação de ser clínico diz de *form-ação via práxis*, desvelando-se uma ação clínica ética e política.

Assim, Plantão Psicológico não é uma técnica e não é para ser uma técnica. A experiência de se questionar “é ou não é plantão” é o desalojamento necessário para dar-se conta que Plantão acontece no não esperado, implicando estar disponível ao inesperado necessário. Na formação do plantonista, viver situações desalojadoras, fora do lugar fixo tradicional do ser psicólogo, promovem aprendizagem significativa pela experiência em ação.

Nessa direção, é que se apresenta um início para descortinar o sentido de Plantão Psicológico: o percurso fora da clínica-escola permitiu afirmar o que já se anunciara com “a queda dos prédios do IP”; ou seja, a ação clínica por essa modalidade de prática revelando-se pela urgência na procura do cliente. Diz de momento no qual o cuidar de si se mostra em ação e, como tal, solicita recolhimento por outro para en-caminhar-se, revelado de modo bem explícito nos projetos em instituições.

Foi com tais questionamentos que levar o Plantão para espaços não acadêmicos fez-se fundamental. Impunha-se uma *ação radical*^[2] e *revolucionária*^[3] ao que havia se transformado como compreensão de ação clínica em Plantão por definição ou representação. Ou seja, “Fazer Plantão” constituía-se pelo

2 *Radical*: relaciona-se à raiz como: original, fundamental. Radicalidade: procedendo diretamente da raiz que sustenta os ramos.

3 *Revolucionário*: promover uma resistência ao instituído como autoridade, por uma ação não desmedida, a fim de desconstruir a traição ao passado, ou seja, ir além do estabelecido como certeza.

disponibilizar-se em um espaço físico, durante um determinado espaço de tempo, a quem aparecesse, *sem nenhuma referência ao modo de debruçar sobre* a pro-cura do cliente. Era utilizado como via de acesso facilitada ao exercício clínico, uma situação construída tanto a partir do uso que a população fazia do serviço, quanto da maneira como os alunos o compreendiam: por um lado, a população sabia que no Plantão poderia encontrar atendimento psicológico gratuito e de qualidade; por outro, os alunos sabiam que poderiam encontrar “pacientes” por meio dos quais exercitariam toda a teoria.

Ou seja, a denominação da modalidade de Aconselhamento Psicológico havia mudado, mas como ação clínica mantinha-se a conduta tradicional. Apontava-se para um possível automatismo de ação, engendrando uma prática com procedimentos previamente determinados: plantonista disponível por um espaço de tempo em um determinado lugar, compreendendo disponibilidade como presença física, o estar concretamente acessível a quem solicitasse atendimento.

Não compreendido como uma modalidade da prática clínica em Psicologia na realidade acadêmica, fazer Plantão constituía-se pelo disponibilizar-se em um espaço físico durante um determinado espaço de tempo a quem aparecesse, *sem nenhuma referência ao modo de debruçar sobre a pro-cura* do sofrente, configurando-se por uma prática clínica “assimilada” como uma técnica. Enfim, o Plantão mantinha uma forma ambígua de ação entre disponibilidade e compreensão tradicional de clínica. Seria desse modo que estaria sendo difundido?

É nessa medida que retomo o depoimento inicial de pesquisadora acerca da questão

Na sua experiência, como o Plantão, modalidade de prática psicológica em instituições, se apresenta como formação de alunos e metodologia interventiva em pesquisa para compreender ação clínica? (MORATO, 2014).

Eu acho, e lamento que a ideia originária de Plantão se perdeu numa necessidade que nós temos... e todos os profissionais têm... de adotarmos determinadas situações e determinados trabalhos como coisas importantes e de relevância e... significativa... E o plantão infelizmente foi engolido por isso. Hoje nós estamos perdidos assim... numa profusão de “Plantões” que foram colocados ou por interesses ou outras demandas. Acho que é uma reprodução em série a partir do que é compreendido em terceira ou quarta leitura de alguém e a pessoa transforma naquilo que ela metaboliza como sendo plantão e passa a aplicar... Eu sei que tem plantão psicológico em diversas faculdades e muitas vezes o professor chega e diz: “Você vai fazer plantão!”... E o aluno diz: “O que é isso?”... e o professor

diz: "É isto"... Vem o lado operacional... Mas o plantão não é panaceia... Não pode ser!... Ele é uma alternativa muito interessante que eu vejo... uma percepção da ideia originária do que o Plantão representou e como ele pode se tornar alternativa significativa. (P2).

Aqui, na clínica-escola da universidade onde trabalho, Plantão ainda é bastante confundido com triagem, pois o modo como atendimento clínico é compreendido ainda tende a ser muito tradicional. (P1).

Tive muita dificuldade de implantar o Plantão Psicológico na clínica-escola, por entrar em choque com o que os colegas compreendiam a partir do modelo clássico de atendimento psicológico. Ou entendiam como triagem, ou mantinham a ideia de primeira entrevista para processo psicoterapêutico. Já em projetos de extensão em instituições, era mais tranquilo aceitarem, bem como a compreensão dos próprios alunos. (P3).

Plantão também é o atendimento da moda. Há uma disseminação desse atendimento, sem se pensar exatamente no que se está fazendo. É... ou então fazer plantão para atender mais rápido a população, para dar vazão... A ideia não é esta! que o psicólogo tem que sair do lugar de saber/poder, do especialista... Agora, no aconselhamento tradicional, o psicólogo permanece nesse lugar porque está ali para ajudar o outro, está no lugar de especialista, permanece nesse lugar... então, plantão não é aconselhamento. (Pesquisador I, in OSTRONOFF, 2007).

Percebia que os alunos escolhiam plantão e entendiam plantão como uma coisa muito fácil, o que contrariava o meu pensamento, porque eu considerava plantão uma das áreas mais difíceis da clínica... Era uma facilidade na cabeça deles porque eles viam aquilo como uma triagem... "Eu vou lá, faço uma entrevista, e entrevista é uma conversa em que vou lá e pergunto uma meia dúzia de coisas, está bom assim, volto para a supervisão, e vou ver aonde mando esse sujeito." Eles viam o plantão desta forma, como uma triagem, como mais uma triagem... De fato, não que a triagem seja uma coisa fácil de ser feita, mas na visão do aluno, não era uma coisa muito complicada, até de aprender a fazer. (Pesquisador III, in OSTRONOFF, 2007).

Na medida em que a prática psicológica se deslocou para instituições, dava-se a ver como ela abria outras possibilidades de ações. Se, por um lado, a ação clínica possibilitava ver a instituição através de seus atores, por outro, a instituição ia apresentando contornos de como seria pertinente uma ação clínica nesse contexto. Esses atravessamentos foram permitindo refletir acerca dessa ação. Nessa mesma direção, o Plantão se apresentava como possibilidade de compreensão atravessado pelo lugar onde ocorria, revelando como a prática

não poderia ser marcada e aprisionada por procedimentos, técnicas nem teoria. O inesperado e incontornável são a presença pela qual a ação clínica se dá a ver pelo Plantão.

Assim compreendido o Plantão, situações clínicas vividas conduziam a mudanças de percurso de ações, como o atendimento de adolescente numa unidade de internação, sugerindo continuar sua história mesmo que fosse com outro plantonista, ou o de um cliente na clínica-escola, atendido por vários plantonistas/supervisores. Por essas experiências, uma radical e revolucionária ação foi expressão de compreensão outra.

Afinal, o que se compreendia por essa modalidade eram procedimentos que se criaram a partir do contexto da clínica-escola. Desse modo, marcar retornos após o Plantão era já presumido, ainda que tais retornos de Plantão pudessem se estender ao longo do semestre, confundindo alunos e clientes quanto ao seu sentido, praticamente agindo clinicamente como em processo psicoterapêutico, mantendo-se um *setting* de consultório tanto na realização da prática como na compreensão do aluno, prevalecendo nesse modo o enfoque clínico tradicional de consultório na clínica-escola para o atendimento à comunidade.

O Plantão pode contemplar *retornos não de Plantão*, mas *retornos ao Plantão no Plantão*, não necessariamente passando com o mesmo plantonista. Persegue-se o sentido da vida como ela é: inexoravelmente imprevista e inóspita no mundo. Em instituições ou clínicas-escola, o Plantão se oferece como um Plantão: uma árvore grande cuja sombra é ofertada a quem se encaminha pela existência, ao longo da qual nem sempre se encontra a mesma árvore, tampouco a ela se retorna por se estar seguindo adiante.

Essa compreensão não se opõe nem se contrapõe a outras modalidades de prática psicológica. Apenas abre outras possibilidades de ação clínica a partir das solicitações que lhe chegam. É nessa direção que se apresentou outro sentido ao *encaminhamento* a partir do Plantão, diferentemente de triagem. Se penso *en-caminhar como pôr-se a caminho*, há uma outra compreensão de encaminhamento: como forma de pensar o encaminhar-se do cliente, não sendo essa a ocupação do plantonista ao cliente, mas como fruto de um trabalho de colaboração entre a dupla em Plantão – plantonista/cliente. Do mesmo modo, pode ser possibilidade de compreender o retorno ao Plantão no Plantão: como uma ação do cliente partindo de uma pro-cura que se apresenta urgente. Retorno ao Plantão diz de um modo de encaminhar-se apropriado e responsável da tarefa de cuidar de ser, direcionando-se ao *en-caminhamento*, se necessário.

3. Uma possibilidade

O Plantão como a metáfora da árvore é um sentido possível, por apontar o trânsito da existência humana. Pensar pela árvore pode dar a ver o modo como o ser clínico se inclina ao ser balançado por uma rajada de vento, aberto a recolher-se re-colhendo o vento, inclinando-se para acompanhar por onde ele o conduz. Ao mesmo tempo em que diz desse modo de des-abrigamento, o ser clínico revela-se como des-apego: des-locando-se pelo percurso de momentos de chegadas e partidas das intempéries.

Por essa compreensão, o Plantão não é uma árvore por ter suas raízes fincadas em um determinado lugar, não podendo movimentar-se. Suas raízes não expressam fixidez; antes dizem de origem. Dizem de uma possibilidade de referência para um en-caminhar-se, ainda que referência transitória. Assim, ser clínico diz de uma passagem referente, posto que se faz marcar marcando: revela-se ação para abrir outras possibilidades para outras estações. Desse modo, o Plantão não pode se apresentar por um modo técnico a ser exportado como tecnologia: “Plantão é isso e assim tem que ser feito”. Fechar-se-ia seu des-cobrimento como *tekhne*.

O Plantão passa a ser compreendido como uma reprodutibilidade técnica, como um encadeamento organizado de ações para a obtenção eficaz de um resultado; como processo replicável, homogênea as ações, torna-as previsíveis e destituídas de plasticidade e mobilidade. Seria essa a compreensão do clínico: agir pela eficiência e pela eficácia? Tais características não implicariam em perda de espontaneidade, pela adequação do sofrimento/fenômeno como mero objeto ao seu modo de operar? Ou seria esse um mal moderno, pelo qual a utilização da técnica enquanto tecnologia torna a clínica mecânica e automática e ainda contribui para a reificação das ações humanas?

Como o Plantão Psicológico, cuja expansão é crescente nas instituições universitárias brasileiras nos últimos anos como prática formadora de psicólogos, de fato vem sendo compreendido? Trata-se de apenas mais uma modalidade de atenção psicológica “em moda”, dado o “espírito” da eficácia e eficiência, próprias da lógica da tecnicidade para dar conta de situações de emergência psicológica? Ou, de fato, há uma pertinência e legitimidade como prática para o contexto social atual e, nesse sentido, formadora de psicólogos para instituições de saúde e educação?

A técnica é o modo de desvelar o ser e habitar o mundo, ou seja, o modo de existir, e se de certo modo nossos pensamentos e ação encontram-se

historicamente ligados à técnica, não é possível desvencilhar-se de certo modo técnico moderno. Mas refere-se a uma questão em tensão, que merece ser sempre interrogada pela ação. No modo de ser clínico não há a possibilidade de controle dos procedimentos a fim de obter-se resultados.

Tendo apresentado o Plantão Psicológico como modalidade prática psicológica em instituições, articulando-o com aprendizagem significativa, é chegado o momento de aproximá-lo de ação clínica. Retomo a cartografia clínica constituinte da ação do Plantão, dado que ela se oferece como elemento possível para essa aproximação.

4. Plantão e Cartografia Clínica

A ação cartográfica apresenta-se como uma etapa inicial de intervenção em cada projeto, sem, contudo, encerrar-se, na medida em que se manifesta, constante e presentemente, para o psicólogo como uma *atitude clínica cartográfica*, desde sua entrada no contexto da instituição. Tal atitude possibilita e engendra ações clínicas pertinentes, contextualizadas e reflexivamente refletidas.

Diz de um modo de se dispor indicando humor ou ação, disposição para agir em direção a pessoas, grupos, situações, inclinando-se para aprender e compreender; diz de uma atenção cuidadosa. Assim, refere-se mais propriamente ao modo como os plantonistas trazem o Plantão junto a si de maneira radical, na medida em que sustentam a tensão entre fala/escuta tensional entre ele e o outro, como atitude ao *modo clínico de ser junto a*. Nessa direção, há uma cumplicidade entre todos na ação clínica cartográfica para, a partir dela, refletir como intervir. Por diferentes pedidos, outras formas de situações para ocorrência de atenção psicológica se revelaram possíveis para angústias poderem ser explicitadas, pertinentes ao pertencer e agir em diferentes situações de co-existência coletiva, como em Casas Abertas para Crianças em situação de rua; Tribunal Regional do Trabalho de SP; Projeto Esporte Talento – Centro de Práticas Esportivas da Universidade de São Paulo (CPEUSP); Companhias de Polícia Militar; Delegacias de Polícia Civil; Departamento Jurídico da Faculdade de Direito; Fórum de Justiça Juvenil; FEBEM/Fundação CASA; Hospital Universitário da Universidade de São Paulo – HU; Mutirões Habitacionais; Conjunto Residencial da Universidade de São Paulo (CRUSP).

A presença da atitude cartográfica nesses diversos contextos foi, assim, caracterizando a ação clínica como intervenção de prática psicológica em

instituições, através de um modo de atenção própria e específica do psicólogo. Configuraram-se, por ela, lugares não apenas de busca direta de alguém, mas de legitimação de ação espontânea de dizer do sofrimento, vivido por atores sociais, tanto para questões particulares, como pelo vivido em comunidades ou instituições. Poderia ser este modo de agir desvelador da dimensão ético-política na prática psicológica em instituições? Uma questão a ser refletida... (MORATO, 2009b).

Se essa compreensão foi se apresentando como o modo de compreender as intervenções de Atenção Psicológica em Instituição, simultaneamente foi possível construir uma compreensão da experiência em Plantão como ação clínica. A ação clínica apresenta-se como escuta que chama o dizer, compreendido como “*zeigen*” – deixar ver, preparando a situação para que ele possa acontecer, possibilitando a abertura para outras possibilidades de ser. Nessa perspectiva, a escuta não se submete à interpretação nem à realização de um atributo como alternativa ou potencialidade; está comprometida com circundar de silêncio o dito para ressoar, de modo que o possível possa figurar-se, desfigurar-se e refigurar-se. Assim, via um silêncio inquietante, convoca o humano, em dívida com aquilo de que ele sempre procurou fugir, a assumir a intransferível responsabilidade de ser si mesmo.

5. Ação Clínica e Plantão

Pensar a ação clínica implica reconsiderar o mundo e seu contexto, no qual o humano contemporâneo se encontra.

A civilização moderna instrumentou-se para escamotear o mistério, subjugar o inóspito, antecipar-se para controlar o imprevisto, afugentar a morte, mergulhando o homem num mundo técnico, que desapropria, desaloja e não oferece ambientação que propicie o acontecer humano. Em tal condição, o existir, convertido em objeto, desenraíza-se de si mesmo, “à medida que, sob o signo da eficiência e da ‘consumação de ser’, o homem se desencarrega, se des-empenha do existir” (BARRETO, 2006, p. 208).

Desse modo, a modalidade de Plantão Psicológico em Instituições, mantendo tensão e diálogo entre suas origens constitutivas e o contexto atual, oferece-se para a *ação clínica socialmente engendrada*. É nessa direção que Plantão Psicológico se (des)fecha por invenção e plasticidade.

Mas como poder compreendê-la pela perspectiva fenomenológica existencial, sem que corra o perigo de transformar-se reduzido a uma técnica ou método? Nesse sentido, a compreensão de atitude clínica como um modo de se dispor indicando humor ou ação pode ser um vestígio a ser perseguido para refletir uma articulação possível entre a ação clínica e o Plantão Psicológico.

Recorro a Novaes (2008, p. 7) para encaminhar essa possibilidade. Apresenta como o que surge na situação clínica precisa ser considerado no concreto do qual procede.

Como compreender então a atitude fenomenológica, tal como sugerida por Heidegger, para pensar a partir daí seu exercício clínico? Em um de seus seminários de Zollikon, ele afirma que a fenomenologia lida com algo que é anterior a toda representação conceitual ou vivência emocional (*id.*, 2001, p. 158) a este “método” como um “envolver-se de modo especial na relação com o aquilo que nos vem ao encontro”, pois “faz parte da fenomenologia o ato de vontade de não se fechar contra este envolver-se”. Ao invés de qualquer tentativa de objetivação, “aguardemos” (*warten*) pela sua essência. Este “aguardar”, no entanto, não se pode confundir com “ter expectativas” (*erwarten*), pois a expectativa já tem a priori um objeto pelo qual espera. O aguardar, tal como proposto, não tem qualquer objeto, simplesmente “aventura-se no próprio aberto...” (*ibid.*, p. 43). O aguardar sem nada representar conduz à própria abertura de sentido do ser. A serenidade vem da própria abertura, consiste no aguardar sereno através do qual experienciamos o pertencimento de nossa essência à abertura.

Novaes apresenta como recorrer à atitude fenomenológica fornece uma referência “fértil” à diversidade da prática psicológica, por provocar diferentes modos de disposição ou atitude para compreensão de sentido no que se dá a ver no cotidiano humano de psicólogo e cliente. Refere-se a um “deslocamento de si” que nunca se reduz à simples mudança de ponto de vista teórico, trata-se de uma verdadeira transformação existencial, pois implica uma desestabilização e “des-identificação” dos nossos modos cotidianos de ser. Numa linguagem fenomenológica, diríamos que se trata de suspender os preconceitos intelectuais e afetivos da atitude cotidiana de ocupação utilitária de si e do mundo, para deixar vir ao encontro aquilo que se mostra, tal como se mostra a partir de si, em suas múltiplas possibilidades de sentido (NOVAES, 2008, p. 8).

Ou seja, trata-se de referencial ôntico, não podendo ser reduzido à estrutura existencial ontológica; contudo, pode dar-se por uma compreensão fenomenológica hermenêutica da existência. Diz de pensar por essa ótica como desapego a considerações prévias, pois “a atenção serena seria uma disposição

de abertura que não exclui por princípio possibilidade alguma, nem mesmo aquela da intervenção técnico-científica, embora aqui já descaracterizada em sua pretensão de hegemonia e superioridade” (NOVAES, 2008, p. 9). Contudo, a atitude clínica pode perseguir a atitude fenomenológica como possibilidade humana por se dirigir também à investigação da experiência, pela disposição da “serenidade” proposta por Heidegger.

Na verdade, “estranhamento” e “consentimento” podem ser compreendidos como momentos estruturais na unidade dinâmica da atitude fenomenológica. Essa dinâmica de “des-dobrimento” do ser, inerente à existência, pode realizar-se numa infinidade de modos e graus de intensidade, ou apropriação, na prática clínica. Caracteriza-se como espaço de explicitação da experiência existencial, de modo que a sessão de supervisão pode ser caracterizada como espaço de explicitação da própria experiência de escuta e/ou intervenção clínicas. (NOVAES, 2008, p. 11).

Pela perspectiva fenomenológica existencial, experiência diz do modo de abertura do *Dasein*, referindo-se a ser afetado (*Befindlichkeit*) e “transformado” pelo que lhe vem ao encontro desalojador e dramático⁴ no mundo com outros. Diz da atitude cartográfica do ser clínico.

Para Barreto (2008), na ação clínica, o encontro dá-se pelo falar e escutar a quem busca por sentido de sofrimento vivido em vários contextos: consultório psicoterápico, instituições de saúde e/ou de educação ou de um hospital; supervisões. Por esse encontro, a dimensão fenomenológica da experiência já inicia seu trânsito, mesmo em um sentido ainda não des-velado. A escuta atenta e o disponibilizar-se do psicólogo se apresentam como “ente-à-mão”, dirigindo-se à singularidade daquele que o procura, como modo de cuidar do que demanda ser cuidado: sua própria existência. Nessa perspectiva, a ação clínica se apresenta como modo ôntico possível próprio de cuidar, ou seja, de “ação pré-ocupada” com o acontecer do cliente, atenta ao modo como o cliente vive o seu cuidar de ser.

Procede dizer que cuidar não é especificidade da prática psicológica. Para Barreto (2008), “enquanto manifestação ôntica refere à configuração concreta do modo constitutivo da existência humana que se apresenta como ‘estrutura de cuidar’. Assim, o ser clínico como cuidado remete aos modos possíveis de cuidar num determinado tempo e numa determinada situação.” (p. 5). Tal ação abre-se para

4 Drama: condição ou situação ou série de eventos envolvendo conflito intenso de forças. Do grego, *dran*, agir, fazer, *drainein*, pronto a fazer.

a escuta de um falar, pro-curando abertura ao que permanece “cego” na sua singularidade. Afinal, o que permanece em familiaridade constante pode perder sua peculiaridade, por ser necessária uma certa distância para poder ser assim visto e compreendido. Como diz Heidegger (1989, p. 143), “proximidade não é pouca distância”. Assim, cuidar diz de atitude cartográfica em direção à ação clínica.

O modo básico de ser é compreendido como cuidado (*Sorge*), e tal cuidado como modo básico de ser do *Dasein* é apenas como preocupação básica (*Besorgen*), se *Dasein* é essencialmente ser-no-mundo, como uso, e, no mesmo sentido, o modo básico de ser do *Dasein* é solicitude (*Fürsorge*), enquanto como *Dasein* é ser-com outros. No que diz respeito à ocupação, (*Besorgen*) refere-se a equipamento, que pode mostrar-se inautenticamente como dominando ou aliviando o cuidado do outro por substituição de seu lugar: “pegando-o no colo”. Contudo, sendo autêntico, pode mostrar-se como “se colocando à frente do outro”, a fim de que como *Dasein* o outro possa retornar a si próprio. Solicitude autêntica permite ao *Dasein* abrir possibilidades a outros *Daseine*, ao invés de impor suas próprias possibilidades a outros, reduzindo-os à dependência (INWOOD, 1999, p. 36). É nessa direção que a ação clínica dirige-se a re-colher, e não a-colher⁵, ao sentido de existir como destinação, por entre as tramas de significações no modo cotidiano de viver no mundo.

Assim, é esse sentido que chama pelas formas de cuidado, apontando que o homem tem como tarefa na existência o cuidar de ser, sendo afetado pelo mundo e pelos outros, por seu modo originário de lançado na facticidade do cotidiano. Contudo, sendo abertura a possibilidades, implica-se poder-ser por entre elas para encaminhar sua existência, destinando-se com responsabilidade e liberdade. Diz de atitude cartográfica implicada na ação clínica.

O homem existe lançado no mundo, na facticidade do cotidiano, enredado nas circunstâncias estruturais já interpeladas pelo público. Tem como tarefa, cuidar da própria existência que se apresenta como pura possibilidade e abertura ao ser. Assim, a possibilidade implica ser livre para o mais peculiar poder-ser: entre a responsabilidade de ser, o homem deve, permanentemente, abrir-se para suas possibilidades, dar-lhes sentido e escolhê-las de modo a encaminhar sua existência. É por essa compreensão que a ação clínica constitui-se numa disponibilidade para acompanhar o outro (cliente) em seu cuidar das suas possibilidades mais próprias, dispondo delas livremente e com responsabilidade (BARRETO, 2008).

5 Penso no gesto que acompanha essas palavras, e a-colher me e-voca “tutela”, *Besorgen*.

Assim refletindo, é possível mostrar como a ação clínica busca pela fala tornar o outro um narrador de si mesmo pela escuta atenta e de um dizer “afetadamente” encarnado do psicólogo ao outro, agora ouvinte. Transitando pela escuta e fala, a *ação cartográfica clínica* possibilita ao outro transitar por sua história, e encaminhar-se responsabilmente para o seu próprio cuidar de ser.

Por toda essa compreensão, contemplando a atitude clínica revelada pelo Plantão Psicológico, caberia uma possível abertura à outra compreensão. Em que medida o Plantão, por sua característica de não continuidade e retorno ao plantão com qualquer plantonista, apresenta ruptura do cotidiano, instituindo uma temporalidade kairológica (EVANGELISTA, 2014) para re-colher a possibilidade de transitar pela história e encaminhar-se responsabilmente para o seu próprio cuidar de ser?

De qualquer forma, nesse percurso, a linguagem surge como fundante para a experiência. Para Heidegger (1989) e Gadamer (1997), o ato de nomear pode instalar o ente na clareira do ser e abrir para ele o que aparece como imprecisão e inquietação, já que, originalmente, dizer significa “mostrar”.

Para Nunes (2000, p. 109), escuta-se antes de ouvir, silencia-se indo contra a corrente da fala. Escutar é uma forma de perceber compreendendo. Quem é surdo, pode escutar sem ouvir. E quem ouve verdadeiramente, não escuta sons esparsos, sem conexão; percebe o ruído pesado da chuva, o prolongado ciclo do vento, etc. Perceber dessa maneira é compreender, como se compreende o outro escutando-o e como escuta ou ausculta com as mãos, apalpando, aquele que nada vê. Mais do que a minha fala, a escuta de quem me ouve assinala a ocorrência da compreensão. Pode também assinalá-lo o meu silêncio, quando interrompo ou deixo em suspenso o meu discurso para aquele que me ouve.

Desse modo, a ação clínica transita por outra compreensão de Psicologia por enfatizar a dimensão ética dos discursos e da prática psicológica. Assim compreendida, apresenta-se implicada à linguagem como possibilidade de levar algo à luz, trazendo algo para des-ocultação. É por essa vereda que se encaminha o (des)fecho a seguir.

6. Plantão Psicológico e ação clínica ... acontecência para cuidar de ser?

Para Barreto (2008), a hermenêutica como escuta da linguagem na sua essência poética diz de sua força de abertura e fundação, interpretando a palavra sem a esgotar por respeitá-la na sua natureza de permanente reserva. Na situação clínica, o cliente se compreende, dá-se a compreender nessa relação, para si e para o terapeuta, abrindo-se na justa medida para a experiência que deseja expressar.

A ação clínica pode pôr em andamento o que já é próprio do humano, ajudando-o a “pro-curar” aquilo de que foge: a morada no sentido e o habitar descobrindo ele mesmo e o mundo, relançando-o na sua existência, a fim de que pense a própria vida (BARRETO, 2008, p. 4).

Nessa perspectiva, a ação clínica pode mostrar-se possibilidade para libertar a fala e a ação pelo nomear: des-ocultar a demanda que solicita um habitar sereno pelo dizer-escutar-ouvir-dizer, para sair e encaminhar o poder-ser próprio: liberdade de ser realizadora de cuidar de ser para cuidar de ser. E aqui apresenta-se a propriedade da ação clínica pelo plantonista, pois ele escuta não o que é falado, mas sim aquilo que pro-cura para ser escutado com atenção. Para Duarte (2000),

a escuta não é testemunha apenas da abertura originária que me garante a possibilidade de reconhecer o outro em sua alteridade; de modo ainda mais importante, a escuta testemunha a abertura do Dasein para o outro que cada um já traz junto a si e que se manifesta pela voz silenciosa que apenas requer que eu me torne amigo do outro, que eu reconheça o outro que sou enquanto mortal, acolhendo em mim o outro-que-o-humano na antecipação da morte. (...) Apenas uma tal escuta primeira e fundamental a si mesmo, à alteridade que já se é, permite escutar o amigo como outro e, portanto, calar-se diante dele, abstendo-se de ditar-lhe conselhos e indicações quanto ao que verdadeiramente importa em seu existir, tanto porque ninguém está de posse de uma medida universal que pudesse esclarecer o que é objetivamente melhor para o outro, quanto porque “substituí-lo” em seus próprios cuidados e ocupações implicaria dominá-lo e mantê-lo sob o jugo da dependência, ainda que suave. Trata-se do modo da preocupação que concerne ao encontro da “existência do outro” em seu poder-ser mais próprio, e que o ajuda a tornar-se “livre” e “transparente” para o que ele propriamente é (Heidegger vol. 1, § 26, p. 177; 1986, p. 125). (...) Tais considerações buscaram evidenciar que se Heidegger não elaborou uma ética, nem por isto seu pensamento tornou-se surdo para a alteridade. Pelo contrário, o pensamento heideggeriano nos mostra que no resguardo da precariedade o cuidado de si

é também cuidado do outro. A consideração do “ser-para-a-morte” como o “modo de ser mais próprio” do Dasein não implica a irresponsabilidade ética para com os outros, mas tem como seu aspecto positivo a liberação da amizade como o modo próprio da relação ética, inspirando um agir cauteloso e resistente a quaisquer sistemas teóricos que definam padrões últimos quanto à moralidade do agir.

Linguagem é essencial ao homem por ser con-versação, envolvendo falante e ouvinte, com-versação que possibilita um encontro estável entre eles que pode persistir por um fluxo de tempo. Assim, nomeando coisas, o mundo se dá a ver como resposta a uma ação pela qual nos responsabilizamos.

No sentido estrito, linguagem como meio de comunicação do que já está mostrado, é *Dichtung*, isto é poesia. *Poesie* tem, assim, um sentido ainda mais estreito que *poiesis*, dizendo respeito mais exclusivamente a versos em contraste com prosa. Contudo, *poesie*, do grego *poiesis*, refere-se a fazer, produzir, que vindo de *poiein*, refere-se à ação de pro-duzir ou fazer algo criativamente. Refere-se a dar nascimento a algo quando se move para fora de seu lugar como algo para tornar-se outro, des-ocultando-se como ação que transforma e continua adiante como possibilidade.

Nessa direção de linguagem e *poiesis* como des-ocultação, encontro em Benjamin, via Arendt (1987, p. 167-168), uma possível reflexão da articulação com aquilo que é verdadeiro e que se dá ver pelo des-velamento que ocorre na ação clínica. A tradição transforma a verdade em sabedoria, e a sabedoria é a consistência da verdade transmissível.

Por esta reflexão, re-colher um testemunho de quem se narra implica atitude in-clinada da ação clínica ao habitar humano na linguagem poética: atitude clínica ética da prática. Por Heidegger (2002a, p. 129),

habitar, ser trazido à paz de um abrigo, diz: permanecer pacificado na liberdade de um pertencimento, resguardar cada coisa em sua essência. (...) O traço fundamental do habitar é esse resguardo. O resguardo perpassa o habitar em toda a sua amplitude. Mostra-se tão logo nos dispomos a pensar que ser homem consiste em habitar e, isso, no sentido de um de-morar-se dos mortais sobre essa terra. (...) O que se toma para abrigar deve ser velado. Onde, porém, habitar é bem mais um demorar-se junto às coisas.

Mas habitar também diz de construir como pro-duzir, ou seja, conduzir para diante, colocando algo diante do que já vigora, mas que por um lugar abre-se a um deixar-aparecer, no sentido grego de *tékhnē*, para que se possa deixar-habitar. “Somente em sendo capazes de habitar é que podemos construir.”

Pensando por essa reflexão, em que medida o Plantão Psicológico, como cartografia clínica pela fala poética, pode ser compreendido como verdadeira ação para des-ocultação de quem é aquele que busca por re-revelação de uma morada própria pelo re-encaminhar-se pela história como cuidar de ser? Poderia o Plantão ser compreendido como acontecimento?

Pro-curar por escuta aponta a fala/linguagem como dar a ver algo. Transitando pela escuta e fala, a ação clínica possibilita ao outro transitar por sua história e encaminhar-se responsabilmente para o seu próprio cuidar de ser. Assim pensando, como aponta Figueiredo (1993), a fala como ação diz de alguém, permitindo fazer acontecer algo. Já Barreto (2008, p. 5) apresenta o sentido de experiência na concepção de Heidegger:

consiste em ser “afetado” e “transformado” num encontro com o outro na sua alteridade, um acontecimento dramático que supõe o estar instalado num mundo como horizonte de encontros. Esse horizonte, ao mesmo tempo, abre-se para transformações e resiste e se opõe a qualquer captura pelo outro.

Nessa articulação, ela abre possibilidade de algo se apresentar como acontecimento. Mas como compreender?

Acontecimento⁶ refere-se a algo que surge (ir)rompendo inesperadamente a trama cotidiana da vida. Diz de uma experiência de des-abrigamento de ruptura e transição, destruindo e fundando mundo ao mesmo tempo: pela fenda que abre na realidade, possibilita a passibilidade ao inesperado possível – o real. Assim, instaura-se por uma temporalidade como “transitar pelo suspenso” entre uma quebra e re-emergência de sentido, fazendo história entre o passado e o futuro (FIGUEIREDO, 1993).

Nessa medida, podemos compreender acontecimento como experiência daquilo que é “incompreensível”, pro-voca emoções (medo, prazer, alegria, espanto, horror), vividas como enigma do impossível. É experiência que expõe uma ferida, restando no abismo dessa experiência ela poder ser testemunhada.

E como essa angústia se articula à fala? “Esta fala que acontece ao falante e o coloca à escuta” (FIGUEIREDO, 1993, p. 49), nomeando o enigma à justa distância para ser algo, é a fala acontecimental, pois abre ao falante e ao ouvinte o horizonte de visibilidade ao que é. Sendo não representacional, possibilita

6 Do latim *accident-*, *accidens* inoportuno evento, traduzido do grego *symbebēkós*). De *accidere* como cair por terra impingido, *ad-* (para) + *cadere* (cair). Pro-voca emoções.

fazer experiência ao apelo de uma demanda: uma solicitação de fala para que o falante se re-instale na história.

Como apontado acima, “a palavra ‘acontecimento’ significa o que se dá e ocorre enquanto aquilo que se prepara e processa desta ou daquela maneira, ou seja, enquanto se envia e destina.” (HEIDEGGER, 2002b, p. 54). E se como também dito que a “natureza, o homem, o acontecer histórico, e a linguagem constituem, para as respectivas ciências, o incontornável já vigente”, busco compreender “acontecimento” como *geschehen*, pelo modo de ser historial do humano. Buscando em Inwood (1999), encontro que o termo mais geral para um evento é *Ereignis*, de *sich ereignen*, como acontecer, ocorrer, derivando de *Auge*, olho, anteriormente *Eräugnis*, *eräugnen*, referindo-se a colocar diante dos olhos, tornar visível.

Outro termo é *Geschehnis*, como evento, incidente, acontecimento, de *geschehen* como correr, apressar-se, porém atualmente diz de acontecer. É o termo mais abstrato para “acontecimento”. Procurando pela etimologia de *geschehen*, encontramos uma aproximação a gesto ou *gest*, vindo do latim *gestus*, particípio passado de *gerere*, como gerar ou gestar. Indica a ação de um agente como algo heroico ou notável, como “fazer história”. Em que medida o Plantão Psicológico como cartografia clínica diz de um gesto?

O psicólogo, seja numa entrevista de Plantão em clínica-escola ou em cartografia por uma instituição de saúde ou de educação, mantendo-se inclinado à narrativa daquele com quem fala, está sempre investigando a experiência clinicamente, experiência essa que, vindo do mundo com outros, se apresenta enovelada no público, porém sem fio de sentido ao narrador. Em outras palavras, a ação psicológica conduz-se a ir por entre os vestígios do vivido para des-ocultar outras facetas que se mostram nas situações de homens e atores institucionais. Buscando des-enredar a experiência da trama sedutora de significados na qual se encontra, acompanha o cliente testemunhando sua narrativa pela desorientação e desamparo para, junto a ele, sugerir o encaminhar-se para fora de seu sofrimento, levando-se adiante dessa urdidura do público na qual se enroscou. E isso só pode acontecer em experiência em ação, ou seja, quando a interpretação da compreensão pudesse conduzir-se para “fora do perigo”.

Estruturando-se a partir da escuta, a ação psicológica, amparada na perspectiva fenomenológica existencial, conduz-se pela narrativa na prática e na pesquisa, já que ambas dizem de experiência e história que urgem por uma compreensão mais ampla. Na trilha do sofrimento na história, outros modos de seu enfrentamento são per-seguidos pela atenção e cuidado psicológicos,

sem jamais percorrer modelos clássicos de triagem, amparados no psicodiagnóstico tradicional ou na psicopatologia, nem de intervenção, quase sempre acompanhamento psicoterápico. Apenas emerge no encontro entre o cliente e o psicólogo/pesquisador como testemunha que autoriza e legitima uma continuação da história desse cliente numa dimensão em que possa existir em bem estar e autenticidade (MORATO, 2013).

E, nessa direção, seria possível associar o *Plantão Psicológico*, como vem aqui sendo apresentado, à ação cartográfica clínica instaurando acontecimento? Fica em aberto esse questionamento para ser interrogado... para não cair no perigo de equivocar-me com o des-encobrimento e o interpretar apressadamente. Afinal “talvez por isso nos seja tão difícil adquirir familiaridade com uma questão nascida de uma verdadeira experiência. Para que isso aconteça, é preciso poder espantar-se diante do simples e assumir esse espanto como morada” (HEIDEGGER, 2002a, pp. 228-229).

7. Plantão se revelando pelos “caminhos de floresta”

Considerando-se a metáfora de Plantão como “uma grande árvore”, os “*caminhos de floresta*” se apresentaram. Os caminhos florestais referem-se à atividade do lenhador empenhado em um labor. Contudo, tais caminhos podem até levá-lo a lugar nenhum, sem que isso seja problema, pois ele já está onde gostaria de chegar. A floresta é sua morada como que fazendo parte do seu ofício. Assim, não há lugares a se chegar nem resultados a serem alcançados, uma vez que já se fixou morada com o que se ocupa (ARENDRT, 1987, pp. 226-227). Habitando a floresta e não com ela se ocupando, o lenhador não busca um fim fora dela em direção à cidade dos homens, pois sempre haverá novas trilhas a percorrer por ela. “Na floresta há certos caminhos que frequentemente se perdem, recobertos de ervas, no não-traçado. A gente os chama de Holzwege” (HEIDEGGER, 2002b, p. 9).

Pelo Plantão como ação cartográfica clínica não se busca transmitir conhecimento e conteúdos, mas sim oportunizar condições de caminhada junto em trilhas florestais ainda não exploradas, embora cada um siga seu próprio caminho pela mesma floresta: espantar-se frente ao simples, sempre dis-posto ao espanto como morada. Esse é o trabalho do lenhador/plantonista: dis-posição para deter-se no espanto da condição humana de errância. O “homem erra. O homem não cai na errância num momento dado. (...) a errância participa

da constituição íntima do ser-aí à qual o homem historial está abandonado.” (HEIDEGGER, 1979a, pp. 340-1). “Somente apropriando-se da instância de mistério e desconhecimento da existência”, os plantonistas podem lançar-se à ação cartográfica clínica, “terreno ambíguo, de mansidão e rigor, do deixar-ser” (HEIDEGGER, 1979b, pp. 219-20) deixando-se ser.

Fundamentalmente, é pelo sentido etimológico de Aconselhamento e de Plantão Psicológico que nossos projetos de extensão e nossas pesquisas caminham. Apresentam-se sendo a possibilidade de continuação de várias histórias, inclusive da própria cultura, quando, homem/homens, inquietamente transitando pelos caminhos da vida, permitem-se deixar-se estar à sombra de uma planta grande que em sua direção inclina suas ramas, sugerindo uma ruptura em sua cotidiana errância a fim de pôr-se mais uma vez em destinação. Sentido esse que pode ter sido perdido ou esquecido ao longo dos tempos...

Se a coordenação da alma, do olhar e da mão é própria do artesão, será que aqui se apresentou como narrativa? Afinal, a relação entre o narrador/plantonista e sua matéria – a vida humana – diz de relação artesanal: sua tarefa é trabalhar a matéria-prima da experiência, a sua e a dos outros, singular e plural, ética e politicamente.

Quem sabe as metáforas, como expressões de narrativas antigas, podem se apresentar como a moral desta história abraçando um acontecimento, “como a hera abraça um muro”? *Plantão Psicológico... ação cartográfica... acontecer clínico...*

Como Guimarães Rosa, a cada volta do caminho, personagens humildes, em luta com a expressão recalcitrante, procuram definir-se, tentam encontrar o sentido da aventura humana: “Viver é obrigação sempre imediata”; “Viver seja talvez somente guardar o lugar de outrem, ainda diferente, ausente.” “A gente quer, mas não consegue furtar no peso da vida.” “Quem quer viver, faz mágica.” “Da vida sabe-se: o que a ostra percebe do mar e do rochedo.”

Ou, como ouvido pelo plantonista em suas andanças... “Quando a água do mar bate no rochedo, quem sai mais machucado? A água do mar que se quebra ou o rochedo que se desgasta, também perdendo sua forma? Nem a água do mar, nem o rochedo... É o caranguejo que está entre os dois quem se machuca mais...”

E a floresta do Plantão Psicológico, na acontecência de suas veredas, dá a ver possibilidades de ambiência necessária ao existir do “homem em tempos sombrios”. Diz de seguir adiante (*meta*) por este caminho (*hodos*) para per-seguir o ainda não trilhado insinuante da existência humana, embrenhando-se floresta

adentro. Ou, uma *tekhne* dramática para seguir a caminho de compreensão de algo “trágico”. Ou, ainda, uma “*método logia*” clínica encaminhando ação cartográfica como atenção e cuidado, ouvindo o lamento do acontecer humano trágico, seguindo por onde e como o trânsito acontece pelas passagens na errância do homem de pés inchados...

Assim não é por uma perspectiva nem filosófica nem teórica que os plantonistas se marcam. Mas, tendo eu me colhido, es-colhi re-colher atenta e cuidadosamente aqueles que, colhendo-se, es-colheram re-colher atenta e cuidadosamente outros que buscaram colher-se para es-colherem re-colher cuidar de ser para en-caminharem-se ao poder-ser precário pelas veredas da vida. A travessia do ser clínico implica assinar em branco a condição humana de estar pronto para ser aquilo que puder ser... com atenção e cuidado... por entre acontecimentos que lhe vem ao encontro... Plantonista errante... abrindo-se para re-colher... legitimando o poder-ser...

Referências bibliográficas

- ARENDE, H., *Homens em Tempos Sombrios*. São Paulo: Schwarcz Ltda., 1987.
- BARRETO, C. L. B. T., Uma possível compreensão fenomenológica existencial da clínica psicológica. In: *Anais do VIII Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições*. São Paulo: IPUSP, 2008.
- BARRETO, C. L. B. T., *Ação clínica e os pressupostos fenomenológicos existenciais*. Tese de Doutorado – Programa Psicologia Escolar e do Desenvolvimento Humano do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, 2006.
- DUARTE, A. M., Por uma ética da precariedade: sobre o traço ético de Ser e tempo. *Natureza humana* (versão impressa), v. 2, n. 1, São Paulo, jun. 2000. ISSN 1517-2430
[HTTP://PEPSIC.BVSALUD.ORG/SCIELO.PHP?PID=S1517-430200000100003&SCRIPT=SCI_ARTTEXT](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?pid=S1517-430200000100003&script=sci_arttext)
- EVANGELISTA, P. E. R. A., Temporalidade kairológica do dasein e plantão psicológico. In: *Anais do II Congresso Luso-brasileiro de Psicoterapia Existencial*, Lisboa, 2014.
- FIGUEIREDO, L. C., *Fala e acontecimento em análise*. Percurso, 1993.
- GADAMER, H.-G., *Verdade e Método*. Petrópolis, RJ: Vozes, 1997.
- HEIDEGGER, M., *Ser e Tempo*. 3a. Edição. Tradução de Marcia de Sá Cavalcante. Petrópolis: Vozes, 1989.
- HEIDEGGER, M., Sobre a essência da verdade. In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979a.
- HEIDEGGER, M., O que é isso – a filosofia? In: *Conferências e escritos filosóficos*. São Paulo: Abril Cultural, 1979b.

- HEIDEGGER, M., Construir, habitar e pensar. In: *Ensaio e Conferências*. Trad. Emmanuel Carneiro Leão; et al. Petrópolis: Vozes, 2002a.
- HEIDEGGER, M., A origem da obra de arte. In: *Caminhos de Floresta*. Tradução de Irene Borges Duarte e Filipa Pedroso. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 2002b.
- INWOOD, M. A., *Heidegger Dictionary*. Massachusetts Blackwell Publishers Inc., 1999.
- MORATO, H. T. P., Algumas considerações da fenomenologia existencial para a ação psicológica na prática e na pesquisa em instituições. In: BARRETO, C. L. T.; MORATO, H. T. P.; CALDAS, M. T. (orgs.), *Prática Psicológica na Perspectiva Fenomenológica*. Curitiba: Juruá Editora, 2013.
- MORATO, H. T. P., *Plantão psicológico em instituições e aprendizagem significativa: atenção e formação*. Relatório CNPq de bolsa produtividade, 2014.
- MORATO, H. T. P., *Simpósio de Práticas Psicológicas em Instituições – Atenção psicológica: fundamentos, pesquisa e prática*. Recife: UNICAP, 2009a, v. 1., pp. 1-15.
- MORATO, H. T. P., Prática de plantão psicológico em instituições: questionamentos e reflexões. In: BRESCHIGLIARI, J. O.; ROCHA, M. C. (org.), *Serviço de Aconselhamento Psicológico: 40 anos de história*. SP: SAP/USP, 2009b.
- MORATO, H. T. P., *Relatório de Pós-Doc*. FAPESP, 2006b.
- NOVAES, R. S., Elementos introdutórios para uma reflexão sobre a atenção nas práticas psicológicas clínicas a partir de uma atitude fenomenológica. In: *Anais do VIII Simpósio Nacional de Práticas Psicológicas em Instituições*. São Paulo: IPUSP, 2008.
- NUNES, B., Heidegger e a poesia. *Natureza humana* (versão impressa) ISSN 1517-2430, v. 2, n. 1, São Paulo, 2000.
- ORNELAS, L. G. et al.; MORATO, H. T. P., *Ensaio de reflexão de experiência na residência de plantão psicológico*. VII Simpósio de Práticas Psicológicas em Instituições. São Paulo, 2007.
- OSTRONOFF, V. H., *Plantão psicológico: Diversidade e ação clínica*. Exame de qualificação (Doutorando em Psicologia Escolar e Desenvolvimento Humano) – Instituto de Psicologia, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.

O TEMPO DO CUIDADO NA ANÁLISE EXISTENCIAL DE HEIDEGGER E SUAS RESSONÂNCIAS NA AÇÃO CLÍNICA

Carmem Barreto

UNIVERSIDADE CATÓLICA DE PERNAMBUCO

carmemlucibarreto@hotmail.com

O presente ensaio estuda a natureza filosófica do cuidado e destaca algumas de suas ressonâncias para uma compreensão da ação clínica. Ao pensar a clínica como cuidado, a ação clínica desloca-se do âmbito das teorias e técnicas psicológicas para aquela da existência, compreendida como abertura originária ao ser enquanto condição de estar lançado em uma facticidade temporal. Desse modo, o desdobramento que Heidegger faz de *Sorge* em *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação e solicitude) abre possibilidades novas para mediar à compreensão da ação clínica como “ação pré-ocupada”, atenta ao modo como o cliente vive o seu cuidar, a sua existência e encaminha sua história. Atento à narrativa do cliente, o psicólogo clínico acompanha o cliente no movimento de buscar comprometer-se com a narrativa de sua própria história de vida, tomando sob seu cuidado a sua existência, assumindo-a como possibilidade, o que inclui a possibilidade de assumir-se como um *Sein zum Tod*, como um ser para a morte. Tal ação exige uma conversão epistemológica, evitando objetivação e determinismo da experiência narrada, que funcionaria como paradigma prévio, eficaz, mas incapaz de manter-se na abertura à acontecência, portanto, cego para o fenômeno na sua singularidade. Tal compreensão é ressonância da desconstrução empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, ao enfatizar os riscos e perigos decorrentes do processo de objetivação operado pelas ciências ao não tematizarem a compreensão a priori de ser, já que não têm acesso à constituição ontológica dos entes que investigam. Assim, a ação clínica já não mais estaria vinculada a procedimentos técnicos preconizados por algumas teorias e escolas psicológicas, já que a ciência perdeu sua originalidade e exclusividade para pensar o existir humano. À guisa de conclusão pode-se argumentar que tal compreensão de cuidado nos parece uma tarefa urgente e preciosa, tanto para os psicólogos como para todos os agentes de cuidados, quanto para todos os humanos.

Cuidado; ação clínica; analítica existencial; Heidegger

This essay studies the philosophical nature of care and highlights some of its resonances to understanding clinical action. Thinking of clinical action as care, clinical action moves from its position as technique in psychological theory towards existence, meaning an opening, where origin rests in the Being as a condition of being launched as a temporal facticity. Thus, Heidegger's development of the *Sorge* in *Besorgen* (taking care of) e *Fürsorge* (caring for) opens new possibilities mediating clinical action comprehension as "pre-occupied action", focusing on how the client experiences care, existence and his own history. Attentive to the client's narrative, the clinical psychologist follows ones movement seeking an involvement to one's own life history, taking under one's care his/her existence and assuming oneself as possibility, what includes the possibility of assuming oneself as a *Sein zum Tod*, as a Being-toward-death. Such action calls for an epistemological conversion, avoiding objectivation and determinism of narrated experience, which would work as a previous paradigm, efficient but yet incapable to keep itself on the opening of the eventuating, therefore, blind to phenomena in its singularity. Such a comprehension is the resonance of deconstruction worked out by Heidegger in "Being and Time", when he emphasizes risks and endangers of objectification processes operated by sciences, since they do not access to the ontological constitution of the investigated entity. Thus, clinical action would no longer be connected to standardized technical proceedings of psychological schools, because science has lost its originality and exclusivity on thinking human existing. In conclusion, the understanding of care looks to us as an urgent and precious task, not only for psychologists, but for all care agents and all human beings.

Care; clinical action; existential analytics; Heidegger

Considerações preliminares

Atividades de cuidar fazem parte das atividades humanas e das tarefas consideradas próprias dos profissionais de saúde e educação. A prática psicológica se apresenta em diversas modalidades e assume condições e possibilidades variadas que norteiam os cuidados prestados pelos psicólogos. No entanto, não há uma unanimidade com relação às diferentes modalidades de prática nem tampouco às orientações teóricas e metodológicas que as sustentam. Também, não fica explícita a compreensão de condição humana que as sustentam, podendo ser direcionadas por premissas positivistas e naturalistas.

Daí a necessidade de revisitar as teorias e técnicas psicológicas e ter como tarefa questionar seus pressupostos ontológicos e analisar possibilidades de adotar novos pontos de partida mais originários, capazes de orientar a

aproximação da Psicologia aos fenômenos clínicos de modo mais radical, respeitoso e aderente às suas manifestações existenciais imediatas no nosso tempo e no nosso contexto de globalização da objetificação e reiteração técnicas. Essa situação demarca a necessidade de posicionamento crítico e investigativo diante das teorias psicológicas, da visão de “subjetividade” que elas apresentam e do “lugar seguro” que ocupam ou pensam ocupar. Lugar que vem sendo questionado pela própria experiência clínica ao apontar para a insuficiência do saber teórico-explicativo para compreender os modos de sofrimento e de adoecimento atuais, os quais, porque não respondem às indicações terapêuticas tradicionais nem se enquadram nos parâmetros diagnósticos pré-estabelecidos, são rotulados, excluídos e desconsiderados como modos possíveis de ser no mundo com os outros.

À tal necessidade soma-se a relevância de pôr em questão a influência, na clínica psicológica, da ideia proveniente da medicina científica moderna enquanto profissão “técnica”, na qual a “cura” resulta de um processo operativo aplicado às queixas, concebidas como objeto de intervenção, sem considerar que a existência humana acontece numa experiência tácita do tempo, “reveladora do sentido ou da privação de sentido de realidade de cada um e, portanto, do seu ser-no-mundo à beira das coisas, de que se ocupa, sendo com outrem” (Borges-Duarte, 2013, p. 167).

A concepção instrumental da técnica, que assegura modos precisos e devidos de manipular a técnica moderna, enquanto meio e instrumento, também se encontra presente no “encontro” do psicólogo com o paciente, podendo levar o psicólogo a não considerar a privação, sofrida pelo paciente, do seu modo cotidiano de cuidar da vida, a qual se manifesta, predominantemente, nas dimensões de espacialidade e temporalidade que constituem o ser-no-mundo. Nessa direção, Borges-Duarte (2013) indica que Heidegger propõe, nos Seminários de Zollikon, “impugnar a concepção naturalista, presente na psiquiatria, psicoterapia e psicologia, que não faz jus ao humano no seu ser-humano, vendo-o como qualquer outro objeto natural, para procurar numa via ontológica filosófica a fundamentação daquilo a que chama-se *Daseinsanalyse*” (pp. 169-170).

Importa ainda apontar que a civilização moderna, considerada como a era da técnica, instrumentalizou-se e pode também instrumentalizar os modos de cuidar do psicólogo que parecem estar dirigidos para escamotear

o “mistério”^[1], subjugar o inóspito, antecipar-se para controlar o imprevisto, prometer afugentar e minimizar a morte, mergulhando o homem num mundo técnico que desapropria e desaloja e não possibilita o acontecer humano no seu mistério e na sua indefinição, enquanto projeto lançado de sentido, que faz mundo a cada instante, recordando e/ou esquecendo o que passou e aguardando o vindouro.

Nessa direção, vale salientar que ao longo do século XIX, na Europa industrial, a filosofia foi renegada pelas ciências que se multiplicaram em especializações, fragmentando os saberes e alimentando as diversas tecnologias decorrentes das ciências consideradas fortes, (Belo, 1992). Em tal condição, o existir, convertido em objeto, desenraíza-se de si mesmo, “a medida em que, sob o signo da eficácia e da ‘consumação do ser’, o homem se desencarrega, se des-empenha do existir” (Critelli, 1988, p. 85). Tal modo de pensar não considera a compreensão heideggeriana de *Dasein*, apontada por Borges-Duarte, ao ressaltar que: “o ser-o-aí é o abrir-se ex-stático do tempo, projeção instantânea do sido no porvir e introjeção no aberto enquanto horizonte de encontro” (Borges-Duarte, 2013, p. 170).

Diante de tal contexto, que se apresenta como desafio para pensar a prática psicológica, urge pensar numa conversão epistemológica, evitando objetivação e determinismo da experiência narrada, que funcionaria como paradigma prévio, eficaz, mas incapaz de manter-se na abertura à acontecência, portanto, cego para o fenômeno humano na sua singularidade.

Esse outro modo de compreender a existência humana pode ser vislumbrado como ressonância da desconstrução empreendida por Heidegger em *Ser e Tempo*, ao enfatizar os riscos e perigos decorrentes do processo de objetificação operado pelas ciências ao não tematizarem a compreensão *a priori* do ser, já que não consideram à constituição ontológica dos entes que investigam. Tal consideração implica indicar que a ciência perdeu sua originalidade e exclusividade para pensar o existir humano.

A existência, enquanto fenômeno, não pode ser pensada objetivamente/teoricamente, ela deve ser singularmente vivida, o que leva a refletir que existem momentos únicos que não podem ser ditos, só vividos. Condição que desvela

1 Mistério, aqui, aponta-nos para a dimensão ontológica do ser enquanto abertura e indeterminação e não como algo misterioso e secreto. Como enuncia Heidegger (2011, p. 202), o “que não se fala não é somente o que não se deixa verbalizar, mas o não dito, o que ainda não se mostrou, o que ainda não chegou a aparecer. O que portanto, deve manter-se impronunciado resguardar-se no não dito, abrigar-se no velado como o que não se deixa mostrar, é mistério”.

a irremediável contingência da existência humana e a inevitável ambivalência de todas as opções, modos de existir e projetos existenciais traçados na história de cada ser humano. Contingência e ambivalência que desvelam o provisório da existência humana, o qual a mentalidade moderna tentou suprimir, gerando verdadeira intolerância a tudo o que não pode ser definido, classificado e ordenado.

Como então reconhecer a possibilidade de pensar o existir humano, em seu fundamento originário, a partir de pressupostos ontológicos não vinculados ao paradigma positivista e naturalista, que orientou a constituição da Psicologia como ciência segundo o modelo dominante na ciência moderna da natureza?

Na tentativa de ensaiar respostas, recorreremos à discussão provocada por Heidegger nos *Seminários de Zollikon* (2001), a qual aponta para a necessidade de questionar a hegemonia do modo de pensar da ciência moderna e buscar apreender outra maneira de pensar, já presente nos gregos antigos.

Diferentemente do pensamento grego pré-socrático, a ciência moderna considera o âmbito do objetivo já preestabelecido, fundamentado na crença de que somente a ciência pode proporcionar a verdade objetiva. Assim, a tentativa de pensar o ser, desvinculado de tais premissas, parece arbitrária e, até mesmo, “mística”, pois não se pode vislumbrar o ser pela ciência.

O *ser* exige uma identificação própria. Ele não depende da vontade do homem e não pode ser estudado pela ciência. Como homens só podemos existir na base dessa diferenciação. Para vislumbrar o *ser*, só serve a própria disposição à percepção. (...) Isso não significa um abandono da ciência, mas, ao contrário, chegar a uma relação refletida, conhecedora com a ciência e verdadeiramente meditar sobre seus limites. (Heidegger, 2001, p. 45)

Como, então, estabelecer uma relação refletida com a Psicologia Clínica enquanto ciência, meditar sobre seus limites, de modo a abrir um espaço para pensar a dimensão ontológica do existir humano e suas ressonâncias na prática psicológica?

Ensaíamos uma resposta com os questionamentos do próprio Heidegger dirigidos aos participantes dos seminários de Zollikon: “como se vê o homem nisso? O inquietante é que se possa ver o homem assim – mas é permitido? Ou não se deve também?” (2001, p. 48). Partindo de tais considerações, Heidegger indicou que, só vislumbramos os fenômenos, não os submetemos às condições específicas com o objetivo de verificar os resultados. Assim, a causalidade é considerada como “uma ideia, uma determinação ontológica, que faz parte da estrutura do ser da natureza.” (Heidegger, 2001, p. 51).

Continua o diálogo, indicando que a ciência da natureza só pode observar o homem como ente simplesmente presente na natureza: como então refletir sobre o ser do homem rompendo com um método que não foi pensado em relação a sua condição peculiar e singular?

Tais reflexões abriram a possibilidade de refletir sobre o limite da ciência psicológica para o estudo da existência humana. Dentro do projeto científico-natural, podemos ver o homem como ente natural. Para Heidegger, a questão que se coloca é: “será que podemos, a partir desta forma de representação científico-natural, que foi projetada sem consideração ao ser-homem específico, observar o homem no horizonte desta ciência, com pretensão de que com isso conseguiríamos determinar o ser-homem?” (2001, p. 52).

Estariam, então, os projetos da Psicologia, delineados no modelo de ciência da natureza hegemônico da modernidade, em condições de oferecerem fundamento para as práticas psicológicas que possam acolher e dar conta do acontecer humano? Como a hermenêutica filosófica, ao modo de Heidegger, pode contribuir para questionar a hegemonia do pensamento científico-natural?

Um caminho pode ser apontado: refletir sobre a natureza filosófica do Cuidado e dela destacar alguns subsídios para pensar a ação clínica a partir de pressupostos ontológicos, ao modo de Heidegger, não vinculados ao paradigma positivista que fundamentou o projeto da Psicologia Clínica como ciência. O estatuto hermenêutico ontológico da Analítica Existencial de Heidegger, apresentada em *Ser e Tempo*, possibilita um importante avanço na tentativa de desvencilhar a história do pensamento ocidental das suas origens metafísicas. Importa destacar que não se pretende realizar uma ampla discussão do pensamento de Heidegger, mas realçar apenas alguns pressupostos revelados na sua hermenêutica que possam servir de pontos de partida para pensar a ação clínica nas diversas modalidades de prática psicológica.

A fábula de Higino sobre o Cuidado como introdução

Considerando a complexidade da temática a ser discutida – o tempo do cuidado e suas ressonâncias na ação clínica – e os modos inadequados pelos quais vem sendo compreendida e tematizada por profissionais da Psicologia Clínica, optamos por iniciar trazendo o mito do Cuidado, encontrado nas “Fábulas de Higino”, o poeta grego que o Imperador Caio Julio César Otávio levou para Roma, no ano 47 antes de nossa era, entre os prisioneiros de guerra, depois de

ter conquistado a Cidade de Alexandria. A fábula em discussão destacou-se entre as 300 fábulas e mitos da tradição grego-latina, pela simplicidade da forma e riqueza de conteúdo que apresenta ao possibilitar uma pré-compreensão da natureza do Cuidado. Na sua dimensão simbólica, o mito revela e também encobre uma possibilidade de compreensão do existir humano, diferente da elaborada pelo conhecimento racional e filosófico. Heidegger a apresenta no § 42 de *Ser e Tempo*, no contexto da Analítica Existencial, ao considerar o Cuidado como “ser do *Dasein*”, tendo na temporalidade (*Zeitlichkeit*) a sua dimensão ontológica.

Transcrevemos, a seguir, a versão apresentada no livro, com tradução de Márcia de Sá Cavalcante. Antes, porém, convém ressaltar que, em tal tradução, Cuidado é apresentado como “cura”. Na transcrição da fábula, mantivemos a tradução original indicada no livro, mas passaremos a utilizar, no presente texto, o termo Cuidado (*Sorge*), considerando que o termo latino “cura”, usado por Higino^[2], pode ser traduzido para o português pela palavra Cuidado, além de outros termos, tais como: solicitude, preocupação, inquietação.

Certa vez, atravessando um rio, “cura” viu um pedaço de terra argilosa: cogitando, tomou um pedaço e começou a lhe dar forma. Enquanto refletia sobre o que criara, interveio Júpiter. A cura pediu-lhe que desse espírito à forma de argila, o que ele fez de bom grado. Como a cura quis então dar seu nome ao que tinha dado forma, Júpiter a proibiu e exigiu que fosse dado seu nome. Enquanto “Cura” e Júpiter disputavam sobre o nome, surgiu também terra (*tellus*) querendo dar o seu nome, uma vez que havia fornecido um pedaço de seu corpo. Os disputantes chamaram Saturno como árbitro. Saturno pronunciou a seguinte decisão, aparentemente equitativa: “Tu, Júpiter, por teres dado o espírito, deves receber na morte o espírito e tu, terra, por teres dado corpo, deves receber o corpo. Como, porém, foi a ‘cura’ quem primeiro o formou, ele deve pertencer à ‘cura’ enquanto viver. Como, no entanto, sobre o nome há disputa, ele deve se chamar ‘homo’, pois foi feito de húmus (terra)”. (Heidegger, 1989, pp. 263-264, grifos do autor).

Antes de analisarmos a fábula, importa reconhecer que a mitologia clássica grego-latina tem sobrevivido à cultura judaico-cristã por guardar certa compreensão dos fenômenos que se apresentam incontornáveis na vida humana ao longo da história, manifestando-se também nos diferentes modos de sofrimento narrados pelos clientes na clínica psicológica.

2 Em *Ser e tempo*, Heidegger indica que descobriu a fábula de Higino no ensaio de K. Burdach, *Faust und die Sorge*.

Feita tal ressalva passaremos para a breve análise da Fábula, refletindo sobre o modo como a linguagem do mito e da filosofia podem ajudar-nos a pensar sobre a natureza do Cuidado e a origem do ser humano considerando seus componentes: o corpo oriundo da deusa Terra, a alma vinda de Júpiter e a estrutura fundamental desse ser humano sobre o selo de Cuidado. Conforme a fábula, é Saturno, deus do Tempo (devorador de tudo o que nasce fazendo desaparecer), que pronuncia o julgamento e confere a guarda do ser humano criado a Cuidado, que imaginou e modelou sua figura. Assim, a condição humana não é cunhada nem pelo espírito nem pelo corpo, mas pelo que lhe deu forma, o Cuidado – significando o levar o ser a seu ser (Rocha, 2011). Numa bela linguagem simbólica, a Fábula de Higino dá lugar de destaque a Cuidado revelando outra possibilidade de compreender a existência humana, diferente daquela elaborada pelo nosso conhecimento racional e filosófico. Possibilita, à luz das estruturas existenciais do *Dasein*, compreender a dimensão ontológica do Cuidado, apresentado por Heidegger em *Ser e Tempo*, como estrutura fundamental do ser-o-aí – *Dasein* – e revela, na temporalidade (*Zeitlichkeit*), o seu sentido ontológico. Cuidado (*Sorge*) também é compreendido enquanto abertura ontológica (o aí do ser) e o exercício de ser (o desvelar e revelar do ser).

Ao considerar o ser do *Dasein* como Cuidado, Heidegger ressalta que a totalidade existencial da estrutura ontológica deste ser deve ser apreendida do seguinte modo: “o ser da presença diz preceder a si mesmo por já ser em (um mundo) como ser junto a (os entes que vêm ao encontro nesse mundo).” (Heidegger, 1989, p. 257). Tal compreensão ontológica de Cuidado remete à dimensão do ser – fundamento originário que encaminha a pergunta pelo sentido do ser enquanto ser – não dizendo respeito às características particulares dos entes em geral.

Nesse contexto, ser à maneira humana é “cuidar” nas suas diferentes formas: cuidado é escutar o clamor da voz da consciência para voltar a si na decisão da autenticidade; como também é des-cuidar-se e retomar modos de ser já definidos e convocados pelos rituais que ocupam o viver os dias e que correspondem ao que nos é familiar e repetimos sem dar por isso. Nesse caminhar no mundo das ocupações, importa chamar atenção para os outros *Dasein* com os quais con-vivemos. Ocupar-se de outrem deve apresentar-se como um assistir solícito na construção de sentido, abrindo possibilidades para poder-ser. Apesar de Heidegger não se deter na análise do ser-com (*Mitsein*) como ser próprio do ser-com-os-outros humanos, Belo (1992),

em seu magnífico texto “Heidegger, Pensador da Terra”, levanta a seguinte questão, muito pertinente para a temática aqui trabalhada: “a possibilidade de um ‘ser-aí’ já aberto ao seu ser, à sua temporalidade ontológica, poder antecipar libertadoramente outro ‘ser-aí’ ainda não aberto, poder ajudá-lo a libertar-se, em suma.” (p. 25). Não estaria aqui implícita uma possibilidade para pensar a ação clínica como cuidado antecipador e libertador? O referido autor continua refletindo que tal condição “trata-se também de um efeito libertador de *Ser e Tempo* poderá ter nos seus leitores, para que possam continuar o labor hermenêutico, o qual não se poderá dar senão através do ‘encontro’ (entre dois *Dasein*) que é a leitura” (p. 25, grifos do autor). Este efeito libertador hermenêutico também não poderá acontecer no “encontro” entre dois *Dasein*, no nosso caso psicólogo e paciente?

No presente contexto, “cuidar” é considerado como a tessitura de outra teia de relações dos seres humanos entre si, podendo apresentar-se como possibilidade hermenêutica de compreensão do ser humano. O desdobramento que Heidegger faz de *Sorge* (Cuidado) em *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação e solicitude) abre, assim, possibilidades outras para mediar a compreensão da ação clínica como “ação pré-ocupada”, atenta ao modo como o paciente vive tanto o “Cuidado de si”, como a procura de outro modo de “estar-uns-com-os-outros”, destinando-se e encaminhando sua história. Tal tematização da ação clínica apresenta-se em ressonância à compreensão do *Dasein* enquanto ser-o-aí, cuja “estrutura dinâmica” é o cuidado: ser-se-antecipadamente-já-em e ser-com os outros que vêm ao encontro no mundo.

Indo mais além, e à luz da compreensão de Heidegger sobre as estruturas existenciais do *Dasein*, continuaremos a refletir sobre possíveis ressonâncias da análise heideggeriana do Cuidado para pensar outro modo possível de compreender o *cuidado clínico*, particularmente na dimensão da ação clínica do psicólogo numa perspectiva fenomenológica existencial. Para tanto, a ação clínica desdobra-se em pré-ocupação, solicitude e desvelo, na direção de acolher, recolher e acompanhar o paciente, na sua singularidade e na singularidade do seu sofrimento, a fim de que ele possa cuidar do seu existir próprio no mundo, de como vai assumir a tarefa permanente de viver, de querer ser propriamente, cultivando a atitude de cuidar de si, apropriando-se de sua história e reinterpretando-a.

Sofrimento aqui é compreendido como refletindo a própria condição humana de existir – manter-se a caminho apesar da inospitabilidade do mundo e da experiência de desamparo diante dessa tarefa tão humana e angustiante,

mas, ao mesmo tempo, libertadora. Existir é cuidar – a existência se apresenta como pura possibilidade de abertura ao ser, podendo o homem perder-se ou apropriar-se na busca pelo existir. No perder-se “a quotidianidade foge da autenticidade para não adoecer: agarra-se às coisas familiares, também aos outros entes humanos, com os que convive e que até pode amar, para poder esquecer o que perturba” (Borges-Duarte, 2013, p. 176).

Tal compreensão justifica uma breve incursão à disposição fundamental da angústia como abertura privilegiada do *Dasein* que “revela o ser para o poder-ser mais próprio, ou seja, o *ser-livre para* a liberdade de assumir e escolher a si mesmo” (Heidegger, 1989, p. 252, grifos do autor). Assim, a angústia é também compreendida como possível abertura do *Dasein* “para a propriedade de ser aquilo que sempre já é. A pré-sença enquanto ser-no-mundo entrega-se, ao mesmo tempo, à responsabilidade desse ser.” (1989, p. 252).

Angústia e a “dor de existir”

A “dor de existir” sempre esteve presente na caminhada humana, assumindo roupagens diferentes nos diversos momentos do processo civilizatório. Tal dor desvela a irremediável contingência da existência humana e a inevitável ambivalência diante das diversas possibilidades que se abrem no horizonte do existir humano. Contingência e ambivalência que apontam para o provisório da condição humana, situação que o modo de pensar atual busca suprimir, gerando uma verdadeira intolerância a tudo que não expresse felicidade, estabilidade e sucesso e que escape da previsão e do controle.

Percebemos, no momento contemporâneo, um verdadeiro embate com relação à manifestação desta dor de existir, muitas vezes identificada como “estados depressivos”, já que vai de encontro aos ideais de produtividade e contra o imperativo da saúde e do bom humor, que caracterizam nossa sociedade utilitarista e consumista, modo de pensar dominante regido pelo domínio da configuração técnica do mundo que define nossa época. A sociedade contemporânea está orientada para a sedação dessa dor, estimulando o consumismo de bens ou de drogas, na busca da felicidade e do bem-estar prometido pela ciência e pela técnica moderna. Assim, o homem, ao buscar esse procedimento em que “tudo funciona bem”, não se percebe do sinistro dessa situação que, normalmente, considera desejável, já que teme por si mesmo frente às ameaças do mundo. Esse temor diante de algo que é ameaçador ancora-se ontologicamente

na angústia, possibilidade manifesta na dor de existir diante de poder não mais ser e do esvaziamento radical de sentido.

Na angústia, a existência é lançada para a livre abertura em que se dá o mundo como tal, podendo “provocar” o homem imerso no mundo das ocupações com os entes intramundanos. Imergir no impessoal junto ao mundo das ocupações “revela que a pré-sença *foge* de si mesma como seu próprio poder-ser propriamente” (Heidegger, 1989, p. 247, grifos do autor). Essa fuga, esse fechamento são compreendidos como “privação” de uma abertura que se revela como fuga de si mesmo da pré-sença. Nessa privação manifesta-se uma alteração/modificação das dimensões de temporalidade e espacialidade que constituem o ser-aí-no-mundo. No entanto, a angústia abre, de maneira originária e direta, o mundo como mundo que pode apresentar-se como incapaz de oferecer qualquer coisa, até mesmo a co-presença dos outros. Assim, “Ela remete a pré-sença para aquilo pelo qual a angústia se angustia, para o seu ser próprio poder-ser-no-mundo” (Heidegger, 1989, p. 251), singularizando a pré-sença para projetar-se, essencialmente, para possibilidades como ser-no-mundo para si mesma.

Por não suportarmos a angústia diante do nada (nada no sentido do que já aparece como simplesmente dado), podemos mergulhar na inautenticidade, na submissão do ser a ter, na adesão a modos já definidos de encaminhamento da vida na busca do sucesso a qualquer custo. Por outro lado, se conseguimos suportar a vertigem da angústia, poderemos nos encaminhar para nosso ser mais próprio como poder-ser imerso nas possibilidades que se vão apresentando, acolhendo o movimento fenomênico dos entes que se realiza no jogo de luz e sombra aonde se vão articulando nas possibilidades abertas à existência. Em tal jogo, de modo próprio ou impróprio, o movimento fenomênico desvela mundo a cada instante, aguardando (presente) o que vem (futuro) e guardando (passado) o que passou na busca de fazer-se presente a cada momento. Desse modo, podemos compreender *Dasein*/ser-o-aí como o abrir-se ex-stático do tempo, constituindo-se como projeção do já sido lançado no porvir, na abertura enquanto possibilidade e horizonte de encontro.

Como disposição afetiva, a angústia constitui-se abertura, revelando “como se está”. Por sua indeterminação característica, a pré-sença, na angústia, encontra-se “estranha”, exprimindo-se como “nada” e “em lugar nenhum”, afastada da certeza tranquila de sentir-se em casa, rompendo a familiaridade cotidiana, apresentando-se como esvaziamento radical de sentido. Esse não sentir-se em casa deve ser existencial e ontologicamente compreendido como fenômeno originário, já que, em sua facticidade, não pode ser compreendido como

causalidade numa dimensão ôntica, ele é um problema ontológico – “o disparo psicológico da angústia só é possível porque a pré-sença, no fundo do seu ser, se angustia” (Heidegger, 1989, p. 254).

Diante de tal situação, podemos, escutando os apelos que nos são encaminhados pelos pacientes, ao indicarem que a dor de existir dói demais, refletir que a dor de existir, muitas vezes, não pode ser dita em palavras, mas que, no silêncio, remete o homem à procura de si mesmo. Nesse contexto, podemos perguntar qual o sentido desse apelo? Apelo que não é encontrado formulado em conteúdo e definições sobre estados emocionais, mas que pode ser escutado por uma voz que não diz “nada”, que não ordena, mas apela, clama silenciosamente, ao homem mergulhado na impropriedade do cotidiano, voltado para a superficialidade e para a publicidade impessoal, que retorne para si a fim de, então, voltar ao mundo e interpretá-lo à luz do seu ser próprio.

Esse é um processo doloroso, solitário, no qual o homem, ao apropriar-se de seu modo singular de estar no mundo, pode assumir a contingência e a finitude de sua existência. Nesse mar revolto e em plena tempestade, pode lançar um grito desesperado em direção ao outro, que, muitas vezes, é procurado em serviços de psicologia, na busca de encontrar uma escuta que sustente o vazio e incline-se ao seu sofrimento no modo de Cuidado como anteposição libertadora. Nessa situação, o psicólogo busca disponibilizar-se de modo que o outro/paciente possa assumir ser ele mesmo, destinar-se na sua existência, não se deixando dominar, nesse caminhar com o paciente, pelas imposições das técnicas psicológicas.

Partindo de tais considerações, podemos refletir que o existir humano é um estar lançado no mundo, um poder-ser, no qual o seu modo de ser é o da possibilidade e não o da realização. O existir humano não pode ser reduzido a uma presença simplesmente dada, pois esse existir supõe um ser também ausente, já que é um ser-para-a-morte, que acontece independente de todas as determinações biológicas e sociais e de todas as razões, revelando a angústia diante da possibilidade, que já é sempre minha, de deparar-me com a impossibilidade de qualquer possibilidade – a morte. Ser possibilidade significa que o homem não é. Seu modo de ser consiste em estar lançado, descentrado, como pura possibilidade, como abertura para o ser no horizonte da temporalidade. Estar lançado numa disposição afetiva aponta para a facticidade do ser-entregue. O homem está aí, lançado factivamente e afetivamente. Nessa condição de estar lançado, o homem tem como tarefa existir. Mas, existir como estar lançado no mundo da vida é doloroso, desorientador. Estar lançado é a expressão clara de finitude,

não pode ter explicação. O homem é finito neste estar-aí, apesar de ser ele que abre e funda o mundo.

À guisa de uma primeira reflexão, poderíamos considerar que a “dor de existir” aponta para a condição humana de poder-ser, desvelando a impotência e a incidência, a falta de apoio seguro em definições e orientações já estabelecidas. Se conseguirmos suportar a estranheza e vertigem da angústia diante desse “nada”, podemos assumi-la como parteira no movimento a caminho do nosso ser mais próprio como mero poder-ser. Nessa direção, podemos dizer que, na época de *Ser e Tempo*, a possibilidade de “viver propriamente” seria apropriar-se da angústia, podendo ser nomeada como “dor de existir”, como disposição própria da existência, podendo levar o homem a assumir-se enquanto projeto responsável por ter-que-ser, já que só tem o seu “destino” quem assume a sua tradição e a reinterpreta.

Ação Clínica e Cuidado

Em tal contexto, retomamos a dimensão do Cuidado e a importância dos pressupostos ontológicos existenciais, ao modo de Heidegger, para pensar a ação clínica: eles evidenciam a fuga do ser e a possibilidade de resgatá-lo; constituem um esforço compreensivo para retirar do encobrimento aquilo que já está aí, cotidianizado e encoberto pela familiaridade; enfim convoca-nos para um esforço de pensar que, ao desvelar a existência, deixa-a em liberdade para apropriar-se. Não seria esta a tragédia humana: poder perder-se e apropriar-se? Resolver-se é seu destino: manter-se na existência para poder-ser propriamente.

Ao compreender Cuidado como *Fürsorge*, Heidegger aponta para outro sentido do termo latino *cura*: cuidar com os outros ex-sistentes (à maneira do *Dasein*) de modo solícito. Tal compreensão aponta para a possibilidade de pensar a ação clínica, configurada como pré-ocupação antecipatória do apropriar-se, pelo cliente, da ambivalência e contingência da sua existência, encaminhando-se para cuidar de si. Ocupar-se de outrem como *Fürsorge* consiste em assistir-lhe de modo solícito, escutando-o e retirando-se, elaborando em conjunto com ele suas experiências em um discurso exortativo, estimulando-o a levar adiante seus questionamentos e sofrimentos na busca de encaminhar, de modo singular, a sua vida. O tempo do Cuidado é o da pro-cura, ex-sistir é estar, em cada momento, à pro-cura do que virá a ser com a força do

vivido, diferente, portanto, do tempo cronológico, inerente as ciências naturais e positivas, que consideram o tempo como “algo” natural e físico que pode ser medido e passível de previsão.

Pensar a ação clínica fecundada por pressupostos ontológicos, ao modo de Heidegger, pode apontar para a libertação da ação clínica do psicólogo, restrita à hegemonia da técnica e dos limites traçados pela dicotomia operada pelo pensamento ocidental/cartesiano e mantida pela Psicologia. Assim, a ação clínica remete a um “aguardar” paciente e solícito, acompanhando o cliente na tarefa de apropriar-se e cuidar das experiências que se vão desvelando no seu existir. Atento à narrativa do paciente, o psicólogo clínico acompanha-o no movimento de buscar comprometer-se com a narrativa de sua própria história de vida, tomando sob seu cuidado a sua existência, assumindo-a como possibilidade, o que inclui a possibilidade de assumir-se como um *Sein zum Tod*, como um ser para a morte.

Tais pressupostos se apresentam como possibilidade de retirar do encobrimento aquilo que já está aí, cotidianizado e encoberto pela familiaridade; enfim, convocam-nos para um modo de pensar (meditar) que, ao desvelar a existência, deixa a ver a tragédia humana: poder perder-se e/ou poder apropriar-se da existência. Resolver-se é seu destino (destinar-se): manter-se na existência para poder ser propriamente cuidando de existir.

Desse modo, a hermenêutica assumida na analítica existencial como situação ontológica constitutiva da existência humana pode oferecer novas possibilidades de tematização dos fenômenos psicológicos e da ação clínica. A adoção desses pressupostos impede e exige o abandono de toda tentação de transpor para o âmbito da ação clínica os elementos essenciais do método científico-natural: objetividade, quantificação e mensuração.

Assim, podemos pensar a ação clínica como uma possibilidade de intervenção do psicólogo implicado no movimento de experiência do paciente, acompanhando-o na tarefa de ampliar aquilo que já sabe pré-reflexivamente, possibilitando que, na sua situação concreta e totalmente singular, se compreenda e assuma como ele está sendo e no que pode ser. É mediante a própria narração de sua história e das suas maneiras de sentir-se e de responder a elas, que o paciente poderá apropriar-se do cuidar de sua existência, compreendendo-se como alguém que deve decidir ser e como ser no conjunto de circunstâncias que compõem o mundo em que vive.

Acompanhar o paciente nesta caminhada implica assumir um modo de Cuidado pré-ocupado com o modo como se apropria/cuida da posse de sua

dor e das suas possibilidades, transformando o acontecer clínico em uma ação constituída por “aceitar simplesmente aquilo que se mostra no fenômeno do tornar presente e nada mais”. (Heidegger, 2001, p. 101).

À guisa de conclusão pode-se argumentar que tal compreensão de Cuidado nos parece uma tarefa urgente e preciosa, tanto para os psicólogos como para todos os agentes de cuidados, quanto para todos os humanos. Talvez esta seja a única maneira de dar à vida que levamos e ao mundo em que vivemos sentido e valor, tão necessários diante dos últimos acontecimentos brasileiros e mundiais.

Referências

- CRITELLI, D.M. (1996). *Analítica do sentido*. São Paulo: EDUC; Brasiliense.
- BELO, F. (1992). *Heidegger, pensador da Terra*. Coimbra: Associação de Professores de Filosofia.
- BORGES-DUARTE, I. (2013). O tempo do cuidado e o tempo do mundo na análise existencial de Heidegger. In *Fenomenologia Hoje IV*, Rio de Janeiro: VIA VERITA.
- HEIDEGGER, M. (1927/1989). *Ser e tempo*. (2ª Ed., M. S. C. Schuback, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1959/2011). *A caminho da linguagem*. (5ª Ed., M. S. C. Schuback, trad.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- HEIDEGGER, M. (1987/2009/2001). *Seminários de Zollikon*. (3ª Ed., G. Arnhold & M. de F. de A. Prado, trads.). Petrópolis, RJ: Vozes.
- ROCHA, Z. J. (2011). A ontologia heideggeriana do cuidado e suas ressonâncias na clínica psicanalítica. In *Síntese*, V. 3.

ANGÚSTIA, CUIDADO E REARTICULAÇÃO DE SENTIDO NA PSICOTERAPIA FENOMENOLÓGICO-HERMENÊUTICA

André Toso*

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

andre_toso@yahoo.com.br

A questão central discutida no artigo que segue é pensar o lugar da angústia na psicoterapia contemporânea a partir da analítica do ser-aí^[1] realizada por Martin Heidegger em *Ser e Tempo* (1927), articulando as descrições empreendidas por Heidegger no parágrafo 40 com as reflexões sobre a angústia que perpassam a obra de Søren Kierkegaard. Para tal compreensão é necessária uma explicitação de como o problema é tratado hoje na psicoterapia e de que maneira a perspectiva heideggeriana do cuidado (*Sorge*) relaciona-se com o fenômeno da angústia na prática clínica.

Angústia, cuidado, fenomenologia hermenêutica, psicoterapia

The central question in the following article is to think about the anguish in the context of the contemporary psychotherapy from the analytic of the *Dasein* held by Martin Heidegger in *Being and Time* (1927). The propose is link the thinking of Heidegger in paragraph 40 with the reflections about anguish in the work of Søren Kierkegaard. For that is necessary make clear how the perspective of Heidegger work, especially how the notion of “Care” (*Sorge*) can approach and relate to the phenomenon of anguish in clinical practice.

Anguish, care, hermeneutic phenomenology, psychotherapy

* Jornalista, psicanalista, doutorando em filosofia na Universidade de Évora (Bolseiro Capes) e investigador registrado na Lab.com. IFP.

1 Optamos pela tradução de *Dasein* por ser-aí como se encontra na última versão brasileira de *Ser e Tempo* publicada em 2012 pela Editora Vozes e traduzida por Fausto Castilho.

1. Angústia: fonte de sentido

Na contemporaneidade, diferentes abordagens psicoterapêuticas estão dominadas por um determinismo que enquadra a angústia e uma série de outras tonalidades afetivas de cunho mais negativo com ela aparentadas como patologias a serem evitadas. Tenta-se, por meio de uma perspectiva explicativa, deduzir do psiquismo um funcionamento objetivo que possui causas e efeitos que podem ser conhecidos e controlados. A angústia, neste contexto, é interpretada como sintoma a ser combatido, seja quimicamente, seja pela determinação de uma causa traumática que tenha ocasionado um efeito indesejado.

Tal cenário se efetiva com uma progressão das teorias explicativas no campo da psicoterapia, particularmente pela influência da neurociência e das hipóteses de um paralelismo entre questões fisiológicas e psíquicas, que cada vez mais se configuram como verdades funcionalizáveis no campo das ciências naturais. No que se refere à angústia, a psiquiatria moderna a relaciona com a síndrome do pânico e a descreve, por exemplo, no *Diagnostic and Statistical Manual of Mental Disorders* (DSM), como envolvendo sintomas observáveis por “crises espontâneas e inesperadas” que partem de princípios lógico-causais. O objetivo de conhecer as propriedades da angústia pelo método das ciências naturais, porém, desarticula o fenômeno do seu campo de mostraçãõ e o afasta de uma hermenêutica necessária para uma compreensão mais próxima da experiência observada na clínica tanto quanto para uma real avaliação dos impactos e desdobramentos da angústia para a existência. Como nos diz Heidegger nos *Seminários de Zollikon* (1959-1969), existem realidades impossíveis de serem medidas com exatidão pelo fato de o homem não ser um objeto casualmente explicável. É preciso meditar antes de tudo, portanto, sobre os limites da ciência:

Na ciência contemporânea encontramos o querer dispor da natureza, o tornar útil, o poder calcular antecipadamente, o predeterminar como o processo da natureza deve se desenrolar para que eu possa agir com segurança perante ele. A certeza e a segurança são importantes. Exige-se uma certeza no querer controlar. O que se pode calcular de antemão, antecipadamente, o que pode ser medido é real e apenas isso. Até onde isso nos leva perante uma pessoa doente? Fracassamos!^[2]

2 HEIDEGGER, Martin (p. 49). *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas* (1959-1969). Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. RJ: Vozes, 2009.

Fica, assim, dubitável refletir sobre a angústia pela via das teorias explicativas das ciências naturais modernas pelo fato de as mesmas já apresentarem hipóteses prévias sobre o objeto, com uma posição determinista consolidada que se afasta do fenômeno em si. Não se pergunta mais como se dá a angústia, qual o seu campo de sentido próprio, o que emerge intencionalmente a partir dela, mas, ao contrário, ela já é desde o início apresentada a partir de premissas que se comprovam funcionalmente e que explicam os fenômenos psíquicos, tornando possível controlá-los – ainda que esse controle, exatamente como as premissas, se veja restrito ao campo mesmo ao qual os fenômenos humanos são aqui reduzidos.

Uma das tarefas, portanto, é justamente refletir sobre este impasse e colocar como questão inicial: é possível descrever a angústia no contexto da psicoterapia fenomenológico-hermenêutica tal como ela se mostra, sem partir de premissas objetivantes? Que papel desempenha nesse contexto o projeto de uma fenomenologia hermenêutica levada a termo por Martin Heidegger? Qual o papel da angústia na compreensão do ser do homem? Compreender quem é o homem é compreender até que ponto o homem é esse ente que pode se angustiar? É possível olhar para a angústia como um acontecimento, um fenômeno que caracteriza o homem e revela o seu modo de ser? Qual é o lugar da angústia em uma psicoterapia não explicativa e que busca dar conta dos desafios impostos pela contemporaneidade? Qual a relação entre o que se abre a partir da angústia e outras patologias existenciais como a neurose e a esquizofrenia? A hipótese levantada é a de que a analítica do ser-aí elaborada por Heidegger, em diálogo com as reflexões sobre a angústia desenvolvidas por Kierkegaard, nos permite desenvolver uma reflexão metodológica que leve a uma compreensão satisfatória das questões levantadas.

2. A angústia a partir da analítica do ser-aí

O ponto de partida de nossa discussão aponta para a superação da dicotomia entre materialismo e idealismo provocada pela fenomenologia de Husserl e seus conceitos fundamentais de intencionalidade da consciência e suspensão dos juízos (*epoché*). Influenciado por tal pensamento, Heidegger radicaliza a ideia husserliana e abandona o conceito de consciência, o que resulta na descrição do ser-aí humano como abertura originária para o mundo. Esse fora, representado pelo mundo, é um horizonte existencial com determinações

historicamente sedimentadas, que constituem o sentido e a possibilidade do projeto que o ser-aí é. O pensador alemão se afasta de qualquer instância subjetiva que queira explicar o homem e que não possua evidências fenomenológicas: é sempre o horizonte existencial hermenêutico que determina o ser-aí. Portanto, ele é um ente negativo e ontologicamente indeterminado. Tal compreensão propõe a existência como acontecimento espacial e resulta na noção central de ser-no-mundo, que sempre já se encontra junto com os entes e sempre já é lançado em seu horizonte histórico. Pelo fato de o ser-aí ser um ente indeterminado e sem conteúdo quididativo, é o próprio horizonte que se apresenta como indeterminado e sedimentado pela tradição. Tanto o ser-aí quanto o mundo que se abre a ele estão sempre sob o risco de experimentar a corrosão de uma indeterminação originária.

Em seu pensamento tardio, por sua vez, Heidegger propõe a ideia de abertura do ente na totalidade, o que introduz a possibilidade de pensarmos o acontecimento apropriativo e a história de ser. Ao pensar as aberturas totais do ser é possível refletir sobre uma “essenciação” de ser, sustentada em cada época por uma medida sob a qual todo o acesso ao ente e todo o conhecimento se estruturariam. Essa fase do pensamento de Heidegger é decisiva para a compreensão dos fundamentos que estruturam nossa época e dos quais a noção de angústia em sua relação com a clínica contemporânea advém.

Se levarmos em conta o que foi até então exposto, podemos iniciar uma aproximação ao campo fenomenológico da angústia na psicoterapia ao refletirmos sobre o pensamento de Heidegger na preleção *Que é Metafísica?* (1929). Ao destacar a importância de se meditar sobre o nada, tarefa a qual a ciência abandonou, o pensador conclui que o nada é a plena negação da totalidade do ente. A essência do nada conduz o ser-aí diante do ente enquanto tal, aproximando-o de sua indeterminação ontológica. É exatamente esse estar suspenso dentro do nada que faz com que o ser-aí já sempre e na maioria das vezes se encontre além do ente em sua totalidade:

Ser-aí quer dizer: estar suspenso dentro do nada... se o ser-aí não estivesse suspenso previamente dentro do nada, ele jamais poderia entrar em relação com o ente e, portanto, também não consigo mesmo. Sem a originária revelação do nada não há ser-si-mesmo, nem liberdade.^[3]

3 HEIDEGGER, Martin (p. 35). *Que é Metafísica?* Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

Esse suspender-se é revelado na angústia, que põe em fuga o ente em sua totalidade e tem como essencialidade a impossibilidade de uma determinação. Ao manifestar o nada, a angústia desvela a estranheza constitutiva do ser-aí. Ao mesmo tempo, o ser-aí é marcado pela condição da facticidade, por ser, em cada caso, em um determinado mundo, rodeado por entes intramundanos. É sua abertura compreensiva e sua disposição afetiva que o caracteriza imediatamente como ente absorvido e decaído no mundo de que se ocupa no modo cotidiano. Tal modo coloca o ser-aí na determinação existencial da decadência (*Verfallen*), em um inevitável distanciar-se de si mesmo e se perder na impropriedade do impessoal. No conforto tentador, tranquilizante e alienante do decair, perdido na publicidade (*Öffentlichkeit*) do “a-gente”, o ser-aí é arrastado para um estranhamento que encobre o seu poder-ser mais próprio. Por meio da impessoalidade, foge de sua indeterminação originária e, conseqüentemente, do fenômeno que a desvela: a angústia.

Ao mesmo tempo, portanto, o mundo se apresenta com caráter terapêutico ao atenuar a indeterminação ontológica originária e suprimir a absoluta estranheza do ser-aí, tornando possível uma familiaridade indispensável para os comportamentos em geral. Para colocar a angústia em questão, com isso, é preciso pensá-la como uma tonalidade afetiva que se estabelece a partir de outras tonalidades afetivas cotidianas decisivas para a possibilidade plena de realização do existir. A mais importante delas em nossa investigação é o temor, uma vez que é com o temor que tanto Heidegger quanto Kierkegaard^[4] comparam a angústia. Ao mesmo tempo, há ainda tonalidades afetivas tão fundamentais quanto a angústia, que apontam para variações do modo de o ser-aí humano entrar em contato com a sua indeterminação estrutural. Dentre essas tonalidades, o tédio profundo, tal como ele se encontra descrito em *Os conceitos fundamentais da metafísica (mundo – finitude – solidão)*, é decisivo. Ele também manifesta o ente em sua totalidade e aproxima o ser-aí do nada que se revela pela angústia. O tédio se coloca como a via de acesso ao ser que se esconde, aponta para o que é mais original no ser do ente e se revela ainda mais perceptível em uma época marcada pelo determinismo técnico-científico como a nossa.

4 Na obra *Temor e Tremor* (1843), Kierkegaard aproxima o temor a Deus presente na fé a um salto no infinito da angústia que se desenrola em vários problemas relacionados à ética em relação à disposição de Abraão em sacrificar o próprio filho no monte Moriá.

3. A angústia em Kierkegaard

É neste momento particular que o conceito de angústia no pensamento de Kierkegaard pode contribuir com nossa investigação. Já no século XIX, o filósofo dinamarquês crítica a psicologia a partir de referenciais da ciência e da noção de consciência e se afasta da hegemonia da dialética hegeliana, tão vigente em sua época. Ao se distanciar das filosofias da subjetividade e criticar a explicação metafísica, insiste pelo retorno à existência ela mesma. Em seu clássico *O Conceito de Angústia* (1844), utiliza-se do exemplo do pecado original para uma reflexão sobre as questões psicológicas da angústia. O mal-estar gerado por ela remete o homem à contingência de sua existência, confronta-o com o nada que o constitui e aponta para a liberdade de suas possibilidades possíveis. A angústia caracteriza-se, assim, como o objeto próprio ao qual a psicologia deveria se ater por apontar para a liberdade de escolha de um determinado modo de existir em detrimento de outro:

É a psicologia, no entanto, que mais se acerca ao interpretar a última fase aproximativa, isto é, a aparição a si própria da liberdade na angústia do possível, ou se preferir, no nada do possível, ou ainda, no nada da angústia^[5]

A angústia como essência do humano e possibilidade de rearticulação do projeto existencial aproxima Heidegger e Kierkegaard, ao mesmo tempo em que nos revela diferenças profundas que precisam ser pensadas. A articulação teológica de Kierkegaard aponta antes de tudo para a possibilidade do pecar, que abre todas as outras possibilidades para o homem e revela sua angústia. Poder pecar é poder se redimir do pecado e redimir-se do pecado é encontrar uma necessidade para o poder-ser que não é da ordem do temporal, mas do eterno. O pensamento cristão torna possível encontrar uma necessidade no existir que tem uma ordem diversa da temporal e, portanto, redimir-se não significa redimir-se do que agora se apresenta como negativo, mas em face do eterno. A questão central para ele não é escapar do poder prescritivo do mundo a partir de uma crise existencial que torne possível uma rearticulação da existência e, por conseguinte, uma rearticulação do mundo como horizonte e determinação do existir, mas sim perceber possibilidades da existência, elementos que são alienados e que, ao se tornarem unilaterais, obscurecem outros elementos e inviabilizam

5 Kierkegaard, Søren (p. 107). *O Conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Vozes, 2010.

uma síntese plena do homem. Heidegger, por outro lado, não trata da existência paradisíaca do homem impessoal anterior ao pecado original, mas descreve o modo sedimentado da existência e da angústia como possível rearticulação histórica do horizonte do existir. Abandona, assim, qualquer perspectiva teológica: a angústia remete à totalidade da existência como ser-no-mundo e se revela como fenômeno existencial da finitude humana.

Portanto, alguns questionamentos são necessários no momento de articular os dois pensadores e são apresentados como possíveis problemas para uma investigação futura: como unir o pensamento fortemente influenciado pela teologia de Kierkegaard com a analítica existencial do ser-aí humano realizada por Heidegger? Quais as aproximações possíveis e as diferenças incontornáveis entre os dois autores na conceituação da angústia e como essas proposições podem orientar uma psicoterapia distanciada dos modelos explicativos e deterministas das ciências naturais? Como uma compreensão da angústia no diálogo entre ambos pode servir como horizonte para uma possível “psicopatologia” fenomenológico-hermenêutica e até mesmo para a determinação de uma ética clínica? Nossa hipótese de trabalho é de que é preciso perceber na obra de Kierkegaard a clara distinção que ele realiza sobre o papel da psicologia e como ele a separa das questões religiosas exploradas. Neste recorte do plano psicológico da angústia, procuraremos mostrar como seu pensamento contribui sobremaneira para a analítica do ser-aí humano de Heidegger e é decisiva como apoio da nossa proposta de fundamentação da angústia como experiência chave para a compreensão dos transtornos existenciais.

Em nossa investigação, trilhar esse caminho é explicitar inicialmente o que legitima a compreensão humana como marcada pela indeterminação ontológica e em que medida a noção de ser-aí dá conta do que caracteriza o homem. Em seguida, mostrar a necessidade e importância da absorção do ser-aí no mundo fático sedimentado, naquilo que Heidegger chama em *Ser e Tempo* de cotidianidade mediana, para a atenuação da indeterminação ontológica originária, problematizando em seguida a possibilidade de uma falta de responsabilidade e liberdade acarretadas pela impessoalidade e pela fuga do ser-aí de sua indeterminação ontológica.

A pergunta que se revela após tais elucidações é como fundamentar a angústia na prática clínica. Em primeiro lugar, precisamos pensar uma psicoterapia com bases fenomenológico-hermenêuticas em contraposição à visão explicativa do modelo natural, mostrar os limites de uma psicologia pautada pelas ciências naturais e a possibilidade de uma transformação da psicologia

a partir do projeto heideggeriano de uma fenomenologia-hermenêutica. Para tanto, conceitos como consciência, inconsciente e psiquismo devem ser abandonados por se tratarem de hipostasias. Pensamos, dessa maneira, em uma psicoterapia para um ente que se determina a partir de um horizonte historicamente sedimentado como projeto existencial, estando aberto para as possibilidades do seu possível.

4. Angústia na prática clínica

A angústia é a tonalidade afetiva fundamental que desvela a indeterminação e, por isso, é necessário refletir sobre como o psicoterapeuta precisa se colocar diante do acontecimento em que ela se dá, a fim de que se possa descrever o fenômeno que permite seu aparecimento. É preciso clarear o lugar da psicoterapia com bases fenomenológico-hermenêuticas como acompanhamento desse fenômeno. Para tanto, é necessário dar conta do ente em questão, que é o ser-aí humano, relacionando-o com a abertura de possibilidades da liberdade humana frente à contingência da sua existência. Em que medida exatamente essa indeterminação é inexorável e por que a angústia é essa tonalidade afetiva que torna possível uma reconquista da indeterminação e uma rearticulação da existência a partir dela, são questões que estarão no cerne do desenvolvimento posterior a este artigo. Nossa tarefa é compreender a angústia como possibilidade de suspensão de comportamentos medianos e historicamente sedimentados, tornando possível uma relação rearticulada com a existência. Em seguida, procuraremos mostrar em que medida a angústia propicia uma mobilidade existencial para além do adoecimento que aparece como modo de ser do paciente.

Outra questão da qual precisamos nos ocupar é de como a angústia pode até mesmo fundamentar uma ética no acompanhamento psicoterapêutico, uma vez que ela possibilita uma rearticulação do sentido mesmo do sofrimento humano. Tal fundamentação pode ser pensada pela possibilidade de a angústia acentuar o problema da liberdade e da responsabilidade, temas que não costumam ser centrais da psicologia determinista de nosso tempo, mas que possuem um lugar privilegiado em uma psicologia de bases fenomenológico-hermenêuticas. Refletir sobre o problema da responsabilidade como supressão das desonerações e como a possibilidade de o outro conquistar plenamente a si mesmo a partir do seu projeto existencial, suprimindo as

vozes do mundo e aquiescendo ao fato de que ele e só ele pode ser quem ele é, nos parece uma hipótese por si mais do que interessante para a formulação de tal ética. A liberdade aqui não é mera liberdade de escolha, mas é o que determina a possibilidade de uma nova articulação com o próprio campo existencial, de uma nova relação com a abertura, uma nova relação com a totalidade e com os entes em geral. A ética proposta por Heidegger é marcada pela evidência fenomenológica de que no fundo tudo é projeto existencial e, neste sentido, mesmo as doenças mentais se estruturam projetivamente, o que nos leva a acreditar que nunca um paciente está antecipadamente condenado a esses campos projetivos adoecidos que podem ser rearticulados por meio do acesso à indeterminação ontológica revelada pela angústia.

Noções da analítica do ser-aí apresentadas por Heidegger em *Ser e Tempo*, tais como projeto (*Entwurf*), cuidado (*Sorge*) e preocupação (*Fürsorge*), são centrais para pensarmos essa atuação ética do psicoterapeuta diante do fenômeno da angústia. A preocupação substitutiva, tema central de boa parte dos trabalhos contemporâneos em *Daseinsanalyse*, se dá no momento em que substituo o outro no sentido de buscar uma solução para suas questões, retirando a responsabilidade do outro pelo seu ser. Já a preocupação responsabilizadora, antecipativa tal como Heidegger a define em *Ser e Tempo*, abre espaço para que eu acompanhe o outro em sua questão, sem retirar o caráter que é o seu. É neste sentido que o psicoterapeuta acompanha o processo do paciente a caminho da conquista de sua indeterminação ontológica e na assunção da responsabilidade pelas possibilidades possíveis do projeto que é o seu. Acreditamos e procuraremos demonstrar que essa diferença de postura do psicoterapeuta é passo importante para uma ética no atendimento clínico.

5. Conclusão: o cuidado ampara o abismo

Em uma psicoterapia fenomenológico-hermenêutica, as correlações entre o pressentir afectivo da indeterminação ontológica que a angústia sinaliza e o estar ocupado com do cuidado (*Sorge*) possibilitam a proposição de uma postura responsável do psicoterapeuta. Cuidar é acompanhar o caminho do paciente em direção ao aí do ser, caminho que se revela no caminhar e que, entre sombras e luzes, indica um empenho inquietante e, por vezes angustiante, na busca por clareiras que reorientem sentidos que até então privam o existir.

A tarefa central aqui, portanto, é compreender a angústia como possibilidade de suspensão de comportamentos medianos e historicamente sedimentados, tornando possível uma relação rearticulada com a existência. A questão a ser respondida é: em que medida a angústia propicia uma mobilidade existencial para além do adoecimento que aparece como modo de ser do paciente e qual a lida do psicoterapeuta diante de tal fenômeno? É neste momento que nos ocuparemos do chamado pensamento tardio de Heidegger, refletindo sobre o papel da linguagem e da poética nesta rearticulação de sentido, que acreditamos ocorrer a partir do contacto afectivo com a indeterminação ontológica que a angústia propicia, possibilitando que sentidos sedimentados e noções estancadas deem lugar ao aí do ser, à abertura que é própria ao ser-aí, não o limitando a um é, mas sim a um vir-a-ser. É com essa noção de um sentido que pode ser rearticulado por meio do susto afectivo da indeterminação ontológica que podemos criar toda uma nova psicopatologia em que termos como neurose e psicose cedam lugar à experiência que cada ser-aí possui com sua existência fáctica e sua relação com a impessoalidade do mundo e a sua autenticidade velada. Nossa hipótese é de que o aí-ser adoce por sentidos sedimentados que sua relação com o mundo produz, esquecendo-se, assim, de sua indeterminação e absorvendo-se no impessoal. O oposto de tal esquecimento, ou seja, a falta radical de referências que a angústia revela, é outra forma de adoecimento a qual nos debruçaremos mais a frente.

Retomando, é esse conflito, de um mundo formatado e fechado e que não dá conta de um ser-aí aberto para a clareira do ser que, em nossa opinião, provoca os transtornos existenciais que foram pouco a pouco cooptados pela linguagem técnica e se transformaram em patologias catalogadas e vazias, distanciadas do fenômeno da existência fáctica. Parece-nos, pois, que a clínica de psicoterapia é o lugar em que tal absorção se apresenta com maior clareza. Nos atendimentos, o paciente se vê confrontado a meditar sobre seu existir e sobre o mundo ao qual ele está lançado. Tal exercício filosófico, quando observado fenomenológica e hermeneuticamente pelo psicoterapeuta, propicia uma aproximação do paciente com seu aí e o leva, muitas vezes, a um inevitável pressentir da angústia. E é neste momento que todos os sentidos até então estabelecidos e rígidos estremecem e abre-se ao paciente um novo perceber-se para além dos rótulos e papéis impessoais. Tal fenda abre-se, mas logo se fecha para a queda do paciente novamente na impessoalidade. Este momento, afectivo e, portanto, não mensurável cronologicamente e sim caiologicamente, reorganiza afectos sedimentados do paciente e possibilita um rearranjo de sentidos e

preconceitos, abrindo o paciente para o seu devir, a sua temporalidade autêntica, o cuidado de si, do outro e do mundo. É neste momento que um novo sentido pode se estabelecer afectivamente e o que antes adoecia, ou como preferimos privava o paciente existencialmente, abre-se em clareira, em nova possibilidade, em novo sentido rearticulado.

Ao se levar em conta a compreensão de cuidado em Heidegger como um aprofundamento da noção da intencionalidade husserliana, revelando-se, então, como constituição ontológica do aí-ser e compreensão do ser manifesto fenomenologicamente como temporalidade, vislumbramos seu lugar na existência fáctica e o seu papel de fundamento para a psicoterapia fenomenológico-hermenêutica. É, portanto, o cuidado, como ser do ser-aí, que se abre de imediato na ocupação do psicoterapeuta para com o fenômeno da angústia. É tal estar ocupado com (*das Besorgen*) que possibilita uma clínica que medite sobre a indeterminação ontológica e que, assim, possibilite ao paciente rearticular afectivamente sentidos e preconceitos historicamente sedimentados que se apresentam como transtornos que o privam de suas possibilidades existenciais. Neste sentido, a angústia tem no cuidado seu anteparo fundamental.

No entanto, a indeterminação ontológica pressentida pela angústia é esquecida e simplificada quando as abordagens clínicas tratam o ser humano como um ente como os outros entes, objetificando-o e o fechando em parâmetros preconcebidos. A perspectiva da ciência nunca capta o que é essencial no ser humano. E a psicoterapia, o lugar de análise, reflexão e compreensão do humano, é o modo de conhecimento menos passível de tal objetivação, por lidar diretamente com o mistério do ser. O humano só é passível de captação, de um vislumbre, a partir da intimidade, do cuidado. Na relação clínica, quando fenomenológica e hermenêuticamente dada, surge a possibilidade de descobrir o ser do ser-aí, iluminando-o na clareira.

A psicoterapia, neste contexto, possibilita uma compreensão do paciente de que, como ser lançado no mundo, não possui clareza ou evidências da sua origem (*Arché*) e do seu destino (*Telos*). Esse misterioso estar-no-mundo, que deve ser refletido singularmente por cada um, é esquecido pela impessoalidade quotidiana que estrutura onticamente a existência e faz o ser-aí afastar-se de seu próprio ser.

Tal esquecimento leva à fixação *do-ente*: ao adoecer. Adoece, assim, quem se esquece dos mistérios do ser e decai desmemoriado nos entes intramundanos. No entanto, lembrar-se do ser é lembrar-se do abismo que a finitude indica e que as origens representam e meditar sobre ambos. É confrontar-se

afectivamente com a indeterminação que se revela e vela: lembrar-se do ser é pressentir a angústia do nada que nos habita, é aproximar-se da verdade como desvelamento.

Esse espaço, vazio e livre, é a abertura para o ser. É neste nada que cerca e indetermina o ser-aí que o possível se faz possível. A abertura, dessa forma, é a própria constituição do aí-ser. Afectivamente, a angústia se manifesta como a apreensão desse vazio que nos orbita e que nos possibilita ser. É no livre espaço-temporal do ser-aí que se caminha em direção a... Sem o espaço-livre-indeterminado o aí não seria abertura, seria fechamento. O homem, assim, seria objeto, ente como todos os outros entes. Mas o ser-aí é um ser aberto pela linguagem ao mistério do ser, um ser caminhante que se faz no caminhar. Um ser angustiado.

E neste caminhar rumo à revelação do abismo, é o cuidado que se apresenta como baliza e referência para que as luzes do ser não nos ceguem ou nos fulmine como ocorre à Sémele quando vê o rosto de Zeus.^[6] O que é enlouquecer senão um saber demasiado dos mistérios que nos envolvem? Um saber despreparado e que isola do mundo e do outro? Cuidado, como *cogitare*, como compreensão do ser, é exatamente a busca de conhecer o abismo sem deixar-se desapegar do mundo, sem deixar de compartilhar mundo com. A impessoalidade do mundo, neste sentido, tem caráter terapêutico ao não jogar o aí-ser no abismo da angústia. Mas é preciso pressentir o abismo, jogar luz sobre ele, clareá-lo, para saber onde se pisa. Pressentir a angústia, assim, é orientar-se pela luz do cuidado que revela onde não pisar, por onde não ir.

Cuidar, assim, é jogar luz, iluminar o caminho da floresta em busca de clareiras que possibilitem um novo início de caminho. O psicoterapeuta, dessa forma, é aquele que conhece o abismo, que de certa forma já o pressentiu, e agora pode acompanhar intimamente o paciente na sua busca pelo ser, no seu movimento de relembrar e desvelar o mistério. De ser-o-aí (do ser). O psicoterapeuta, ao ser-com (*Mitsein*) o paciente, faz a contenção de seu caminho à beira de abismos, se assim for necessário. Não se trata de levar o paciente à beira do abismo, longe disso, mas acompanhá-lo seja no caminho que for. Seja na imersão do paciente na impessoalidade do mundo, seja na queda livre do esfarelamento dos sentidos. É ser-com. Intimamente.

6 De acordo com a mitologia grega, Sémele, filha de Cadmo e Harmonia, pediu a Zeus, de quem estava grávida, para que mostrasse toda sua divindade. Fulminada pela luz radiante do deus olímpico, Sémele faleceu e Zeus retirou Dionísio de seu ventre, gestando-o em sua coxa. Posteriormente, Dionísio busca Sémele nos infernos e promove sua entrada no Olimpo como deusa.

O psicoterapeuta, no cuidado, acompanha o caminho do paciente e se vê atento quando este se aproxima da clareira do ser. E estará lá para que o paciente, neste percurso corajoso e perigoso, não caia nas redes do nada que desmobiliza, que paralisa, mas antes que use esse pressentir a indeterminação ontológica como possibilidade de reinventar-se, de tomar um novo rumo, um outro caminho, de afastar-se do que antes o privava existencialmente. A angústia, o perigo da falta de referência, é, pelo cuidado, o início de uma nova fonte de sentido. O paciente da clínica contemporânea, que vive em um mundo em que o sentido metafísico se esgotou, presente afetivamente a falta de referências que vislumbram um novo pensar ainda sem rosto. O papel do psicoterapeuta fenomenológico-hermenêutico é acompanhá-lo nessa caminhada sem destino. Nesse abrir e desvelar caminho que é a existência de cada um. O psicoterapeuta, portanto, é a sentinela que, serenamente, zela para que a “coisa ela mesma” aceda a mostrar-se, a aparecer ao paciente. O ser dá-se no cuidado e é pressentido na angústia.

Bibliografia

- BORGES-DUARTE, Irene. O tédio como experiência ontológica. Aspectos da Daseinsanalyse heideggeriana. In *Subjectividade e Racionalidade: uma abordagem fenomenológico-hermenêutica*. Porto: Campo das Letras, 2006 (pp. 297-323).
- BOSS, Medard. *Angústia Culpa e Libertação*. Trad. Barbara Spanoudis. São Paulo: Ed. Duas Cidades, 1975.
- CASANOVA, Marco Antonio. *Compreender Heidegger*. Rio de Janeiro: Ed. Vozes, 2009.
- DILTHEY, Wilhelm. *Ideias sobre uma psicologia descritiva e analítica*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Via Verita, 2011.
- FEIJOO, Ana Maria Lopes Calvo de. *O Pensamento de Kierkegaard e a Clínica Psicológica*. Rio de Janeiro: IFEN, 2013.
- HEIDEGGER, Martin. *Os Seminários de Zollikon: Protocolos, Diálogos, Cartas (1959-1969)*. Org. Medard Boss. Trad. Gabriela Arnhold e Maria de Fátima de Almeida Prado. Petrópolis, RJ: Vozes, 2009.
- HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas, SP: Editora da Unicamp, 2012.
- HEIDEGGER, Martin. *Os conceitos Fundamentais da Metafísica (mundo-finitude-solidão)*. Trad. Marco Antônio Casanova. Rio de Janeiro: Ed. Forense Universitária, 2006.
- HEIDEGGER, Martin. *O Que é Metafísica*. Trad. Ernildo Stein. São Paulo: Livraria Duas Cidades, 1969.

KIERKEGAARD, Søren. *O Conceito de angústia*. Trad. Álvaro Luiz Montenegro Valls. São Paulo: Vozes, 2010.

LOPARIC, Zeljko. *Ética e finitude*. 2º ed. revista e ampliada. São Paulo: Escuta, 2004.

REHFELD, Ari. *À Angústia*. In *Vida e Morte: Ensaios Fenomenológicos*. Org. Maria Fernanda Dichtchekenian. São Paulo: Editora C.I, 1988.

A NOÇÃO DE CUIDADO FENOMENOLÓGICO EXISTENCIAL NA CLÍNICA PSICOLÓGICA

Danielle de Gois Santos Caldeira*

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO NORTE/ UNIVERSIDADE DE ÉVORA.

danielledegoissantos@gmail.com

Cuidado, usualmente, é lido a partir de uma sentença generalista. Este fato acaba por posicioná-lo em condição distanciada de reflexões do cuidado em diferentes âmbitos como o da clínica psicológica e da academia. Deste modo, usualmente como o cuidado é visto não permite contribuir para orientar-nos quanto aos modos como experimentamos o mundo. Cotidianamente, acompanhamos uma quase uniforme insatisfação dos seres humanos quanto ao modo como vivem e o futuro que os aguarda. As narrativas mencionam desde os colapsos de sistemas econômicos ao excessivo desgaste do meio ambiente etc. Na contramão de uma leitura comum, que tente explicar o cuidado como dádiva ou atividade puramente experimental, este artigo abre possibilidades para o cuidado, de maneira que sejam desenvolvidas por compreensões deste fenômeno e do humano que o acompanha. Assim, a partir das reflexões aqui empreendidas visa-se auxiliar a compreensão e a construção de ações que minimizem a sensação que estamos distantes uns dos outros e do mundo ao qual nos deparamos. O peso da banalização do cuidado recai sobre aqueles que se envolvem na tarefa de compreendê-lo sob o âmbito do modo como os homens vivem e se abrem para ascender a encontros com demais seres humanos e diferentes formas de entes. Para tanto, investe-se nesta oportunidade no exercício hermenêutico de maneira a contribuir com diferentes leituras para que nos aproximem de formas mais autênticas de sermos quem somos, admitindo ainda que não se tratam de tarefas prontas, fáceis e simplistas. As formas mais autênticas orientam-nos para a proposta aqui desenvolvida, leituras sobre a noção de cuidado fenomenológico dos escritos de Martin Heidegger, especialmente, em *Seminários de Zollikon*. Além disso, próximo de Heidegger outros pensadores que

* Psicóloga pela Universidade Federal de Sergipe (UFS/ Brasil), mestre em psicologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF/ Brasil), doutoramento em andamento pela Universidade Federal do Rio Grande do Norte (UFRN/Brasil) e Universidade de Évora (UEvora/ Portugal), bolsista de doutoramento Capes.

mais contemporaneamente foram sensibilizados, direta e indiretamente, pelo legado de um dos mais importantes filósofos do século XX. Assim, sugiro que via revisão bibliográfica juntamente às reflexões oriundas do contexto psicoterapêutico seja cultivada a condição de *ser-com*, ocupando-nos de reascender o cuidado conforme um caminho de liberdade.

Cuidado; clínica psicológica; fenomenologia hermenêutica.

Care usually is read from a general point of view. This ends up positioning it in distance from reflections of care in different areas such as the psychological clinic and academy. This view does not allow guiding us in the ways we experience the world. Every day, we follow an almost uniform dissatisfaction of human beings as to the way they live and perceive the future that awaits them. The narratives go from mentioning the collapses of the economic system to the excessive deterioration of the environment, etc. Against a common reading, which try to the explain the care as a gift or purely experimental activity, this article open up possibilities for care which is involved in understanding this phenomenon and of the human being that accompanies it. Thus, based on the reflections undertaken here, it is intended to help in the construction of actions that minimize the feeling that we are distant from each other and from the world we are facing. The weight of the trivialization of care lies with those who are involved in the task of understanding it under a framework of the way we live and how we encounter with other human beings and different forms of beings. Therefore, we should invest in the hermeneutical exercise in order to contribute to different readings that can result in more authentic ways of being. The most authentic forms guide us to the here-developed notion of phenomenological care, following the work of Martin Heidegger, especially his *Zollikon Seminars*. In addition, Heidegger influenced other contemporary thinkers. I suggest that a review of their works, along with reflections in the psychotherapeutic domain, would be the contribution to a kind of cultivation of *being-with*, occupying us with the rescue of care along a path of freedom.

Care; psychological clinic; hermeneutic phenomenology.

Primeiramente, é preciso clarificar o âmbito que me permite pensar o cuidado de maneira diferenciada ao senso comum. A noção de cuidado é a aposta para compreender a condição de humanidade que encontramos hoje na nossa sociedade e nas demandas que chegam aos consultórios de psicologia. Uma pergunta muito comum há décadas atrás, tanto no cenário da filosofia quanto da psicologia, girava em torno de 'quem somos?' Passados os anos, a pergunta se reformula

em diferentes outras questões que, muitas vezes, nos deixam na dúvida se continuamos humanos ou se faz-se necessário reascender a nomenclatura e o sentido e fundamentação para a construção de um pensamento crítico/reflexivo sob esta condição.

A valorização da experiência inscreve-se, no contemporâneo, de maneira a inspirar fundamentações e orientações de forma estratégica a partir de diferentes contextos que pensam os homens, na atualidade, criticamente. Deste modo, atualizamos nossas leituras e interpretações dos acontecimentos de maneira a tentar driblar a cegueira das certezas científicas e das crenças dogmáticas que limitam os homens como matéria de estudo ou valorizando-os conforme uma idealização.

A fenomenologia, eixo de fundamentação que inspira estas reflexões, pode ser encontrada na atualidade guiando muitas áreas de atuação, entre estas as ciências modernas, contudo é preciso atentar como este processo tem sido realizado. No que se refere à fenomenologia apoiando a psicologia, baseio-me em uma inspiração do método fenomenológico e da ciência que estuda os fenômenos (entendendo-os como os acontecimentos que nos cercam e nos compõem), independente ou não do nosso planejamento.

A fenomenologia traz para a prática psicológica aquilo que interpreto como um convite a não nos fixarmos em abstrações e em objetivações de pensamentos e de ações. Atentarmos às experiências não é permanecer somente focado nas consequências, como se fôssemos exclusivamente espectadores, mas promover ações e nos mantermos atentos ao sentido que se inscreve. Sobretudo, quando pensamos a respeito do predomínio da cientificidade, a valorização das especializações e a possibilidade de dominar um assunto ou uma área, o destaque que nos norteia mostra-se ainda mais relevante para nos mantermos atentos, não nos posicionarmos entregues ao risco de um discurso abstrato (idealizando ou objetivando modos de vida), e conseqüentemente, perdendo aquilo que nos compõe.

O aceite ao convite fenomenológico na clínica psicológica

Na clínica em psicologia, não estamos alheios aos riscos usualmente associados à tarefa de objetivação e idealização de ações. Aparentemente, mostra-se mais fácil para o especialista apoiar-se na tarefa de replicar uma interpretação testada cientificamente ou ainda trabalhar com os critérios apresentados pelo

paciente apoiando-se no conjunto de crenças socialmente difundidas em nossos projetos de socialização.

Entretanto, a tarefa à qual nos dedicamos diante dos recortes trazidos nos pedidos de ajuda no cenário da psicoterapia segue outros caminhos, para além do conformismo e das facilidades. Esta tarefa aproxima, por exemplo, a prática psicológica e o exercício fenomenológico que exerce o psicoterapeuta valorizando o que é trazido em sessão pelo outro ente humano sem que se trate de uma tentativa de validar ou rechaçar o conteúdo apresentado. Destaque-se a ausência da denominação 'paciente', ao invés, este nomeia-se como outro ente humano que se assemelha ao seu terapeuta, contudo precisam ser marcadas as diferenças, no caso serão apoiadas não no acúmulo intelectual ou no valor social, mas em quem orienta a tarefa de cuidar e quem admite seu lugar de cuidado. Com este esclarecimento encontra-se outra forma de apresentar uma dinâmica profissional e uma visão de mundo. Antes, na condição de paciente, encontrávamos mais facilmente a valorização do discurso que nada pode, das raras possibilidades e da conformidade quanto ao modo de vida. O trabalho passa agora por uma nova perspectiva ao admitir de que há na narrativa deste outro ente humano algo necessariamente relevante, considerando, inclusive, os episódios de silêncio. Especialmente nesta circunstância, ou, porque não, neste dizer, que nem sempre é expresso em palavras, na maior parte das vezes encontra-se povoado de pensamentos, crenças, preconceitos que tornam fecundos os modos de vida. Neste sentido, cabe ao ente-humano psicoterapeuta envolver-se na tarefa de mostrar-se ponte de apoio exercendo o cuidado existencial de maneira a mobilizar novas compreensões que descristalizem os modos de vida dos profissionais e dos solicitantes de cuidado.

Neste sentido, é preciso reascender as relações e os encontros entre entes consigo mesmos, com outros e com o existir de maneira que ao estabelecer relações mediadas por diálogos permitam-se encontrar, empreendendo assim o cuidar de si e ser cuidado. Nesta dinâmica de estabelecimento do diálogo recíproco, isto é, diálogo não apenas falado, e sim, vivido e refletido, dá-se o aceite ao cuidado compreensivo de que há vida que pede para ser vivida, em outras palavras, pede para ser cuidada.

A fenomenologia existencial efetiva um exercício reflexivo que, especificamente, para o contexto clínico é propositivo de ações. O convite dirigido no diálogo psicoterapêutico não se restringe ao exercício de pensar, estende-se à proposição de modificações das experiências que se revelem enrijecidas, cristalizadas. Destaco as influências do filósofo Martin Heidegger (1889-1976)

para a noção de cuidado ser admitida como expressão do modo de ser como existimos e como nos relacionamos. A partir do filósofo, é possível inspirar no trabalho psicoterapêutico o cuidado como constituinte da existência humana.

Enquanto constituinte, encontramos o modo de estarmos no mundo, mesmo em meio a solicitações de endurecimento, programação e objetivação. É importante lembrar que a ideia de valorização da existência nos moldes heideggerianos influenciou trajetórias de pensadores na modernidade, por exemplo, Michel Foucault (1926-1984), H. G. Gadamer (1900-2002), J. Derrida (1930-2004), entre outros. Além disso, o fato de inspirar prática de trabalho na fenomenologia não abona os entes humanos da condição de privação de sua abertura existencial ou da condição de sermos *ser-para-morte* (Heidegger, 2012). O que se altera, afirmo, é habitarmos o mundo de modo a nos restringirmos a conceitos que falam de nós sem participarmos deste diálogo quanto àquilo que nos constitui.

O convite aceite para investirmos existencialmente no cuidado

A partir da ideia de que cuidado é um existencial e não um conceito, posiciono e convido os leitores para que nos centremos no modo como nos relacionamos na tentativa de sair de relações programadas e regressar ao mais elementar, ao singular dos encontros, sejam consigo sejam com os outros.

Encontramos em profissões ligadas diretamente aos entes-humanos exercícios que se dizem implementadores de cuidado, muitos poderiam ser os exemplos, no entanto, ocorreu-me lembranças de episódios relacionados aos profissionais de áreas ligadas à saúde ou responsáveis pela divulgação de informação de conteúdo privado em rede de publicidade de massa.

Desta forma, exemplifico lembrando casos em que leitores ou espectadores se veem diante de notícias que circulam sobre as tentativas de legislar a indução à morte de um corpo vivo e padecido ou, outro exemplo, referindo-se ao sensacionalismo que se justifica informativo, mesmo que viole o direito de luto de uma família ao ser interrogada como é para si perder um ente humano querido. Na frente do discurso que legisla ou torna público uma experiência singular, as histórias de vidas de alguns são descuidadas e desvalorizadas a partir do precedente que as notícias, por exemplo, se valem de diferentes mecanismos para alcançar atenção e zelar pela vida humana.

Uma vez aceite o convite existencial e na tentativa de não corroborar com a banalização da vida, proponho que cuidar não seja um êxito a ser alcançado

ou um ajuste a determinada situação a fim de atender a uma demanda esperada. A seguir, mais considerações sobre o cuidado de inspiração heideggeriana.

O cuidado a partir da proposição heideggeriana foi interpretado pelo psiquiatra Ludwig Binswanger (1881-1966) como amor. O próprio Heidegger (2009) se opôs a esta tentativa de interpretação que explorou os aspectos antropológicos esquecendo a ideia de humanos que todos somos. Heidegger chamou atenção para o viés existencial que, por muitas vezes, é esquecido como se acreditássemos que tudo estivesse na ordem da matéria e da natureza que objetiva.

O risco ao qual se submeteu Binswanger é suscetível a todos nós, principalmente, quando lembramos o modo comum como tornamos sinônimos cuidado e amor. Esta restrição acaba por incentivar uma crescente objetivação do modo de ser em afeto, o que reitera uma posição suscetível à banalização da forma que vivemos.

O cuidado fenomenológico existencial, na clínica psicológica, auxilia a reflexão sobre o fazer do psicoterapeuta, quanto inspirando as práticas de cuidado que acompanham nossa condição de estarmos no mundo com os outros. Por mais estéril que possa parecer, uma experiência (no sentido de descrições superficiais ou preenchidas pelas falas do discurso comum) apresenta um modo de cuidado no estilo *Sorge* (cuidado, defendido no primeiro Heidegger em *Ser e tempo*).

A *Sorge* não se esgota, a única possibilidade é quando deixamos de existir. Frequentemente, o cuidado não se apresenta unicamente interpretado na condição de *Sorge*, o cuidado existencial. *Sorge* em Heidegger (2012) é conjuntamente *Besorgen* (ocupação) e *Fürsorge* (preocupação), objetivamente nossa condição é de permanentemente ocupados e preocupados. De forma simples, eu diria que respondemos aos apelos de nossa sociedade por estarmos ocupados, para nos manter ativos e produtivos, deixando, assim, de nos importar, equitativamente, com nosso modo de viver e de sobreviver. Exemplos poderiam ser enunciados com reflexões do sociólogo Bauman (*A vida líquida*, 2007), do teólogo Leonardo Boff (*Ética e moral*, 2003), do escritor Aldous Huxley (*Admirável mundo novo*, 1979), do neurocientista Oliver Sacks (*O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*, 1997), entre outros.

Ocupados e preocupados tendemos a nos esquivar da tarefa de debruçarmos sobre nossos modos de vida, daquilo em que investimos sentido e que nos

toca quanto ao nosso viver no mundo não isoladamente. A clínica psicológica que preza pela construção reflexiva de como investigamos nossas experiências vive esta dinâmica sem tomá-la como um problema, mas como maneira de estar no mundo.

O cuidado seguindo um sentido amplo coaduna a ampliação da condição existencial e a restrição da condição de privação. Ressalto que em *Seminários de Zollikon*, Heidegger discutiu sobre privação, associando-a à morte, restrição de sentidos e à condição de adoecimento.

Outros exemplos destacados dos seminários nos auxiliam a pensar sobre esta dinâmica, são eles: a formação médica científico-natural que contribui para afastar diferentes profissionais de serem eles mesmos, em nome de uma forma neutra a qual devem agir. No seminário de 5 de novembro de 1964, o filósofo destacou a formação médica predominante entre os interessados no estudo da obra *Ser e tempo*, e que a mesma não seria distante do modo como nos fomos formando ao longo dos anos como profissionais habilitados a saber o que é melhor para as outras pessoas. Esta formação de especialista, que fez nascer posições de trabalho, encontra desafios quando o homem não está seguindo as regras para efetivação de uma prática, para a mensuração e o controle de suas atividades.

Entre os questionamentos mais recorrentes no cenário clínico psicoterapêutico destaco os questionamentos voltados a ações que científica e socialmente acreditamos possuir causa exterior ou quando relacionadas à causa interior, frequentemente é a incerteza do porque não se consegue adaptar aos interesses sociais.

As perguntas que crescem entre os homens são de variadas ordens, no entanto, destaco as relacionadas, por exemplo, ‘crescimento da violência?’, ‘crescimento de insegurança?’, ‘crescimento da intolerância?’, ‘crescimento das diferenças sociais?’; estas indagações de algum modo sempre associadas ao crescimento questionam os planos que não deram certo, os riscos inerentes ao fato de não seguirmos com êxito os modelos de organização social, econômica e política.

Esquecemos, na condição de cientistas, que na dinâmica humana existem mais do que coordenadas a serem seguidas. Concomitantemente, acompanhamos a frustração do não êxito crescendo e justificando o interesse para que se amplie o domínio das áreas de saber sobre diferentes aspectos da vida.

Alguns temas dentro dos *Seminários de Zollikon* (Heidegger, 2009) já sinalizavam o que nos aguardaria no futuro próximo:

- i. Na sessão do dia 10 de março de 1965, foi a oportunidade em que se realizou a interpretação da anamnese do jovem esquizofrênico, este caso foi anunciado como exemplo, para os interessados no método fenomenológico, da maneira como poderia o jovem internado em clínica psiquiátrica ser comparado aos homens e mulheres prostrados diante da não clareza dos caminhos que devem seguir.

Contemporaneamente, o quadro de comportamentos e modos de ser apresentados pelo rapaz podem facilmente ser comparados aos inúmeros entes humanos que se mostram eletrizados pela ansiedade a qual antecipadamente deseja que tudo (vida, circunstâncias, relações, etc.) se resolva do jeito que haviam planejado, associando o anseio à desconfiança de estar com as outras pessoas temendo-as. Heidegger destacou a condição do rapaz envolvendo-se de maneira não definitiva quanto a um desligamento das questões existenciais como rapidamente tendemos a supor. O filósofo chamou atenção para a condição que expõe nossas limitações, ao mesmo tempo, ao mistério que nos faz existir humanamente de modo a continuarmos, permanentemente, sintonizados com o mundo.

- ii. Na continuação das observações referidas ao jovem esquizofrênico ressaltou como é possível atentar para a esquizofrenia não como um mal por si mesmo ou representação patológica de comportamentos não adaptáveis à vida social, mas por apresentar uma privação do estado de abertura existencial.

A esquizofrenia exemplifica a revelação de um estado à privação existencial do rapaz, no caso citado, além disso, expressa seu modo de gozar da abertura existencial, encontrando estratégias que lhe permitem sentir-se vivo. Nos exemplos citados ao longo dos seminários, que como é sabido aconteceram por 10 anos, o filósofo permaneceu provocativo não apenas por apresentar um método novo aos interessados, mas também por seu esforço para que estes interessados fossem contagiados pelo pensamento meditante que posiciona todos na condição de seres pensantes quanto ao sentido do seu existir. Muitos de nós acreditamos estar vivos por possuímos objetos, ou em nome de uma projeção por uma vida idealizada que ainda não foi alcançada. Todavia, o filósofo alemão chamou atenção para esta forma de fazer leitura da vida cotidiana, na qual, diariamente, compartilhamos experiências uns com os outros, envolvidos em perdas e ganhos.

- iii. Na sessão de 11 de maio de 1965, a temática analisada foi a cegueira das ciências quanto aos fenômenos. A nossa cegueira para os fenômenos apoia-se em todas as vezes que evitamos nos debruçar sob o fenômeno do modo como este se apresenta para investirmos nas estratégias que nos são deixadas pelas ciências. Isto por sua vez, investe legitimidade para aqueles aos quais delegamos propriedade para se ocuparem na tarefa de experimentar o mundo para nós.

O cuidado que nos singulariza existencialmente

O cuidado nesta secção será abordado sob a perspectiva de trabalho dos filósofos Heidegger e Michel Foucault (1926-1984). O primeiro vem sendo mencionado quanto à sua perspectiva de trabalho e quanto ao modo como nos orienta, por sua vez, o segundo é referido aqui no intuito não de igualá-los, mas de promoção de ampliação de olhar quanto à temática de cuidado, entendendo que ambos trabalharam na defesa de uma singularidade existencial que nos coloca ativos e únicos das relações vividas, ao mesmo tempo, que ambos encontram suas formas de investimento em estudos e pesquisas que os tornam únicos, incomparáveis e generosos quanto ao legado doado à ciência e aos interessados nos assuntos referentes à humanidade.

A noção de cuidado apresentada tendo como proposta suscitar ampliação de discussões para a clínica psicológica acaba por viabilizar a difusão da análise existencial que esteve sob o foco dos estudos desenvolvidos por Martin Heidegger, sobretudo, na clínica de Análise Existencial demonstrada em *Seminários de Zollikon*. É de se considerar que Heidegger com seus questionamentos sobre o ser do homem marca um rompimento da prevalência sobre o proeminente uso da razão, principalmente, desde o legado deixado por René Descartes (1596-1650) quanto à concepção do “eu” para as ciências modernas, em especial, a psicologia. As tematizações heideggerianas inovaram por não propor mais uma conceptualização metafísica; este feito permitiu-nos pensar a respeito de outras maneiras de chamar a atenção para a humanização dos homens.

Nesta esperança, destaco uma aproximação entre Martin Heidegger e Michel Foucault. No que concerne ao cuidado, enquanto modo de existir e viver, ambos se aproximam e propõem aquilo que nos inspira refletir sobre a dinâmica na atualidade e como se caracteriza. A aproximação dá-se entre a ontologia existencial de Heidegger e a hermenêutica do sujeito de Foucault em suas últimas produções.

Em comum, os filósofos compartilham o questionamento radical da concepção moderna na qual se pensa sobre o homem, ao mesmo tempo em que não se discute sobre o ser-homem. O potencial ético-político das reflexões heideggerianas contribuiu para que pensemos noções da modernidade como homem, mundo, experiências vistas semelhantes a objetos naturais a partir de um olhar crítico de estranhamento. Juntamente ao olhar de estranhamento que não reproduz uma ação sem antes se dedicar ao exercício meditativo, somos convidados de forma singular a enriquecer ainda mais nossas organizações

quanto ao modo de estarmos no mundo a partir da obra de Foucault, *Hermenêutica do sujeito*.

Heidegger e Foucault desfazem o caráter de estatuto ontológico de sujeito moderno, e a posse de uma suposta subjetividade, desarticulando crenças de que existe uma pretensa natureza do homem.

Comumente, faz-se necessário traçar algumas diferenciações entre os estudiosos citados. O primeiro destacou-se pelas discussões sobre fenomenologia e o movimento do método fenomenológico conforme foi elucidado ao longo deste trabalho, ressaltando o exemplo trazido da introdução heideggeriana em Heidegger (2009) com as articulações entre cuidado, filosofia e outras ciências. Nesta obra, outro ponto a ser destacado é a condição de sermos *ser-com*, envolvendo-nos no cultivo que nos ocupa de reascender o cuidado conforme caminho de liberdade.

Outras articulações poderiam ser referidas, mas priorizo esta, principalmente, por seu caráter de nos provocar a não obviedade de que cuidado e liberdade todos nós estamos envolvidos. Na sessão psicoterapêutica, conseguimos visualizar condições de cuidado que instaurando verdades universais aprisionam, se opondo, portanto, à liberdade. Não é privilégio da psicoterapia, o encontro com situações limítrofes, de incerteza ou não ajustamento frente à diversidade da vida humana. Essas e outras situações, mencionadas e inusitadamente debatidas na clínica psicológica, não são exclusivas de alguns pacientes, elas são mais comuns do que poderíamos supor, pois nos ocupam cotidianamente.

Ao relacionar cuidado e liberdade como constituintes da existência nos deparamos com a condição de proximidade que, na maioria das vezes, é deixada de lado ou restrita a um objeto de análise que é convidado a se adequar às situações convenientes para uma vida em sociedade. Tomando como exemplo o jovem esquizofrênico, citado anteriormente, não há problema algum em averiguarmos que entes-humanos olham relógios de parede e de pulso, pois construímos nossos projetos do dia a partir da observação do instrumento.

Chegamos até mesmo a construir rituais que vão além da observação com os relógios, por exemplo, observamos ao sair e entrar em casa, para verificar se nossas tarefas estão caminhando bem ou não e para nos certificar do lugar que ocupamos nas relações e no mundo. Contudo, o jovem analisado em Heidegger (2009) fez mais do que repetir as sequências acima mencionadas, ele se deteve a olhar fixamente para o relógio por um período e reproduzindo ações que pareceram ao público não usuais. A medida esperada como socialmente

aceite, a coerência desta expectativa transporta para o jovem um peso que não era por ele esperado, deixando que a ação trivial passasse a valer como uma espécie de ato de infração das convenções sociais. Vale a pena mencionar que uma vez rompida a relação de uniformidade com as convenções resta-nos arcar com o início de novas configurações patologizantes.

O segundo pensador, Michel Foucault foi convidado para a presente reflexão por sua preocupação anunciando a repercussão que o cuidado alcança em nossos modos de vida e a atenção às questões existenciais. O cuidado é referido na obra foucaultiana como se ocupando da manutenção da abertura do ser, temos aí um possível traço de influência heideggeriana para o modo singular como o filósofo francês difundiu suas ideias. Heidegger e Foucault se unem num processo de dissolução de identidades enrijecidas. Ambos os filósofos compartilharam cuidado ético de si como uma maneira de apresentar um cuidado político do outro. Encontramos nesta aproximação e modo de leitura das experiências como que uma ética que concilia também com um posicionar-se político.

Foucault, particularmente, investiu nas técnicas de cuidado de si, o que o diferenciou. Estas proposições aprofundaram-se, relacionando e tematizando as relações mediadas dos entes humanos com eles mesmos. Foucault desenvolveu uma cultura das práticas de si, o que podemos chamar de cuidados, onde o que imperava eram exercícios resgatados dos povos gregos quanto à presença do cuidado consigo mesmo.

O desenraizamento das ações que não obedecem a um modelo previamente programado acaba engendrando políticas para colocar em prática o cuidado de si e a construção de novas maneiras de convívio uns com os outros. Na atualidade, observa-se uma tendência à eficácia que nos acompanha neste cenário de busca por ajustamento no qual nos inserimos. Na contramão da supremacia do ajustamento, Foucault nos inspira em sua atenção à abertura existencial e às singularidades no quesito de que existem outras formas de vivermos uns com os outros. Logo, nestas circunstâncias estão os alvos de análises de Foucault com suas biotecnologias e no seu entendimento que são geradas técnicas de éticas de si envolvidas por noções de integração, ajustamento e funcionalidade que precisam ser revistas em nome da vida que não está posta de forma a excluir, mas sim agregar as diferenças.

Cuidado e liberdade: contribuições para ampliação dos modos de existir

Além das contribuições de Foucault (2010) sinalizadas, na obra *Hermenêutica do sujeito*, chamo atenção aos pontos mencionados na secção anterior, são eles: cuidado e liberdade. Ambos sinalizam uma correspondência, um modo de respeitar-se, contribuindo para fundamentar a clínica psicoterapêutica. Não se trata de dar uma lição ao ente-humano em processo de terapia das noções heideggerianas. Possivelmente, o ente-humano em processo de terapia não tenha lido escritos deixados sobre o filósofo alemão Martin Heidegger.

Trata-se então, de ao acolher quem procura por ajuda, estarmos na condição de psicoterapeutas atentos à condição de existentes que todos nós humanos somos, viventes nos desafios de sermos quem somos e atentos às humanidades que os outros conseguem ser. O psicoterapeuta acorda com outro humano o modo como ambos se mostraram no caminho que é requerido a ser percorrido psicoterapeuticamente, lembrando ainda que este trajeto não se encontra pré-definido, e sim em construção seguindo os critérios levantados pelo próprio método fenomenológico. Ressalto ainda que, pautarmos a intercessão em estratégias prévias para que nós homens permaneçamos próximos de nossa condição existencial, não se trata de uma ação coerente à proposta existencial, esta admite que estejam em constante refazer de nossa condição de seres no mundo, e a cada instante, a cada relação é de suma importância o encontro.

O método fenomenológico é inspirador para a organização de investigações psicoterapêuticas e de caráter psicológico. Assim, são deixadas de lado reforços aos modos de naturezas idealizadas, como se coubesse ao trabalho científico apenas a verificação de representações científico-naturais. Justamente, é o que vínhamos pontuando junto com a predominância da lógica científico-natural e as influências da formação médica no cenário de profissões dedicadas ao cuidado no início do texto. Revela-se como uma ameaça aos modos como habitualmente nos encontramos em nossa sociedade, principalmente, no lado Ocidental da cultura mundial, visto que, antes mesmo que se percebam humanos já se encontram cristalizados em estereótipos os quais funcionam como crenças da limitação que são em suas práticas diárias.

Durante o percurso ao qual o leitor foi convidado, a solicitação foi para que saíssemos da interiorização à qual nos habituamos em nossa sociedade. Tendo em vista, que não precisamos de viver reféns de representações idealizadas das

experiências diárias para destacar a nossa condição de proximidade e de distanciamento, as quais possam vir a ocorrer nas relações estabelecidas cotidianamente.

Por um caminho fenomenológico que não subtrai as psicopatologias

O acompanhamento psicoterapêutico é apenas um meio de oferecer apoio para tomadas de decisão que nos viabilizem uma apropriação mais autêntica sobre o nosso existir. Desta forma, a tarefa a partir da influência da fenomenologia heideggeriana foi apresentar, nesta oportunidade, um breve relato com propósito de devolver aos homens via ciência e cotidianamente, possibilidades para habitar nossa humanidade e não replicar uma vida restrita ao gerenciamento de diagnósticos.

Na busca por recentes investigações sobre o campo das psicopatologias é possível encontrar, com grande expressão, interpretações de patologias a partir de óticas explicativas de alguma alteração no campo racional dos homens.

A cognição não é a única forma para confiarmos nossos modos de viver e estar no mundo. Tendemos a confiar que este seja o caminho seguro, entretanto, aposto que seu lugar não seja de manifestação simplificada, assim como, se mostra simplista depositarmos toda nossa confiança em afetos ou instintos. Ser homem contempla estes aspectos cognitivos, afetivos e instintivos, porém não é apenas isto. A versão complexa de leitura quanto ao que é o humano apoia-se não apenas conceitualmente e também não se restringe aos aspectos genéticos ou ontológicos. O caminho de leitura para o humano via fenomenologia organiza-se de tal maneira que agrega os aspectos citados e o modo como nos apresentamos ao mundo.

O exercício compreensivo construído a partir da revisão bibliográfica inspirada no método fenomenológico hermenêutico propõe-se resignificar nossas experiências, conforme podemos contar com as discussões desenvolvidas por Hans-Georg Gadamer (1998, 2007, 2011) sobre o exercício metodológico.

Resignificar, quer dizer trazer luz para outro modo de lidar com as experiências de maneira que não se restrinja, por exemplo, o trabalho psicoterapêutico à administração de diagnósticos psicopatológicos. Esta consideração não se mostra excessiva, uma vez que acompanhamos científica e informalmente o prestígio dos diagnósticos a respeito de comportamentos e afetos.

Os diagnósticos passaram a exercer, na maior parte das vezes, função de fonte de informação exclusiva e com isso acabam por restringir não apenas o cuidado, mas também a liberdade. Ressalto ainda, que não é exagerada a situação demarcada, uma vez que as dificuldades de adaptação sejam motivo orientador para que as pessoas recorram a pedir por ajuda e por cuidados.

Gadamer, ex-aluno de Heidegger, concebeu sua leitura sobre hermenêutica (Gadamer 1998) para além da arte de interpretar e compreender textos de sua ou de outra língua. O trabalho hermenêutico estaria em relação direta com um compreender, atividade universal comum a qualquer homem, para além de uma atividade intelectual relacionada à interpretação de textos. Ainda, o filósofo admitia que todo saber que circunda o homem é envolvido previamente de uma pré-compreensão que lhe é antecedente. Em Gadamer, é possível acessar a outro modo de lidar com as experiências compreendendo-as sem que este feito passe necessariamente pela via da cientificidade.

Gadamer (1998) fez uma aposta e nela nos inspiramos tendo em vista a possibilidade de pensarmos um aprofundamento e um maior rigor de fundamentação via compreensão. A compreensão pode ser ligada à possibilidade de uma apropriação meditativa da experiência. O exercício meditativo não desconsidera a reivindicação por verdade, o que acontece é que ela não é posicionada como fundamento das experiências. Desta forma, no exercício meditativo, que é modo de compreensão, compartilhamos verdades que, muitas vezes, se contrapõem à ciência moderna e ao senso comum, mas que encontram fundamentos nas filosofias tradicionais clássicas.

Gadamer auxilia um retorno à proposição heideggeriana de diferença ontológica e que se faz relevante para o entendimento de hermenêutica. Gadamer, desde seus primeiros contatos com Heidegger, nos anos de 1923 e 1924, já se via seduzido pela importância com que as palavras “diferença ontológica” repercutiam na filosofia da época. Pensar o homem, para o jovem Heidegger, estava marcado pela diferença ontológica. Esta distinguia o que se encontrava de forma confusa nos entendimentos, a respeito de serem compreendidos como ônticos ou ontológicos. Diferença ontológica não consistia, para Heidegger, em apenas separar o ôntico do ontológico; desde suas primeiras circulações no meio filosófico, a expressão ‘diferença ontológica’ surge envolvida por uma ideia de originário e de constituição do humano.

As proposições heideggerianas suscitaram indagações e reflexões, na obra gadameriana, *Hermenêutica em Retrospectiva*, ressaltando a temática da

diferença ontológica. A superação de tal diferença, discutida por Gadamer (2007), não é tomada de forma usual nos modos científicos como pensamos o homem.

Gadamer (2007) chama atenção para a terminologia heideggeriana “o ente na totalidade”. Para Gadamer, Heidegger, principalmente o segundo Heidegger, marcava com mais ênfase a diferença entre ser e ente. Ao invés de usar a expressão “ser”, Heidegger tomou a formulação “ente na totalidade”.

Ao mencionar a expressão “diferença ontológica”, Heidegger traz seu esforço em diferenciar ser em relação a todo ente. Pensar a diferença ontológica apresenta-se um modo de refletir, que apoiado na diferenciação entre ser e ente, auxilia compreender que no cotidiano existem maneiras de se fazer presença pelos modos de ser, e não uma redução de homens a modos de privação experimentados ou a conceptualizações diagnósticas que possam delimitar existências em estereótipos pré-determinados.

A hermenêutica auxilia-nos a pensar o cuidado, as modalidades de cuidado, no sentido existencial, pois viabiliza acessarmos as possibilidades do existir humano. O compreender heideggeriano envolve um projetar de nossa existência para que assim possa se mostrar. Deste modo, o homem articula suas experiências via formulação de sentidos, incluindo o estar diante das experiências de finitude. Circunstâncias relacionadas à experiência de finitude foram admitidas, no presente artigo, não se restringindo a uma espécie de morrer, mas toda experiência em que o homem se admite como ser finito.

Conclusões

Ao longo deste artigo, a pergunta ‘quem somos?’ passou por releituras que não invalidam a natureza da pergunta, contudo, chamou-se atenção aos novos questionamentos que nascem em meio a crescente constatação de desamparo vivido na atualidade. Quando falamos de homens sobre o seu nascer e morrer parecemos usualmente nos referir a aspetos biológicos, comportamentais, cognitivos, etc. Na contramão destas vias que falam sobre nós, propôs-se a hermenêutica heideggeriana que orienta formas de compreendermos nossa condição de cuidadores de nós e dos demais entes.

Mais uma vez reitero que cuidar não se resume ao plano de operações ou características dadas. Cuidar converge em si moduláveis possibilidades fundamentais e apropriadoras de cada um de nós. Assim, o exercício

reflexivo/meditativo de cuidado em sentido ontológico, implica uma transformação do olhar, revertendo as preocupações técnicas, no âmbito da clínica, por exemplo, ao exercício de modos de ser éticos, ampliando as possibilidades de singularização existencial.

Não é óbvio este resgate como um convite para mudança de olhar, há uma tendência a lidarmos com o cuidado seguindo as cegueiras modernas por objetividade e resultados. Contudo, uma vez aceite o convite, presente na proposta deste artigo, o cuidado destina-se a repercutir em nossas práticas, diálogos e relações de maneiras cada vez menos objetivadas.

Referências bibliográficas

- BAUMAN, Zygmunt (2007). *Vida líquida*. Editora Zahar. Rio de Janeiro.
- BOFF, Leonardo (2003). *Ética e moral – a busca por fundamentos*. Editora Vozes. Petrópolis.
- FOUCAULT, Michel (2010). *A hermenêutica do sujeito: curso dado no Collège de France (1981-1982)*. 3ª edição. Editora WMF Martins Fontes. São Paulo.
- GADAMER, Hans-Georg (1998). *Verdade e Método I*. 5ª edição. Editora Vozes. Petrópolis.
- GADAMER, Hans-Georg (2007). *Hermenêutica em Retrospectiva – Heidegger em retrospectiva*. Vol. 1, 2ª edição. Editora Vozes. Petrópolis.
- GADAMER, Hans-Georg (2011). *O caráter oculto da saúde*. 2ª edição. Editora Vozes. Petrópolis.
- HEIDEGGER, Martin (2009). *Seminários de Zollikon*. Editora Vozes. Petrópolis.
- HEIDEGGER, Martin (2012). *Ser e tempo*. Editora da Unicamp, Campinas, São Paulo; Editora Vozes. Petrópolis.
- HUXLEY, Aldous (1979). *Admirável Mundo Novo*. 5ª edição. Editora Globo. Porto Alegre.
- SACKS, Oliver (1997). *O homem que confundiu sua mulher com um chapéu*. Editora Companhia das Letras. São Paulo.

IMPLICAÇÃO E COMPROMISSO: A IMPORTÂNCIA DO CUIDADO COMO REFERÊNCIA FUNDAMENTAL PARA A PRÁTICA CLÍNICA

Maíra Mendes Clini*

UNIVERSIDADE MUNICIPAL DE SÃO CAETANO DE SUL

mairamc@yahoo.com

Este trabalho tem como objetivo trazer à tona reflexões sobre a prática clínica psicológica fundamentada no pensamento de Martin Heidegger, principalmente nos escritos do chamado segundo Heidegger, o que não é comum na seara da psicologia fenomenológica. Os escritos tardios de Heidegger sobre arte e espaço, principalmente, alicerçam a caracterização da postura do terapeuta, como aquele que mantém aberto um espaço privilegiado no qual o cuidado como estrutura existencial básica possa vir à tona. Se na arte, a verdade *põe-se-em-obra* na obra de arte, na clínica a verdade *põe-se em curso*. Para que isso aconteça, a cada vez, é necessário que o terapeuta cultive uma atitude comprometida com a filosofia que lhe serve de base, e para que isso se dê, é necessário um rigor constante nos estudos de fenomenologia hermenêutica, mas não só. É preciso também que haja um exercício de abertura por parte do terapeuta, que ele esteja serenamente alerta à época na qual está inserido, e que possa cravar, na clínica, um espaço afectivo de alteridade. Essa postura vai na contramão da alienação e algidez muitas vezes propostas pelo método científico convencional. Responsabilizar-se pelo modo como nos relacionamos com as coisas e com os outros, respeitando-os naquilo que são e podem ser, colocando-nos como seres humanos enquanto *Dasein* e não como sujeitos reinantes, esse é o começo do caminho que pode nos levar a uma verdade diferente sobre o que nos rodeia: a verdade que se faz presente no espaço *entre* paciente e terapeuta, e não a verdade subjetivista de nós mesmos. Essa mudança na maneira de olhar pode acarretar mudança de postura e quebra da hegemonia do já-dado, e essa postura pode se tornar um convite contundente ao paciente, para que ele se experimente

* Maíra Mendes Clini é graduada em psicologia pela Pontifícia Universidade Católica de São Paulo (PUC-SP), mestre e doutora em psicologia da arte pela Universidade de São Paulo (USP). É professora e supervisora clínica na Universidade Municipal de São Caetano do Sul (USCS) e atua como psicóloga clínica. São Paulo, Brasil.

mais próximo do que é a responsabilidade por si próprio em meio a lida cotidiana, que ele possa se aproximar do *jogado* que ele já sempre foi, e quem sabe, com o passar do tempo, conquistar-se como *Dasein*.

Psicologia fenomenológico-hermenêutica, cuidado, implicação, serenidade.

This paper aims to bring to light reflections about clinical practice based on the thinking of Martin Heidegger, especially in the writings of the so-called second Heidegger, which is not common in phenomenological psychology. Heidegger's late writings about art and space support the characterization of the therapist's posture, such as the one that maintains a privileged space in which care as a basic existential structure can surface.

If in art, truth is *put into action* in the work of art, in clinic the truth *lies in course*. For this to happen, each time, it is necessary for the therapist to be committed to the philosophy that underlies it, and for that to happen, it is necessary a constant rigor in the studies of hermeneutic phenomenology, but not only.

It is also necessary that there be an opening exercise on the part of the therapist, be serenely aware of the time in which it is inserted, an affective space of otherness. This attitude goes against alienation and the often-proposed conventional scientific method. Take responsibility for how we relate to things and to others, respecting them in that they are and can be, putting us as *Daseine* and not as reigning subjects, this is the beginning of the path that can lead us to a different truth: the truth about what is present in the space *between* patient and therapist, and not the subjectivist truth of ourselves. This change in the way of looking may lead to a change of position and a break in the hegemony of what is already given, and this posture can become a forceful invitation to the patient, so that he experiences himself closer to what is responsibility for himself in the midst of everyday life, that he can approach of the world that he has always been, and who knows, with the passage of time, conquer himself as *Dasein*.

Phenomenological-hermeneutic psychology, care, implication, serenity.

O presente texto tem como objetivo trazer à tona reflexões sobre a prática clínica psicológica inspirada no pensamento de Martin Heidegger, principalmente em ideias do chamado segundo Heidegger.

Antes de partir para o nosso foco principal, que é discutir como se fundamenta e se sustenta a postura do psicólogo clínico a cada vez, gostaria de elucidar a escolha do termo psicologia fenomenológico-hermenêutica para a prática clínica que aqui venho tangenciar. Sabe-se que a prática clínica fundamentada

no pensamento de Martin Heidegger, e desenvolvida pelos psiquiatras Binswanger e Boss, é chamada de *Daseinsanalyse*. Esse pensamento foi inaugurado por psiquiatras descontentes com o arsenal proposto pela psicanálise da época para a prática clínica. Também críticos ao predomínio da psiquiatria tradicional, Binswanger e Boss se basearam no pensamento de Husserl e Heidegger para inaugurar uma clínica diferente. Atualmente, ainda se usa esse mesmo termo – *Daseinsanalyse* – para designar esse conjunto de abordagens que têm como fundamentação primordial Martin Heidegger, porém, se fazem também presentes diferenças de identificação com um ou outro leitor de Heidegger.

O motivo para que não seja utilizado o termo *Daseinsanalyse* neste trabalho se dá pelo fato deste não se filiar nem a Binswanger nem a Boss, diretamente. Faremos um exercício de expandir a reflexão a partir do pensamento do próprio Heidegger e do que se escreveu sobre essa perspectiva. Admiramos o caminho que foi percorrido pelos estudiosos de Boss e Binswanger, mas gostaríamos de tentar conversar com Heidegger sem intermediações tão explícitas. Sabemos, entretanto, que as intermediações sempre nos acompanham, e é impossível pensar sem elas. Pretendemos, apenas, deixá-las mais soltas e menos direcionadas. Acreditamos que ir direto ao autor pode ser mais provocativo e contestador para caminhar em direção ao nosso objetivo. Explicando melhor: não temos a pretensão de construir um manual clínico, tampouco criar uma escola de aplicação dos conceitos de Heidegger a uma prática psicológica. Como bem nos lembra Figueiredo (1994), uma aproximação direta entre a clínica e o pensamento de Heidegger seria infrutífera e desajeitada. Nosso anseio é muito mais sutil e, ao mesmo tempo, mais ousado. Partimos direto de Heidegger e nele buscamos inspiração e alimento. Acreditamos que o pensamento de Heidegger pode ser trazido à tona a partir da clínica, com desprendimento, sem pressa ou pretensão de conquistá-lo de uma vez por todas. Teremos esse pensamento como fundamento e direção¹¹.

É notável que a maior parte dos estudos de psicologia que se baseiam em Heidegger atém-se em *Ser e Tempo*, e inclui, quando muito, a obra *Seminários de Zollikon* em suas referências. Acreditamos, porém, que há muitas colaborações possíveis na obra de Heidegger como um todo para a reflexão psicológica. Nós defenderemos, a seguir, a importância de considerar a totalidade da obra de Heidegger para alcançar a radicalidade da provocação que esse

11 Trabalhamos essas ideias em tese de doutorado – Clini, M.M. (2016). Contemplações entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica. Tese de Doutorado – Programa de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.

pensamento pode fazer à psicologia, e ao mesmo tempo, alcançar o impacto que esse mesmo pensamento pode ter para uma reflexão sobre a prática clínica do psicólogo (Clini, 2016).

O pensamento de Martin Heidegger torna-se mais provocativo e contestador a partir do que se chama *viragem* (*Kehre*), ponto a partir do qual Heidegger radicaliza o *aí* em detrimento de qualquer resquício que possa ter sobrado de antropocentrismo. Após a viragem, Heidegger consagra o homem enquanto *ser-o-aí*.

Essa perspectiva de Heidegger contesta a hegemonia do modo como a tradição figurou a linguagem, tanto a linguagem corrente quanto científica, e nesse sentido, atinge a psicologia, desafiando-a. A psicologia, filha do positivismo, está impregnada pelo modo como as ciências modernas submetem-se ao método como procedimento e padrão explicativo. A psicologia está fundamentada em dicotomias metafísicas, e seu próprio nome nos remete a uma dicotomia elementar: a ideia da existência de um suposto psiquismo encapsulado, que se apartaria daquilo que é chamado de corpo biológico. Acreditamos, assim, que para falarmos do que acontece na clínica precisamos de um novo dizer.

Esse novo dizer, que Heidegger chamaria de “dizer pensante” do outro início da filosofia, “nem descreve nem explica, nem anuncia nem instrui; não se tem aqui o dizer ante o que tem para ser dito, mas o dizer é ele mesmo como a essência do seer” (Heidegger, 2015: 8). O questionamento passa a ser, peremptoriamente, mais relevante do que qualquer afirmação. Essa conduta nos inspira a pensar a presença clínica, que deve saber, antes de tudo, como manter-se perguntando. “Toda a resposta permanece apenas em vigor como resposta enquanto estiver enraizada na pergunta” (Heidegger, 2012a: 75). Quando nos aproximamos do ato de clinicar, perguntas e mais perguntas sustentam o caminho:

Como poderíamos considerar a temporalidade horizontal do ser dentro de uma reflexão sobre a prática clínica? Se, no pensamento do segundo Heidegger, o *Dasein* deixa de ser o centro da clareira, passando a ser um dos quatro de igual importância, como pode esse pensamento tocar a prática clínica? A arte, como campo paradigmático de temporalização e explicitação temporal do ser pode tangenciar algo como a prática clínica? Poderia ser inaugurada uma possibilidade de prática clínica mais crítica, provocada por essas reflexões, que abrisse ao redor de si um espaço tão disruptivo e emblemático como faz a arte? E como a arte faz isso? Cabe a nós pensarmos, por exemplo, se há *Dichtung*^[2]

2 Para *Dichtung* usaremos a tradução ditado poético.

no acontecimento clínico, ou se poderíamos, ao menos, buscar por ele. Melhor ainda: aguardar por ele, tê-lo como horizonte e alicerce.

Sabemos a complexidade em evocar uma prática clínica inspirada e provocada pelo pensamento do segundo Heidegger. Se mesmo as práticas clínicas inspiradas por *Ser e Tempo* constituem-se como algo a caminho, algo complexo e em constante construção, esse desafio só aumenta quando incluímos as ideias do segundo Heidegger. Sabemos que o diálogo de Heidegger com a poesia, apesar de já estar presente em *Ser e Tempo*, foi alcançado em toda a sua magnitude apenas na chamada segunda fase. A união entre verdade e linguagem, levada a termo no pensamento do segundo Heidegger, evidencia a importância de não deixarmos esse pensamento de lado quando procuramos inspiração para uma prática clínica. Verdade, cabe lembrar, permeada pela *Aletheia*. Acreditamos, assim, que uma prática clínica que se restrinja à leitura de *Ser e Tempo* não acompanha a radicalidade do pensamento do autor, como já dissemos. Por mais que o desafio seja intenso, não podemos nos furtar a ele.

A contundência e o impacto dessa maneira de pensar pode ser evidenciada pelas considerações de Heidegger acerca da arte. Segundo Borges-Duarte:

A continuidade da preocupação heideggeriana pelo fenómeno e experiência da Arte, publicamente manifesto em escritos e conferências, durante os 40 anos que medeiam entre o começo dos anos 30 e o final dos 60, embora toque diferentes aspectos e problemáticas, e passe pela consideração de obras artísticas de muito diversas características e épocas, nunca deixa de estar centrada numa experiência inicial – a do *fazer-se obra da verdade enquanto epifania do vínculo entre o ser e o seu aí humano* (Borges-Duarte, 2014: 87)³.

A nosso ver, qualquer fundamentação sobre o modo como a fenomenologia hermenêutica está presente na psicologia deve considerar rigorosamente a arte como alicerce e horizonte, caso contrário corre-se o risco de “utilizar” a fenomenologia como mais um instrumental disponível entre outros, como um arcabouço técnico e metodológico, o que impediria o potencial crítico e reflexivo sugerido por nós nesse texto. Palavra, linguagem, silêncio, quietude e apropriação são emissários do acontecimento clínico (Clini, 2016).

Os homens não possuem a linguagem, mas sim, *moram* nela, a linguagem é a morada do ser. A clínica deve celebrar essa morada. A fala da clínica, nessa perspectiva, pode, no mais das vezes, se dar de forma impessoal, mas deve, sempre e de uma vez por todas, apontar para uma linguagem

3 Grifo da autora.

permeada de silêncio, apontar para uma linguagem que não seja só do *Dasein*, mas que passe por ele em direção ao ser. “Pensar desde a linguagem significa: alcançar de tal modo a fala pela linguagem que essa fala aconteça como o que concede e garante uma morada para a essência, para o modo de ser dos mortais” (Heidegger, 2003b: 10). Se na obra de arte põe-se em obra a verdade, acreditamos que, na clínica, *põe-se em curso a verdade*. Explicitaremos a seguir o que queremos dizer com essa expressão.

Temos como base, fundamento e perspectiva o cuidado, assim como apresentado em *Ser e Tempo*, como ponto de partida e de chegada para a reflexão clínica. Existência, facticidade e queda, articulados com compreensão, afinação e discurso são existenciais fundamentais para compreender todo e qualquer fenômeno. Porém, muitas vezes aquilo que está mais próximo se apresenta como o mais distante, como afirma Heidegger diversas vezes. Assim, aquilo que fundamenta nossa existência se mostra no modo da retração, no dia-a-dia e nos relatos clínicos. O que defendemos aqui é que o estudo rigoroso por parte do terapeuta pode torná-lo mais próximo dos existenciais que são os seus, e assim, o convite para que o paciente também se aproxime dos dele possa se dar. Sem a *implicação* do terapeuta não há convite possível. Entendemos que o terapeuta que se inspira em Heidegger acaba por ser convocado a se implicar naquilo que estuda, não apenas racionalmente, mas existencialmente. A compreensão da obra de Heidegger passa por cada um de nós, nós que temos que ser a cada vez, que temos o próprio ser em jogo. Como explicita Heidegger no parágrafo nove de *Ser e Tempo* (Heidegger, 2012b: 139), o ser do *Dasein* é cada vez *meu*, o *Dasein* tem que se haver com o seu próprio ser, cabe a ele responder pelo seu próprio ser, incessantemente. Assim, mesmo que existam inúmeras tentativas cotidianas de se esquivar daquilo que lhe concerne, e despejar a responsabilidade pelo próprio ser no turbilhão do impessoal, ainda assim, nunca se consegue escapar de uma vez por todas da tarefa de *ter-que-ser*. Esse parágrafo de *Ser e Tempo*, aparentemente tão introdutório, tem muito a dizer para aqueles psicólogos que se interessam pela fenomenologia. *Ser e Tempo* é um manancial repleto de reflexões férteis para o campo clínico. Não podemos, porém, como estamos a defender nesse texto, parar por aí. Se o próprio Heidegger seguiu adiante, e desenvolveu tantas outras ideias, por que deveríamos, nós, estancar em *Ser e Tempo*? A virada para o ser pode expandir ainda mais a reflexão.

Assim como o estudo rigoroso da obra de Heidegger deve ser um convite incessante para que nos aproximemos daquilo que no dia-a-dia nos distanciamos, o caráter das intervenções clínicas são sempre convites, pois não se pode

atravessar a fronteira do cuidado que é do outro e fazer por ele. Temos uma primeira indicação do que quero dizer por postura profissional. Essa postura, porém, nunca se constrói de uma vez por todas, nunca chega a estar pronta, ela se sustenta, a cada vez, como caminho. Para nos mantermos nesse caminho não podemos perder de vista o *Dasein* que todos somos. Essa noção não pode nunca ser deixada de lado, pois corremos risco iminente de substancializar alguém, de dar nomes fixos de sujeito e indivíduo a alguém, e assim passar a enxergá-lo como entidade metafísica, como mera subsistência, como coisa entre as coisas. Ao substancializarmos alguém, na clínica, corremos risco iminente de funcionalizar o espaço de atendimento, transformando-o em produtor de metas e padrões a serem alcançados. Com isso, anulamos a singularidade de cada *Dasein*, e concomitantemente, desprezamos a nossa própria possível singularidade. Na clínica, temos que abrir espaço para o *Dasein* que eu e tu estamos a ser.

Para isso, o atendimento psicoterapêutico não pode mais contar com a ideia de subjetividade, tampouco de psiquismo, o que torna essa abordagem por princípio marginal dentro da psicologia. O *Dasein* não pode ser compreendido como substantivo, pois guarda em si um caráter iminentemente verbal. Essa compreensão é algo que nos arrasta *para fora* de qualquer tentativa de individualização, personificação ou subjetivação do *Dasein*. O cuidado, como existencial, não nos deixa disfarçar o caráter de todo articulado do *Dasein* em relação ao seu ser-jogado, seu ter-que-ser, sua temporalidade e sua relação imbricada com o mundo. Existencialidade, facticidade e queda são momentos constitutivos que arrastam o *Dasein* sempre e mais uma vez *para fora* de si mesmo, podendo aí ganhar-se ou perder-se a todo instante. A noção de subjetividade simplifica e reduz essa trama complexa, internalizando-a, na tentativa de garantir mais controle ao homem, que passa a poder postular sobre tudo o que o rodeia, fabricando, assim, a sensação de ser o senhor do universo. Termos o cuidado ontológico como fundamento e perspectiva é importante para salientarmos o caráter ekstático da existência do *Dasein*, e mantermos essa concepção viva e pulsante nas nossas reflexões sobre a clínica. Essas reflexões podem e devem se desdobrar para além do pensamento e tomar lugar *aí*, articuladas em um modo de estar-junto-a.

Para sermos rigorosos, temos que constatar que a clínica acontece onticamente, que é fruto da era da técnica, e que tem a técnica inscrita em seus interesses. Sabemos que não conseguimos nos colocar fora da técnica, de uma vez por todas. Podemos, porém, colocarmo-nos a caminho. Abrir caminho para

tornar-se o aí que sempre já somos mas que nunca consumamos. O *Dasein* concreto que somos e podemos ser não é ainda, decerto, o *Dasein* que se conquista como mortal na quadrindade e que se torna incessantemente seu aí. Somos, ainda, homens e mulheres assujeitados, individualizados, encapsulados e assentados sobre a própria subjetividade. Lidamos com isso, na clínica. Mas não podemos perder a perspectiva que se abre quando se coloca a caminho do *Dasein* que podemos nos tornar. A clínica pode ser um lugar privilegiado para o incessante colocar-se a caminho.

Em psicologia fala-se em *setting* clínico, que é o local onde o processo psicoterapêutico acontece. O *setting* diz de um espaço, que é muito mais do que geográfico ou geométrico, pois é um espaço de acontecimento. Local, lugar, espaço. Palavras aparentemente simples, mas que dão o que pensar. Heidegger, em seus escritos sobre arte, nos indica um caminho para encontrar ressonância no espaçar (Clini, 2016). Seguimos a proposta de Heidegger de pensar o espaço como verbo, e não como substantivo. “O espaço espaçaA” (Heidegger, 2008: 19), diz ele. Quando toma lugar um atendimento psicoterapêutico, nós espaçamos junto com o paciente, quero dizer, juntos abrimos um espaço diverso dos espaços habituais do cotidiano. Neste espaço, o qual é sustentado pela postura do terapeuta e pela disponibilidade do paciente, pode irromper familiaridade e estranhamento, identidade e ruptura, imersão e reflexão, tensão e harmonia.

Para Heidegger, a obra de arte consterna, de forma emblemática, o entrelaçamento frêmito entre mundo e terra. Neste combate, evidencia-se a unidade entre os dois. É como se tal unidade pudesse ser reconquistada, a cada vez, no *pôr-se-em-obra* da obra de arte. Ali, mundo e terra se encostam e se diferenciam, se tocam e se repelem num jogo impetuoso que reverbera a verdade. Esse jogo, esse *entre* mundo e terra que não será nunca palpável, Heidegger nomeia *fenda*. Essa interpenetração entre mundo e terra acontece de forma tensa e íntima. A fenda é a fronteira vazada por onde eles se tocam sem nunca se misturarem. Nesse *entre* “prevalece o corte [*Schied*] que os separa e diferencia” (Heidegger, 2003b: 19), e é justamente aí que se estabelece a intimidade entre eles. Inspirados pela fenomenologia hermenêutica, pensamos a relação terapêutica como algo que acontece *entre* duas pessoas. Esse *entre* está embebido no afeto, é o próprio afeto. Pensar o *entre* como fenda ajuda a radicalizar a ideia de completa interdependência entre os termos envolvidos, no qual eles se co-pertencem, porém, sem se fundir (Clini, 2016). A intimidade entre um e outro, seja entre mundo e terra, ou entre terapeuta e paciente “vigora no corte do *entre*, vigora na di-ferença [*Unter-schied*]” (*ibidem*).

A palavra di-ferença foge aqui de seu uso habitual e comum. “O termo ‘a di-ferença’ não diz uma categoria genérica para várias espécies de distinções. A di-ferença aqui nomeada é só uma. É única.” (*ibidem*). Essa di-ferença não pode ser caracterizada nem como distinção, tampouco como mera relação. Devemos pensá-la como elevação de um e de outro. Podemos considerar que, na relação terapêutica, a dor sutura o *entre* que se faz presente como di-ferença, não apenas na relação entre paciente e terapeuta, mas nos interstícios de tudo o que é trazido ali como tema e como acontecimento (Clini, 2016). De que dor estamos falando?

Mas o que é a dor? A dor dilacera. A dor é o rasgo do dilaceramento. A dor não dilacera, porém, espalhando pedaços por todos os lados. A dor dilacera, corta e diferencia, só que ao fazer isso arrasta tudo para si, reunindo tudo em si. Enquanto corte que reúne, o dilacerar da dor é também um arrancar para si que, como riscas ou rasgaduras, traça e articula o que no corte se separa. A dor é a junta articuladora no dilaceramento que corta e reúne. Dor é a articulação do rasgo do dilaceramento. Dor é soleira. Ela dá suporte ao entre, ao meio dos dois que nela se separam. A dor articula e traça o rasgo da di-ferença. A dor é a própria di-ferença (Heidegger, 2003b: 21).

Assim, podemos perceber o quanto dor e fenda são faces do mesmo acontecer. A dor, como a máxima do tocar-se da relação, é aquilo que viabiliza o afeto. Poder ser afetado é sempre poder provocar e sentir dor. Amar também é estar aberto ao dolorido. Na clínica, a dor pode ser um convite a transitar na fenda. A dor pode ser considerada, na perspectiva clínica, um afeto privilegiado, na medida em que explicita a própria vulnerabilidade e o fato de já sermos sempre afetados uns pelos outros e pelo que nos rodeia. Dor é acontecimento. O encontro terapêutico tem como possibilidade criar um abalo no modo de olhar corriqueiro, tanto do paciente como do terapeuta, em que ambos conseguiriam manter-se despertos, a partir da dor da fenda, para a verdade que acontece ali. A ideia é, de certa maneira, criar um estofado de familiaridade e intimidade para que possamos, juntos, nos aventurar a sair do habitual (Clini, 2016).

Como já vimos conversando, sabemos da ousadia e da possível ingenuidade dessas afirmações, se tomadas como indicações definitivas do modo de fazer clínico. Elas devem, longe disso, nos nutrir uma reflexão. Nutrição essa que se consuma através da postura do terapeuta, como aquele que mantém aberto um espaço privilegiado no qual o cuidado como estrutura existencial

básica possa vir à tona. Para que isso aconteça, a cada vez, é necessário que o terapeuta cultive uma atitude comprometida com a filosofia que lhe serve de base, atitude essa que aqui denominamos *implicação*. Para que isso se dê, é necessário um rigor constante nos estudos de fenomenologia hermenêutica, mas não só. É preciso também que haja um exercício de abertura por parte do terapeuta, que ele esteja serenamente alerta à época na qual está inserido, e que possa cravar, na clínica, um espaço afetivo de alteridade. Acreditamos que a serenidade é um campo denso que provoca reflexões e contrastes. Por não estar ligada a qualquer ato de vontade deliberada, sabemos o quanto a serenidade se retrai em sua elaborada simplicidade. Assim, acreditamos que só é possível atingir o grau de complexidade e radicalidade desse sutil pensamento se olharmos para a serenidade sustentada junto à região de encontro. Sem o espaço a serenidade corre o risco de virar uma ação individualizada da vontade do sujeito, abstrata e idealizada, e assim se perverter por completo. Ao lembrar que a serenidade só pode se dar *aí*, poderíamos resistir silenciosamente aos apelos da técnica sem deixar de participar dela.

Ao trazer essa reflexão para o seio da prática clínica, podemos pensar também que a serenidade se daria no seio da tensão entre a tendência à instrumentalização das práticas clínicas e aquilo que ela guarda de indizível e poético. Não temos como dizer não de uma vez por todas à racionalização e cobrança por produtividade e resultados que nos assola em nossa prática, porém, podemos dizer sim e não a tais demandas, mantendo-nos um *passo atrás* da mera adesão ao modelo dominante e à vontade de corresponder e adaptar (Clini, 2016).

Ao aprendermos a falar sim e não à era da técnica podemos manter um olho meio aberto no meio do temporal, para, quem sabe, testemunharmos diversidade em nossa vizinhança. A alteridade está cunhada na afetividade, pois o estofo que nos une sempre acontece a partir do *modo* nos encontramos aí situados no mundo e com os outros, das tonalidades afetivas das quais sempre participamos e que tingem a atmosfera compartilhada que é a nossa. Para que a responsabilidade livre aconteça, no caminho do que nos é próprio, é preciso reaprender a nos ver como mortais em meio a outros mortais. Alteridade é resguardar em comunhão. Na chave das reflexões de Duarte (2005), poderíamos pensar que acolher o outro dentro da quadridade, como mortais que somos, abriria uma perspectiva libertadora para a clínica. Aqui, precisamos novamente de cautela e de um passo atrás. Não se pode *funcionalizar* reflexões tão singelas, correndo o risco de aniquilá-las, ao torná-las um referencial fixo

para a prática clínica. Há que resguardá-las da fúria do pensamento calculador, que quer a tudo dominar e instrumentalizar (Clini, 2016).

Não se pode calcular e prever a possibilidade, a extensão e a duração de um tal acolhimento do outro, de maneira que esta ação acolhedora, cifrada numa linguagem e num pensamento não calculadores, jamais poderá ser concebida como resultado ou efeito de sua ação. Acolher o outro, deixar que ele seja o outro que é, jamais poderá ser o resultado calculado e previsível de um ato, pensamento ou palavra, mas somente poderá se dar em atos, pensamentos e palavras (Duarte, 2005: 156).

Esse acolhimento do outro jamais se daria por um ato deliberado nosso, jamais aconteceria por nossa vontade e ação, não poderia ser gerado por nós, uma vez que somos também mortais residentes da quadrindade. Por outro lado, esse acolhimento jamais poderia acontecer prescindindo da presença atenta e vigilante dos homens enquanto mortais. Ele só poderá se dar brotando aí, da serenidade. Ou seja, jamais poderíamos *utilizá-lo* como prescrição para uma prática clínica. A sutileza dessa postura, cultivada na serenidade, não pode ser sistematizada. Na clínica, é necessário saber que nunca estaremos livres da medida histórica vigente que é a nossa, nunca poderemos trabalhar sem estarmos imersos em determinações diversas, inclusive de cunho “psicológico”. Nada nos impede, porém, de elaborar uma outra liberdade, fundamentada numa busca por atenção serena constante, que nos levaria a “um acolhimento original do outro que supere as atuais exigências de normalização, uniformização e coação da convivência em nome de uma ‘outra’ *co-ek-sistência*, aquela que Heidegger denominou em termos do habitar poético sobre a terra” (*idem*). Habitar poeticamente sobre a terra é uma chave para a compreensão do papel que o espaço passa a ter para o segundo Heidegger, e para as reflexões clínicas que tenham Heidegger como inspiração.

Essa postura vai na contramão da alienação e algidez muitas vezes propostas pelo método científico convencional, e na sua esteira, pela psicologia moderna. Responsabilizar-se pelo modo como nos relacionamos com as coisas e com os outros, respeitando-os naquilo que são e podem ser, colocando-nos como seres humanos enquanto *Dasein* e não como sujeitos reinantes, esse é o começo do caminho que pode nos levar a uma verdade diferente sobre o que nos rodeia: a verdade que se faz presente no espaço *entre* paciente e terapeuta, e não a verdade subjetivista de nós mesmos, tampouco a verdade que ecoa repetidamente como mera sedimentação impessoal. Essa mudança na maneira de

olhar pode acarretar mudança de postura e quebra da hegemonia do *já-dado*, e essa postura pode se tornar um convite contundente ao paciente, para que ele se experimente mais próximo do que é a responsabilidade por si próprio em meio a lida cotidiana, que ele possa se aproximar do *jogado* que já sempre foi, e quem sabe, com o passar do tempo, conquistar-se como *Dasein*, sendo-o-aí.

Liberdade, na clínica, é afetivamente deixar o paciente ser, para que ele mesmo possa aprender a *deixar-ser*, e quem sabe, tornar-se disposto a abrir um espaço para a responsabilização fundamentada no nada que ele mesmo também é (Clini, 2016). Que ele possa buscar abrigo em meio ao desterro. Terra, mundo, deuses e mortais se dão, ali, na clínica, como se dão aqui também, entre essas linhas, e em toda parte. O caminho de nos tornarmos os mortais que já sempre fomos, cultivando nosso *ser-com-os-outros*, pode se dar de forma privilegiada no espaço que a clínica abre ao redor de si, espaço esse onde *põe-se em curso* a verdade, a cada vez. Na tensão frêmita entre mundo e terra, constituímos um *espaço-fenda*, que convida ao trânsito que nunca conseguimos deixar de ser por completo. A clínica é repleta de silêncios, e cada um de nós precisa saber como *não descobrir* esses cantos escuros, para que eles possam calar os diversos sons frenéticos do mundo, e assim deixar falar o indizível do ser. A arte, como ditado poético, pode ajudar a explicitar esses silêncios constitutivos. A obra que brota do fazer clínico nunca se consuma por completo, mas sim, se perfaz como caminho a cada vez, e é justamente esse seu encanto: não se deixar enformar, conformar e conjuntar de uma vez por todas.

Referências

- BORGES-DUARTE, I. (2014). *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Ed. Documenta.
- (2015). A afectividade no caminho ontológico heideggeriano. *Phainomenon: Revista de Fenomenologia*, Lisboa, n° 24, pp. 43-62.
- CLINI, M.M. (2016). *Contemplações entre arte e clínica: por uma presença fenomenológico-hermenêutica*. Tese de Doutorado – Programa de Psicologia Social e do Trabalho do Instituto de Psicologia da Universidade de São Paulo. São Paulo, SP, Brasil.
- DUARTE, A. (2005). Heidegger e a linguagem: do acolhimento do ser ao acolhimento do outro. *Nat. hum.*, São Paulo, v. 7, n. 1, jun. 2005. Disponível em <http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1517-24302005000200004&lng=pt&nrm=iso>. Acesso em 17 dez de 2015.
- (2008). Heidegger e a obra de arte como acontecimento historial-político. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 5, pp. 23-33.

- FIGUEIREDO, L.C (1994). *Escutar, recordar, dizer: encontros heideggerianos com a clínica psicanalítica*. São Paulo: EDUC/Escuta.
- HEIDEGGER, M. (2003a). A essência da linguagem. In: —. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, pp. 121-172.
- (2003b). A linguagem. In: —. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, pp. 7-26.
- (2003c). De uma conversa sobre a linguagem entre um japonês e um pensador. In: —. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, pp. 71-120.
- (2003d). O caminho para a linguagem. In: —. *A caminho da linguagem*. Tradução de Márcia Sá Cavalcante Schuback. Petrópolis, RJ: Vozes; Bragança Paulista, SP: Editora Universitária São Francisco, pp. 191-222.
- (2008). Observações sobre arte – escultura – espaço. *Artefilosofia*. Ouro Preto, n. 5, pp. 15-22.
- (2012a). A Origem da Obra de Arte. Tradução de Irene Borges-Duarte e Filipa Pedroso. In: —. *Caminhos de Floresta*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian
- (2012b). *Ser e Tempo*. Trad. Fausto Castilho. Campinas: Unicamp.
- (2015). *Contribuições à filosofia: do acontecimento apropriador*. Trad. Marco Antonio Casanova. Rio de Janeiro: Via Verita.
- (1967). *Conferência de Atenas*. Tradução de Irene Borges-Duarte. Disponível em: <http://www.martin-heidegger.net/Textos/Textos.htm> (Acesso em 12/12/2016)

FENOMENOLOGIA DA CRIAÇÃO E PRÁXIS SIMBÓLICA: PENSANDO A INTERVENÇÃO TERAPÊUTICA A PARTIR DA ANTROPOLOGIA FILOSÓFICA DE ERNST CASSIRER

Moisés Ferreira*

UNIVERSIDADE DE ÉVORA

mdsferreira@gmail.com

A antropologia filosófica de Ernst Cassirer, sistematizada sobretudo na sua *Filosofia das Formas Simbólicas*, e resumida no *Ensaio Sobre o Homem*, repousa sobre uma concepção funcional acerca do homem, tendo como fio condutor uma epistemologia construtivista. Sendo as reflexões do autor ricas de implicações no que se refere a questões tão decisivas para a compreensão da génese, estruturação e funcionamento do mundo mental como sejam a constituição do *self*, a organização das interacções interpessoais, e, sobretudo, o dinamismo da função simbólica, torna-se evidente que o seu pensamento pode ser vantajosamente posto ao serviço da definição de princípios orientadores ou mesmo tornar-se a base para um modelo de intervenção terapêutica. A presente reflexão tem como objectivo explorar algumas das possibilidades de aplicação do quadro conceptual da filosofia das formas simbólicas à realidade das psicoterapias. Em termos gerais, salientar-se-á o entrelaçamento que a perspectiva de Cassirer permite estabelecer entre os eixos do criar, do cuidar e do curar. Partir-se-á do conceito de “pregnância simbólica”, fundamental no pensamento do autor, e através do qual se designa a mútua implicação entre vivência sensível e conteúdo espiritual, no âmbito da percepção. A pregnância simbólica constitui a base de compreensão da função simbólica propriamente dita, e lança luz, enquanto “fenómeno originário”, sobre toda a variedade da produção de símbolos, no interior dos seus regimes de criação, ou formas simbólicas. Ora, aquilo que a antropologia de Cassirer permite colocar em destaque é, antes de mais, o carácter constitucionalmente simbólico do mundo psíquico. Aos processos de criação simbólica é, pois, reconhecido um papel central na organização do psiquismo. A “saúde mental”, estreitamente associada à existência de um *self* caracterizado pela coesão e pela flexibilidade, está, portanto, dependente da assunção consciente e volitivamente determinada dos processos de criação simbólica por parte

* Universidade de Évora/LabCom.IFP – Comunicação, Filosofia e Humanidades; Évora, Portugal.

do sujeito, no interior das múltiplas formas simbólicas. A essa assunção de uma *poiesis* multimodal atribui-se aqui a designação de “práxis simbólica”, sustentando-se a tese de que é esse dinamismo que impulsiona a cura, ou a mudança psicológica.

Ernst Cassirer; Filosofia das Formas Simbólicas; pregnância simbólica; função simbólica.

Ernst Cassirer's philosophical anthropology, systematized mainly in his *Philosophy of Symbolic Forms*, and summarized in *An Essay on Man*, settles a functional conception of man, having as conducting wire a constructivist epistemology. Being the author's thoughts rich of implications in what concerns to matters as important for the comprehension of the genesis, organization and functioning of the mental domain as are the constitution of the *self*, the building of interpersonal interactions, and, above all, the dynamics of the symbolic function, it becomes evident that his work may be decisive to the task of defining significant guiding principles, or even grounding a model, of therapeutic intervention. The present paper explores some of the possibilities which the conceptual framework of the philosophy of symbolic forms offers in what regards to the philosophical understanding of the realm of psychotherapies. In general terms, it will be emphasized the connection between the axes of creating, caring and healing, which Cassirer's philosophy enables to establish. The concept of “symbolic pregnancy”, by which the author points to the entanglement, in the domain of perception, between sensory experience and spiritual content, is at the core of his work, and will be the starting point of the reflection. Symbolic pregnancy constitutes the basis for a complete understanding of the symbolic function, and clarifies, as “originary phenomenon”, all the variety of symbolic production, in multiple domains of creation, or symbolic forms. Cassirer's anthropology offers the tools which enable to underline the constitutionally symbolic character of the psychological world. The processes of symbolic creation have a central role in the psychological organization. “Mental health”, closely related to the existence of a cohesive and flexible *self*, is, then, dependent of the consciously and willingly determined assumption, by the subject, of the processes of symbolic creation, in the interior of the multiple symbolic forms. To that assumption of a multimodal *poiesis* by the subject is here attributed the designation of “symbolic praxis”, and it is sustained the thesis according to which that dynamics is responsible for catalysing cure, or psychological change.

Ernst Cassirer; Philosophy of Symbolic Forms; symbolic pregnancy; symbolic function.

1. Introdução

O presente texto tem como objectivo explorar, de maneira breve, algumas das possibilidades que a antropologia filosófica de Ernst Cassirer oferece para pensar o âmbito da terapia, lançando alguma luz sobre, por um lado, os processos psicopatológicos, e, por outro, sobre a acção propriamente terapêutica das psicoterapias.

Tendo esta finalidade em vista, a exposição será organizada em três pontos: num primeiro (1) momento, far-se-á uma apresentação esquemática do pensamento do autor; num segundo (2) momento, procurar-se-á esclarecer de que modo a psicopatologia pode ser compreendida com base no quadro teórico da filosofia das formas simbólicas, após as reflexões de Cassirer acerca dos transtornos neuropsicológicos, pelo autor conceptualizados sob a designação de “patologias da consciência simbólica” (Cassirer, 2011, pp. 347-475); num terceiro (3) e último momento será esboçada, com base na antropologia filosófica de Cassirer, e em consonância com as considerações previamente tecidas acerca da natureza dos processos psicopatológicos, uma possibilidade de compreensão da acção terapêutica da intervenção clínica.

2. A antropologia filosófica de Ernst Cassirer

Em termos gerais, o pensamento de Cassirer pode ser visto como uma reatualização e ampliação da filosofia crítica de Kant e do método transcendental kantiano, que deixam de estar cingidos, como acontecia em Kant, ao conhecimento das ciências matemáticas e físicas e ao âmbito lógico do juízo, para serem alargados a todo o espectro da cultura (Gaubert, 1991, p. 12; Peixe Dias, 1997, p. 129; Cassirer, 2009, pp. 20-22).

Cassirer assume como tarefa fundamental a resposta à quarta das grandes questões já enunciadas por Kant (2009, p. 29): “Que é o homem?”. Para isso, sistematiza uma “fenomenologia da cultura humana” (Cassirer, 1995, p. 54). Para determinar qual a “natureza ou «essência» do homem” (Cassirer, 1995, p. 68), elege, pois, como procedimento metodológico a análise das várias formas da expressão cultural e da construção do conhecimento. Este modo de proceder assenta sobre a ideia de que não é legítimo definir o homem nos termos de um princípio substancial que de maneira unilateral e irrevogável caracterize a sua natureza ou essência, aquilo que constitui o seu traço distintivo. Para Cassirer,

a única maneira adequada de abordar o problema é definir o homem a partir da observação daquilo que ele produz, i. e., da sua “obra”: será, pois, uma definição funcional, e não já substancial (Cassirer, 1995, p. 68). O autor chega, assim, a uma concepção do homem como *animal symbolicum*, i. e., um produtor de símbolos (Cassirer, 1995, p. 33; p. 34). Com esta perspectiva funcionalista desenha-se uma via de interrogação do ser humano que entra em ruptura com muitos dos caminhos tradicionalmente tomados noutros momentos da história da filosofia, ainda mais ou menos reféns de uma visão de cariz substancialista (Cassirer, 1995, p. 33).

Através da sua análise das produções culturais, Cassirer identifica um vasto conjunto de modalidades de produção de símbolos, consistindo cada uma delas numa “energia espiritual particular” (Cassirer, 2009, p. 42), enquanto manifestação “de uma mesma função espiritual básica” (Cassirer, 2009, p. 18): a função simbólica. A estes “modos de configuração” (Cassirer, 2009, p. 19), ou “mundos peculiares de imagens (*Bildwelten*)” (Cassirer, 2009, p. 19), dá Cassirer o nome de “formas simbólicas” (Cassirer, 1995, p. 116). Em diferentes momentos da sua obra, e de uma maneira mais ou menos aprofundada, Cassirer procede à análise dos domínios da linguagem, mito, arte, religião, ciência, filosofia, técnica, história, direito, política, e ética e moral, na qualidade de formas simbólicas (Gaubert, 1991, pp. 9-10; Cassirer, 1995).

A produtividade simbólica, inscrita nas múltiplas formas simbólicas, possui um carácter produtivo e construtivo, e não estritamente reprodutivo (Cassirer, 1995, p. 117; 2009, p. 19). Significa isto que, desde um nível fundamental, o espírito humano, através do trabalho simbólico, não se limita a permanecer numa atitude passiva perante uma realidade já dada e previamente determinada de maneira unívoca. Pelo contrário, a consciência, ao mobilizar as “energias activas e construtivas do homem” (Cassirer, 1995, p. 146), configura toda a experiência, i. e., a realidade de si, dos outros e do mundo (Cassirer, 2009, p. 19). Dito de outro modo, é através do dinamismo da função simbólica que a esfera do “eu”, o âmbito subjectivo, e a esfera dos “objectos” (o “isso” e o “tu”, i. e., os âmbitos das coisas e das pessoas), mutuamente se definem, sendo estabelecida entre ambos uma estreita interacção. A multiplicidade que a criação simbólica apresenta dá, pois, a ver distintas possibilidades de objectivação da experiência, i. e., de constituição de diversos mundos de objectos, cada qual portador das suas lógicas internas de articulação e da sua organicidade própria (Cassirer, 2009, p. 19).

Aquilo que dá coesão ao todo das formas simbólicas é o facto de estarem ordenadas a uma mesma função, de permanecerem unidas por um vínculo funcional (Cassirer, 1995, p. 68; p. 70). E a função que une o conjunto das formas simbólicas é a da configuração da experiência do ser humano, em toda a sua potencial variedade e multiplicidade, o que passa por “organizar os seus sentimentos, desejos e pensamentos” (Cassirer, 1995, pp. 64-65). É deste modo que se consolida aquilo que é especificamente humano, a dimensão na qual só o homem parece ser capaz de inscrever-se: a da cultura. Nas palavras de Cassirer:

Na linguagem, na religião, na arte, na ciência, o homem não pode fazer mais do que edificar o seu próprio universo – um universo simbólico que lhe dá a capacidade de compreender e interpretar, articular e organizar, sintetizar e universalizar a sua experiência humana. (Cassirer, 1995, p. 184)

Nesta condição, a criação simbólica constitui, autenticamente, um requisito *para* o humano, i. e., demarca as condições de possibilidade *da* humanidade do homem. E pelo seu carácter conformativo, as formas simbólicas cumprem não só a tarefa de configurar a experiência, mas também a de “unir os homens”, perfilando-se, assim, como modos específicos de construção dessa unidade (Cassirer, 1995, p. 116).

Cassirer distingue três “níveis” ou “tipos” de organização e diferenciação da função simbólica: (1) função expressiva, (2) função representativa e (3) função significativa. A função expressiva é entendida pelo autor como “fenómeno originário”, i. e., como direcção primordial que os processos de simbolização assumem, e que confere uma estrutura fundamental à percepção (Cassirer, 2011, p. 127). Assim, a função expressiva consiste numa configuração básica da consciência em que a percepção é marcada por um sentido do “vivo”, da “presença”, do “tu” (Cassirer, 2011, p. 131; p. 153). Estando directamente relacionada com as respostas emocionais, a experiência expressiva tem, originariamente, um carácter passivo (Cassirer, 2011, pp. 129-130), e é caracterizada pela diversidade, volatilidade e fluidez (Cassirer, 2011, p. 133). A função expressiva constitui, pois, a “forma primária de consciência da realidade” (Cassirer, 2011, p. 181), mais marcada pelo imediatismo da experiência e ancorada no plano do sensível.

A função representativa, numa fase posterior, vem dotar de consistência e uniformidade a experiência interna, através da progressiva afirmação da instância lógica do conceito, capaz de agregar e unificar em si fenómenos na

aparência diversos com base na circunscrição e fixação de uma ou várias características pelos mesmos partilhadas. Com a função representativa, um elemento sensorial passa a poder ser tomado não já no seu mero carácter de “presença”, mas no seu valor “representativo”, i. e., enquanto se dá como representante de uma outra coisa, adquirindo, então, um carácter propriamente simbólico (Cassirer, 2011, pp. 190-191). Deste modo, através da função representativa e do avanço em direcção a um “«sentido» puramente lógico” (Cassirer, 2011, p. 186), a experiência interna começa a libertar-se da coacção do “dado” e do “imediato”, sendo, desse modo, criado um espaço de liberdade interior que virá revitalizar e dar coesão ao mundo subjectivo (Cassirer, 2011, p. 192). Todavia, Cassirer não deixa de reconhecer a existência de uma estreita interconexão entre o “factor lógico da significação” e o “carácter sensual da expressão” (Cassirer, 2011, p. 188). Embora constituam forças distintas, é o âmbito expressivo que fornece como que a base e as condições de possibilidade para que a “função da «representação»” se possa afirmar e desenvolver (Cassirer, 2011, p. 188).

A função significativa, por sua vez, acarreta como que um refinamento da função de representação, marcando a ultrapassagem do “«conceito natural do mundo»” (Cassirer, 2011, p. 479). Dá-se, assim, início a uma autêntica compreensão teórica da realidade (Cassirer, 2011, p. 482), sobre a qual se irá constituir a ciência. Com a função significativa, o pensamento elabora sínteses que cada vez mais se distanciam do mundo das impressões e da intuição, submetendo a multiplicidade dos fenómenos a princípios ordenadores com graus superiores de abstracção (Cassirer, 2011, pp. 484-485). Este movimento de libertação progressiva da esfera da intuição realiza-se com base em símbolos que, deixando de estar ancorados nesse plano, se desenvolvem e se articulam segundo lógicas que lhes são próprias (Cassirer, 2011, pp. 485-486). “Com isso” – afirma Cassirer – “se nos apresenta uma nova forma de referência semântica objectiva, que é especificamente distinta daquele tipo de «relação com o objecto», constituída na percepção ou na intuição empírica” (Cassirer, 2011, p. 486).

Estes perfis de organização da função simbólica apontam essencialmente para dois tipos de participação do sujeito nos processos de simbolização: (1) uma participação não consciente e não deliberada, e que ocorre nos planos da percepção e da intuição, sobretudo estruturados por intermédio de processos cognitivos automáticos; (2) uma participação consciente e deliberada, em que entram em acção as “energias activas e construtivas” do sujeito, envolvendo a mobilização da vontade e uma implicação premeditada nos processos de simbolização (Cassirer, 1995, p. 146).

O primeiro destes tipos de participação do sujeito nos processos de simbolização coincide com aquilo a que Cassirer atribui a designação de “pregnância simbólica”, conceito através do qual se refere ao entrelaçamento entre as vivências sensíveis, expressivas, no âmbito da percepção, e determinadas unidades de sentido. Nas palavras de Cassirer:

Em toda a sua atualidade, em sua totalidade e vivacidade, a percepção constitui, ao mesmo tempo, uma vida “no” sentido. Ela não é admitida a esta esfera apenas posteriormente, mas parece já ter nascido dentro dela. É essa interdependência ideal, essa relação do fenômeno expressivo específico, dado aqui e agora, com uma totalidade de sentido propriamente dita, o que a palavra “pregnância” deve designar. (Cassirer, 2011, pp. 342-343)

A pregnância simbólica é também denominada por Cassirer “fenômeno originário”, enquanto traço estruturalmente definidor da consciência, e em cujo reconhecimento devem assentar quaisquer esforços que visem a sua compreensão profunda (Cassirer, 2009, p. 60).

Ao segundo tipo de participação do sujeito nos processos de simbolização, que passa já pelo seu envolvimento pleno e volitivamente determinado nesses mesmos processos, pode dar-se o nome de “práxis simbólica” (Ferreira, 2014, p. 176). É importante sublinhar que a práxis simbólica mantém uma interconexão estreita com o âmbito da pregnância simbólica, e que se verifica entre ambos uma influência mútua; todavia, estes constituem dois modos essencialmente distintos de inscrição na produção simbólica: (1) a pregnância simbólica refere-se ao âmbito da percepção; (2) a práxis simbólica, embora assentando sobre a pregnância simbólica, diz já respeito à criação simbólica propriamente engendrada no interior das formas simbólicas, enquanto resultado de uma participação deliberada e culturalmente situada do sujeito (Ferreira, 2014, p. 176).

Uma vez caracterizada, em traços gerais, a antropologia filosófica de Cassirer, e sumariamente definidos os seus conceitos fundamentais, passar-se-á de seguida a explorar algumas das possibilidades que a perspectiva do autor oferece para compreender a natureza fundamental dos processos psicopatológicos e da acção das psicoterapias.

3. Para uma compreensão da psicopatologia e da acção terapêutica das psicoterapias

A antropologia de Cassirer permite conceptualizar o mundo interno do sujeito – o mundo mental – como um domínio constitutivamente simbólico, cuja organização assenta sobre a articulação entre o plano do sensível – a percepção, mas também emoções, necessidades, desejos, etc. (Cassirer, 1995, p. 33) – e o plano do inteligível, i. e., sobre o entrelaçamento entre elementos “materiais” e determinados complexos de sentido. Assim, a vitalidade do mundo mental depende do papel activo do sujeito na mobilização da função simbólica. Exercendo esse papel essencialmente construtivo, ele é capaz de manter a coesão e estabilidade no plano interno.

De acordo com esta perspectiva, a psicopatologia, nas suas múltiplas formas de manifestação e nos diversos graus de severidade com que se apresente, poderá ser entendida como o reflexo de um conjunto de processos que conduzem ao enfraquecimento do mundo mental, no seu carácter simbólico, devido a uma incapacidade parcial ou total de o sujeito assumir, directa ou indirectamente, diante de si mesmo e da sua experiência sensível (nomeadamente no que se refere às emoções, desejos, necessidades) aquela mesma atitude criativa e construtiva. Devido a este recuo, ou reificação, da função simbólica, o mundo mental desestrutura-se e sofre uma fragmentação. As variedades da psicopatologia poderiam, então, ser interpretadas como tradução da multiplicidade de processos conducentes a graus mais ou menos profundos de enfraquecimento da função simbólica e de perda de protagonismo do sujeito na construção e organização do seu mundo mental.

Segundo este ponto de vista, para caracterizar, de maneira ampla, os mecanismos que se encontram na génese da psicopatologia, torna-se legítimo falar em “patologia da práxis simbólica” (Ferreira, 2014, p. 185). O que marca as patologias da práxis simbólica é, pois, a debilitação do carácter simbólico da experiência, como consequência de uma fraca ou nula mobilização dos processos volitivos, o que se reflecte num “aprisionamento” mais ou menos intenso do sujeito no “aqui e agora”, no imediatismo do mundo experiencial, no seu carácter “dado”, “fáctico” e não elaborado. Deste modo, as respostas emocionais, no seu puro automatismo, como que se apoderam do sujeito, o qual, diante delas, não se acha capaz de intervir, mas, antes, encontrando-se pelas mesmas dominado, se vê impedido de as configurar, não conseguindo inscrever-se nem a si mesmo nem às emoções naquele espaço de “possibilidades” de significação que a dimensão simbólica abre.

O fulcro da intervenção psicoterapêutica, aquilo que permite compreender a acção propriamente terapêutica das psicoterapias, será, por seu turno, precisamente, a devolução do sujeito ao espaço da mediação simbólica, por intermédio da revitalização da função simbólica. A relação terapêutica constituirá o lugar privilegiado para que tal dinamismo se possa ir progressivamente desencadeando, reforçando e consolidando. Na relação terapêutica, com as especificidades que a marcam, o paciente terá a possibilidade de ver reconstituída e de participar na reconstrução da sua própria função simbólica, com base no reconhecimento e interiorização da capacidade simbólica do terapeuta, ao longo das sucessivas interações que com este estabelece.

Assim, o sujeito readquire a capacidade de configurar as suas emoções, i. e., de lhes dar uma inscrição simbólica. Através da reconquista do espaço da mediação simbólica, da reconstrução e da recuperação do acesso ao âmbito da “possibilidade” – da pura possibilidade à qual se dá uma adesão global do espírito –, ele vê restaurada a sua liberdade interior, deixando de estar à mercê e de ser dominado pelo automatismo das respostas emocionais.

A multiplicidade de modalidades de intervenção terapêutica pode, nesta perspectiva, e de uma forma integrativa, começar por ser encarada como reflexo da variedade de caminhos específicos que o restabelecimento da função simbólica pode tomar. O processo psicoterapêutico, por seu turno, é, então, passível de ser assumido, em termos gerais, como projecto de construção e conquista da liberdade interior.

4. Conclusão

Pretendeu-se, com esta reflexão, traçar os limites de uma possível base alargada e filosoficamente sustentada de compreensão quer dos processos psicopatológicos, quer da intervenção terapêutica, através de uma leitura da psicopatologia e da acção terapêutica das psicoterapias a partir da antropologia filosófica de Ernst Cassirer. Esta proposta teórica representa uma síntese de um trabalho de investigação em curso, que, aprofundando o diálogo interdisciplinar entre a filosofia e a psicologia, tem como objectivo estabelecer alicerces para uma abordagem filosófica às psicoterapias, e revela a actualidade e fecundidade do pensamento cassireriano, cujas possibilidades de aplicação ao domínio da clínica são vastas e permanecem ainda largamente por explorar.

Referências bibliográficas

- CASSIRER, Ernst, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Göteborgs Högskolas Årsskrift 47, 1942, trad. francesa de Jean Carro (com a colaboração de Joël Gaubert), *Logique des Sciences de la Culture*, Paris, Cerf, 1991.
- CASSIRER, Ernst, *An Essay on Man*, New Haven, Yale University Press, 1944, trad. portuguesa de Carlos Branco, *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*, Lisboa, Guimarães Editores, 1995.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Erster Teil: Die Sprache*, Berlin, Bruno Cassirer, 1923, trad. brasileira de Marion Fleischer, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Primeira Parte: A Linguagem*, São Paulo, Martins Fontes, 2009.
- CASSIRER, Ernst, *Philosophie der symbolischen Formen. Dritter Teil: Phänomenologie der Erkenntnis*, Berlin, Bruno Cassirer, 1929, trad. brasileira de Eurides Avance de Souza, *A Filosofia das Formas Simbólicas. Terceira Parte: Fenomenologia do Conhecimento*, São Paulo, Martins Fontes, 2011.
- FERREIRA, Moisés, *A Liberdade do Sentido. O Simbólico nos Horizontes do Cuidar e do Curar* (Tese de Doutorado em Filosofia, não publicada, apresentada à Universidade de Évora), Évora, Instituto de Investigação e Formação Avançada – Universidade de Évora, 2014. [Disponível online: <http://hdl.handle.net/10174/14224>]
- GAUBERT, Joël, Fondation Critique ou Fondation Herméneutique des Sciences de la Culture?, in Ernst Cassirer, *Zur Logik der Kulturwissenschaften*, Göteborg, Göteborgs Högskolas Årsskrift 47, 1942, trad. francesa de Jean Carro (com a colaboração de Joël Gaubert), *Logique des Sciences de la Culture* (pp. 9-72), Paris, Cerf, 1991.
- KANT, Immanuel, *Logik*, trad. portuguesa de Artur Morão, *Lógica*, Lisboa, Edições Texto & Grafia, 2009.
- PEIXE DIAS, Manuel, Cassirer / Heidegger. O Encontro de Davos ou o Debate Sobre Kant e a Modernidade, in *Philosophica*, Vol. 10, pp. 121-143, 1997.



UNI O EUROPEIA
Fundo Europeu de
Desenvolvimento Regional



Fundação para a Ciência e a Tecnologia
MINISTÉRIO DA EDUCAÇÃO E CIÊNCIA

ISBN 978-989-755-278-6



9 789897 552786