

**UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA**



ADELAR CONCEIÇÃO DOS SANTOS

**DO SUJEITO CONSTITUINTE À CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
O problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia.**

TESE DE DOUTORADO

Porto Alegre
Agosto de 2017

UNIVERSIDADE FEDERAL DO RIO GRANDE DO SUL
INSTITUTO DE FILOSOFIA E CIÊNCIAS HUMANAS
PROGRAMA DE PÓS-GRADUAÇÃO EM FILOSOFIA

ADELAR CONCEIÇÃO DOS SANTOS

**DO SUJEITO CONSTITUINTE À CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
O problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

Porto Alegre
Agosto de 2017

CIP - Catalogação na Publicação

Conceição dos Santos, Adelar
DO SUJEITO CONSTITUINTE À CONSTITUIÇÃO DA
SUBJETIVIDADE: O problema do fundamento da
subjetividade na fenomenologia. / Adelar Conceição
dos Santos. -- 2017.

169 f.

Orientador: João Carlos Brum Torres.

Tese (Doutorado) -- Universidade Federal do Rio
Grande do Sul, Instituto de Filosofia e Ciências
Humanas, Programa de Pós-Graduação em Filosofia, Porto
Alegre, BR-RS, 2017.

1. Fenomenologia. 2. Subjetividade. 3. Ontologia
Fenomenológica. I. Brum Torres, João Carlos, orient.
II. Título.

ADELAR CONCEIÇÃO DOS SANTOS

**DO SUJEITO CONSTITUINTE À CONSTITUIÇÃO DA SUBJETIVIDADE:
O problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia.**

Tese apresentada ao Programa de Pós-Graduação em Filosofia do Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Federal do Rio Grande do Sul como requisito parcial para obtenção do título de Doutor em Filosofia.

Orientador: Prof. Dr. João Carlos Brum Torres

Defendida em 18 de Agosto de 2017

BANCA EXAMINADORA:

Prof. Dr. Luiz Damon Santos Moutinho – UFSCar

Prof. Dr. Fabio Caprio Leite de Castro – PUCRS

Prof. Dr. Marcelo Fabri – UFSM

Prof. Dr. Nelson Boeira – UFRGS

AGRADECIMENTOS

Ao orientador, prof. João Carlos Brum Torres, pelo acompanhamento desse trabalho e, sobretudo, os *empréstimos* à sua “biblioteca que pensa”.

Aos professores, Fabio Caprio Leite de Castro por propiciar a participação e discussões nos seminários junto a PUCRS, e Marcelo Fabri pela leitura generosa e pelas sugestões quando da qualificação desse trabalho.

Ao Departamento de Filosofia da UFRGS na figura de professores, colegas e funcionários que tornaram possível a elaboração desse trabalho de pesquisa.

Agradeço também ao CNPq a concessão da bolsa durante o doutorado.

À família e aos amigos, que frequentemente se transmutam um no outro.

RESUMO

O presente trabalho de tese consiste em uma abordagem ao problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia a partir da hipótese interpretativa de que podemos identificar neste um movimento que se desdobra na transformação da concepção inicial de *subjetividade constituinte* na questão da *constituição da subjetividade*. A leitura aqui proposta assume a premissa de que essa transformação tem por base as modificações do programa inicial da fenomenologia em novos *paradigmas metodológicos* nos quais o método se volta para uma abordagem ontológica, e que é a partir desta que temos o problema posto então não mais nos termos da subjetividade como fundamento do *conhecimento* mas do problema ontológico do *ser* da subjetividade. O caminho que as análises aqui propostas pretendem apresentar é assim a tentativa de responder a questão de como se torna possível uma *ontologia do sujeito na fenomenologia*.

Palavras-chave: fenomenologia; subjetividade; ontologia fenomenológica.

ABSTRACT

The present work of thesis consists of an approach to the problem of the foundation of subjectivity in phenomenology from the interpretative hypothesis that we can identify in this a movement that unfolds in the transformation of the initial conception of *constituent subjectivity* in the question of the *constitution of subjectivity*. The reading here proposed assumes the premise that this transformation is based on the modifications of the initial program of phenomenology in new methodological paradigms in which the method turns to an ontological approach, and that is from this that we have the problem put then no more In terms of subjectivity as the basis of *knowledge* but of the ontological problem of *being* of subjectivity. The way that the analyzes proposed here intend to present is thus the attempt to answer the question of *how an ontology of the subject becomes possible in phenomenology*.

Keywords: phenomenology; subjectivity; Phenomenological ontology.

Nota prévia sobre a origem de alguns textos

Partes de alguns capítulos tiveram uma redação prévia em Anais de Eventos, Revistas e Volumes, respectivamente:

1. A parte inicial do primeiro capítulo referente à fenomenologia transcendental como “A evolução da concepção de Ego transcendental na fenomenologia de Husserl”. *Thaumazein* (Santa Maria), v.5, p.100 - 117, 2012.

2. Parte do terceiro capítulo referente à ontologia fenomenológica como “A intencionalidade como princípio de unidade e individualidade da consciência na ontologia fenomenológica em Jean-Paul Sartre”. *Cadernos Sartre*. UECE, v.02, p.37 - 56, 2009.

3. Parte do segundo capítulo referente a ontologia fundamental como “A crítica de Heidegger aos fundamentos da fenomenologia no Prolegômenos para uma história do conceito de tempo” In: *XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS – PUCRS*, 2016, Porto Alegre. Vol. II, p. 221 – 237.

4. Parte do terceiro capítulo referente à ontologia fenomenológica como “A tese de Sartre sobre a transcendência do Ego: a recepção crítica do método fenomenológico e as origens da ontologia fenomenológica”. In: *Sartre Hoje – Volume II*. Porto Alegre: Editora Phi, 2017, p. 253 – 276.

Índice

INTRODUÇÃO.....	7
I – A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL.....	11
A CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA.....	11
1. Os aportes iniciais da fenomenologia.....	13
1.1 A crítica ao psicologismo.....	14
1.2 A intuição das essências.....	16
1.3 O Eu na fenomenologia de Husserl.....	17
2. O desenvolvimento da concepção de fenomenologia em Husserl.....	21
2.1 A concepção de Eu na fenomenologia transcendental.....	23
2.2 O caminho para o ‘Ego transcendental’.....	25
3 A Fenomenologia como “Egologia Transcendental”.....	27
3.1 A <i>Epoché</i> fenomenológica.....	27
3.2 O <i>Ego</i> transcendental como princípio de constituição do mundo.....	30
3.3 A Fenomenologia como Idealismo Transcendental.....	31
1.4 A fenomenologia constitutiva e o mundo da vida.....	33
1.4.1 A constituição da Natureza e do espírito.....	34
1.4.2 O retorno ao <i>mundo vivido</i>	43
II – A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL.....	50
A CRÍTICA FENOMENOLOGIA DA SUBJETIVIDADE.....	50
1. Crítica fenomenológica aos pressupostos da fenomenologia.....	52
1.1 O fio condutor da intencionalidade.....	52
1.2 O problema do ser do intencional.....	56
2 A questão acerca do sentido do ser.....	58
2.1 A questão do “ser do homem”.....	59
2.2 A omissão da questão do ser-aí.....	64
FENOMENOLOGIA COMO ONTOLOGIA.....	67
1. O projeto de retomada da questão do ser.....	67
1.1 A fenomenologia como método da ontologia.....	70
1.2 O primado ôntico-ontológico do ser-aí.....	72
2. A analítica existencial como fio condutor da pergunta pelo sentido do ser.....	74
2.1 Especificidade da analítica do ser-aí.....	76

2.2 A recusa de uma explicitação do ser do ser-aí a partir da antropologia, biologia e psicologia.....	78
3. O ser-no-mundo e a questão do ser do ser-aí.....	80
3.1 O ser-com e o ser si mesmo cotidiano.....	81
3.2 O sentido do todo estrutural do ser-aí.....	83
3.3 O ser do si mesmo.....	85
4. A tarefa de destruição da tradição e a questão do ser do sujeito.....	87
III – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA.....	93
A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA SUBJETIVIDADE.....	93
1. A intencionalidade como fio condutor.....	94
2 Uma crítica ao <i>ego</i> transcendental.....	97
2.1 A crítica a presença do Eu na consciência.....	98
2.1.1 A crítica a concepção fenomenológica do Eu na consciência.....	100
2.1.2 A consciência irrefletida.....	101
2.1.3 Explicitação do processo de constituição do <i>Ego</i>	104
2.2 A Radicalização da Fenomenologia.....	108
2.2.1 A radicalização da concepção de fenomenologia.....	108
OS FUNDAMENTOS DE UMA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA	
SUBJETIVIDADE.....	110
3.1 Teoria Representacional e Teoria Fenomenológica da Consciência.....	111
3.1.1 A Consciência de si não é um Conhecimento de si.....	112
3.1.2 O ser do conhecimento.....	114
3.2 A ontologia fenomenológica.....	116
3.2.1 A teoria do fenômeno.....	116
3.2.2 O cogito pré-reflexivo.....	119
3.2.3 A prova ontológica.....	121
3.3 A abordagem onto-fenomenológica da consciência.....	122
3.3.1 A presença a si.....	122
3.3.2 A ipseidade.....	124
3.3.3 Consciência e mundo.....	125
IV – A ONTOLOGIA DO SENSÍVEL.....	128
OS LIMITES DA ONTOLOGIA DA SUBJETIVIDADE.....	128
1. Do cogito (pré-teórico) ao corpo próprio.....	129
1.1 Os outros e o mundo comum.....	132

1.2 Linguagem e expressão.....	137
1.3 O corpo próprio como síntese.....	140
1.4 Passagem ao problema do ser do sensível.....	142
2. O problema da relação entre consciência e mundo.....	149
2.1 Crítica a dualidade da ontologia fenomenológica.....	150
2.2 A filosofia da negatividade.....	151
2.3 Aprofundamento da cisão entre o ser e o nada.....	155
2.4 Uma outra dialética do ser e do nada.....	158
2.5 <i>Aquém</i> da filosofia da consciência.....	160
CONSIDERAÇÕES FINAIS – O paradoxo do fundamento da subjetividade na fenomenologia.....	164
REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS.....	166

INTRODUÇÃO

O presente trabalho de tese consiste em uma abordagem ao problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia a partir da hipótese interpretativa de que podemos identificar neste um movimento que se desdobra na transformação da concepção inicial de *subjetividade constituinte* na questão da *constituição da subjetividade*.

A leitura aqui proposta assume a premissa de que essa transformação tem por base as modificações do programa inicial da fenomenologia em novos *paradigmas metodológicos* nos quais o método se volta para uma abordagem ontológica, e que é a partir desta que temos o problema posto então não mais nos termos da subjetividade como fundamento do *conhecimento* mas do problema ontológico do *ser* da subjetividade. O caminho que as análises aqui propostas pretendem apresentar é assim a tentativa de responder a questão de como se torna possível uma *ontologia do sujeito na fenomenologia*.

Para fins de delimitação do escopo do trabalho, assinalamos inicialmente que tal investigação sobre o problema do fundamento da subjetividade se restringe a uma abordagem no contexto da história da filosofia contemporânea, e mais precisamente a uma discussão no interior do movimento fenomenológico. O pano de fundo pressuposto, e tomado aqui como guia, remete a certa herança da filosofia moderna e compartilha com esta a ideia geral de que a questão da subjetividade no contexto da fenomenologia aparece de início ainda ligada a de um sujeito do conhecimento como fundamento da filosofia primeira e garantia de uma teoria do conhecimento.

Essa posição, inaugurada por Descartes, mantida e desdobrada pela filosofia moderna, tem sua última variante e ápice teórico na fenomenologia transcendental de Husserl, onde o *Ego* transcendental permanece como princípio de constituição de todo sentido do mundo para a consciência. A partir desse quadro teórico, a transformação da fenomenologia em “método da ontologia” empreendida por Heidegger (ontologia fundamental), abre caminho para a crítica a egologia na fenomenologia e uma radicalização da mesma através de uma “ontologia fenomenológica”, tal como elaboradas e desenvolvidas por Sartre e Merleau-Ponty, onde se torna possível então a passagem da

discussão do fundamento da subjetividade da consciência nos termos da *teoria do conhecimento* à abordagem da *ontologia* que tematizaria então o modo de ser próprio do fundamento da subjetividade.

Assim, o recurso explanatório do qual se lança mão para a execução desse trabalho procurará focar nos referentes paradigmas metodológicos que, a nosso ver, correspondem a colocação, transformação e radicalização do problema da fundamentação da subjetividade na fenomenologia, respectivamente, a *fenomenologia transcendental*, a *ontologia fundamental*, a *ontologia fenomenológica* e a *ontologia do sensível*. Em causa se encontra não apenas a relevância destes para a fenomenologia, nem se trata de outro lado de fazer uma síntese de suas contribuições, mas destacar que a sua posição crítica com relação ao problema da fundamentação da subjetividade corre em paralelo a essas contribuições e ocupa um lugar central no pensamento desses autores. A cada um deles corresponde, portanto, um avanço crítico que nos aproxima do objetivo dessa investigação.

Estes paradigmas metodológicos são a base para a divisão proposta a seguir, pela qual procuramos explicar o movimento proposto pela nossa hipótese interpretativa nos seguintes momentos: (I) a centralidade da questão da subjetividade no programa da fenomenologia, (II) a crítica fenomenológica aos fundamentos da subjetividade, (III) elementos de uma ontologia fenomenológica da subjetividade e, por fim, (IV) os limites da abordagem ontológica da subjetividade na fenomenologia.

I. Pretendemos mostrar na primeira parte do trabalho que *o ideal envolvido no desenvolvimento do programa da fenomenologia tem uma estrita relação com o problema da subjetividade*. Para tanto, tomamos aqui como fio condutor das análises, precisamente, o desenvolvimento da noção de subjetividade em paralelo com o desenvolvimento do programa da fenomenologia em direção ao idealismo fenomenológico na figura do Eu puro e do *Ego* transcendental como resultado mas também como resíduo da consciência pura que não pode ser reduzido, mas pelo contrário é o pressuposto a partir do qual constituo o sentido da experiência do mundo para a minha consciência. Mas, justamente, *que é essa subjetividade, esse ser da consciência pura, dado como o substrato irreduzível e nunca questionado no seu ser mesmo?* E, se esse paralelismo determina o próprio cerne da fenomenologia, não seria necessário então proceder uma crítica fenomenológica

aos fundamentos da fenomenologia os quais permaneceria em grande medida por ela impensados?

II. A partir disso, na segunda parte passamos a *crítica fenomenológica dos fundamentos da fenomenologia*, a partir da qual será então possível questionar o ambíguo de um método e um programa de investigação que embora se pretenda radical nos seus pressupostos mantém inquestionado o ponto de partida da subjetividade transcendental. A crítica se dá de início a partir da omissão inicial da fenomenologia na tematização do ser do ato intencional, refletindo-se na ausência da discussão do ser do sujeito e por fim do ser mesmo em geral. Desse modo tal crítica implica na transfiguração do método da fenomenologia a serviço de uma abordagem ontológica, como *ontologia fundamental*, onde então se desenvolve a analítica existencial do ente humano. Contudo, *tal analítica não é uma elucidação do ser do sujeito mas antes o modo de acesso a questão fundamental do sentido do ser*, a qual esta está subordinada. Assim, a referida crítica nos fornece elementos para colocar em questão o fundamento e o modo de ser da subjetividade, mas sua elaboração deve ser buscada a partir de uma outra *abordagem metodológica*.

III. A partir dos itens anteriores constatamos primeiro a centralidade do tema da subjetividade da consciência para a fenomenologia e, paradoxalmente, a omissão de uma discussão do *ser* mesmo do sujeito, pressuposto mas nunca tematizado pelo método. Retendo esses resultados, no terceiro momento procuraremos investigar se de posse do *problema* de uma falta de tematização do fundamento do ser da subjetividade e tendo então os elementos para utilizar o *método* da fenomenologia como base para a ontologia, poderíamos levantar a *possibilidade de uma ontologia do sujeito na fenomenologia*. Aqui retorna-se ao ponto de partida da subjetividade do *cogito*, mas, justamente, não para afirmá-la como princípio de uma filosofia transcendental, senão para buscar seu fundamento pré-reflexivo. Através dessa problematização há então uma questão levantada do ser da consciência enquanto *é* e não enquanto *é conhecido*. O movimento que vai do fenômeno de ser ao ser do fenômeno e funda a *ontologia fenomenológica* é, então, o que do lado da tematização da questão do fundamento do ser da subjetividade faz a *passagem da concepção de sujeito constituinte transcendental ao momento em que*

a subjetividade é colocada em questão nos seus fundamentos constituintes. Através dessa leitura esperamos obter nesse ponto a confirmação da nossa hipótese de leitura inicial. Contudo, resta ainda enfrentar uma objeção segundo a qual se a partir disso o problema do fundamento da subjetividade não é mais colocado em termos de sujeito-objeto, mas da relação de ser mais originária entre consciência e mundo, não permaneceria aí uma cisão nesse ser do fundamento da subjetividade?

IV. A relação entre consciência e mundo apareceria então como o ponto mais avançado que a ontologia fenomenológica pode nos levar na discussão do fundamento do ser do sujeito. E, no entanto, aqui parece ainda persistir uma dualidade, pois se de um lado não temos mais aquela *epistêmica* típica da relação sujeito-objeto, não substituímos agora por uma *ontológica* no circuito consciência-mundo? A parte final desse trabalho pretende dar conta dessa objeção e, de modo mais geral, apresentar os limites de uma possível ontologia fenomenológica da subjetividade. Para isso será necessário que o método se aprofunde no campo pré-temático aberto pelo cogito pré-reflexivo, tal se faz através de uma *ontologia do ser sensível* que recupere o sentido original de nossa inserção no mundo. Por fim, essas investigações mostrariam a necessidade mesma de se ir *aquém* da filosofia da consciência para nos colocar junto ao pré-dado do mundo vida ao qual a própria fenomenologia se refere, precisamente, como fonte de onde emerge a ambiguidade e o paradoxo fundamental da subjetividade *constituente* e *constituída* no mundo.

Eis em síntese o que nos parece o desdobramento da nossa hipótese interpretativa para a abordagem do problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia a partir dos paradigmas metodológicos aqui postos. As análises apresentadas a seguir tem a pretensão de confirmar o itinerário que aqui brevemente antecipamos.

I – A FENOMENOLOGIA TRANSCENDENTAL

A CONCEPÇÃO DE SUBJETIVIDADE NA FENOMENOLOGIA

Nesta primeira parte trataremos da correlação entre o desenvolvimento do projeto fenomenológico e a concepção de subjetividade contida no mesmo. Através desse paralelismo pretendemos assinalar que há uma estrita relação entre o problema da subjetividade e o estabelecimento da fenomenologia como *projeto programático*. Considerada dessa forma as próprias transformações e rupturas impostas à fenomenologia original no interior do “movimento fenomenológico”¹ serão tomados na sequência da nossa análise como *paradigmas metodológicos* através dos quais o método progressivamente coloca em questão o problema do fundamento do *ser* da subjetividade.

Desse modo é preciso mostrar inicialmente que o quadro a partir do qual o objetivo dessa investigação se orienta implica em boa medida a explicitação da fenomenologia na sua origem e desenvolvimentos.

E, no entanto, se é inegável desde o início a referência do método à subjetividade da consciência, a concepção de subjetividade não é algo uniforme e dado desde a fundação da disciplina fenomenológica. É nesse sentido que podemos falar então de uma *evolução* ou de um desdobramento da concepção inicial de subjetividade na fenomenologia, cujas consequências, dado o que já afirmamos da estreita relação com a própria concepção de método fenomenológico, é algo que segue em paralelo o próprio desenvolvimento da fenomenologia.

¹Herbert Spiegelberg, no seu *O Movimento Fenomenológico* (1960), obra de referência para a historiografia da fenomenologia, já comenta o porquê da fenomenologia se apresentar antes como “movimento” do que como um corpo doutrinário propriamente dito: “Em que sentido, então, faz um termo tão vago como ‘movimento’, que é muito mais apropriado na cena política, social ou artística, aplicar-se a uma filosofia como a fenomenologia? Os seguintes parecem-me os principais apoios para a metáfora: (1) Fenomenologia é uma filosofia em movimento, em contraste com uma filosofia estacionária, com um impulso dinâmico, cujo desenvolvimento é determinado por seus princípios intrínsecos, bem como pelas ‘coisas’, pela estrutura do território que encontra. (2) Como uma corrente, que compreende várias correntes paralelas, que estão relacionadas, mas não são homogêneas, e podem mover-se em velocidades diferentes. (3) Têm um ponto de partida comum, mas não precisam ter um destino comum definido e previsível; é compatível com o caráter de um movimento que seus componentes se ramifiquem em direções diferentes.” Herbert Spiegelberg. *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. Third revised and enlarged edition. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994. pp. 1-2.

Assim, nessa primeira parte do trabalho propomos uma leitura da evolução da concepção de subjetividade na fenomenologia a partir do referido paralelo com a mesma, e em particular no desenvolvimento e papel atribuído a concepção de *Ego* transcendental. Assumiremos a perspectiva de que o *Ego* transcendental, revelado por fim pela “redução transcendental” à consciência pura, se mostra como resultado do idealismo transcendental fenomenológico e ao mesmo tempo o princípio de constituição do sentido que a experiência do mundo passa a ter para a consciência absoluta.

Assim, o plano a ser seguido nessa primeira parte do trabalho toma como ponto de partida uma (i) breve exposição da formulação inicial da fenomenologia como método, passa em seguida a (ii) relação com o problema da subjetividade através da caracterização da noção de *Ego* transcendental e sua importância no quadro da fenomenologia transcendental e, por fim, seus (iii) desdobramentos para a fenomenologia constitutiva e do “mundo da vida”.

Através das análises e consequências daí derivadas esperamos reunir elementos para nos capítulos subsequentes colocar a questão de como o fundamento da subjetividade se torna um problema para a fenomenologia.

1. Os aportes iniciais da fenomenologia

A fenomenologia tem seu ponto de partida na figura de Edmund Husserl (1859-1938), idealizador e teórico de suas diversas fases². No entanto, o percurso de suas investigações nem sempre esteve ligado a esta corrente, inicia-se com a matemática, na tentativa de oferecer uma explicação psicológica do conceito de número, e é só a partir do momento em que se envolve com os problemas de fundamentação dessa disciplina que suas preocupações se voltam para o campo da filosofia.

A tentativa de recorrer aos processos psíquicos na busca de explicação da origem do conceito de número aproxima Husserl da *psicologia empírica* de Franz Brentano (1838-1917). Através da incorporação desse instrumental é que será possível a elaboração do que viriam a ser as bases do método fenomenológico, e a partir dele, a própria crítica ao psicologismo e busca por um fundamento seguro para as ciências e filosofia em geral, como apresentado nas *Investigações Lógicas* (1900/01).

As *Investigações Lógicas* está dividida em duas grandes partes, a primeira (tomo I) trata dos *Prolegômenos a uma lógica pura*, enquanto a segunda (tomo II) se refere às *Investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Pela divisão da obra e o conteúdo dos subtítulos é possível ter uma ideia da dimensão do projeto husserliano. Trata-se do que o autor considerará posteriormente o esboço de uma ciência pura dos fundamentos do conhecimento, não apenas da filosofia, mas das ciências em geral.

A introdução das *Investigações* exemplifica de maneira clara os problemas com os quais Husserl se defronta desde a *Filosofia da Aritmética* de 1891, convergindo para o problema do fundamento da ciência, sua verdade e unidade. Contudo, diferente da posição adotada na obra anterior, onde se pretende uma redução do conceito de número ao resultado de operações subjetivas de ordem psíquica explicáveis pela psicologia, trata-

² A obra de Husserl se prolonga em fases distintas geralmente dividida em quatro: a fase psicologista expressa em *Sobre o Conceito de Número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891), a fase inaugural da Fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* (1900-01), a fase da Fenomenologia Transcendental iniciada em *Ideias I* (1913) e exemplificada de forma definitiva nas *Meditações Cartesianas* (1930) e, por último, a fase tardia do tema do “mundo da vida” em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936). Para uma análise detalhada da cronologia e obras de Husserl cf. SPIEGELBERG, Herbert. *The phenomenological movement: a historical introduction*. Boston: Martinus Nijhoff, 1982.

se aqui justamente da crítica desta forma de psicologismo. Para Husserl trata-se primeiro de uma limpeza do terreno da lógica para em seguida passar aos seus fundamentos teóricos, pois disto dependerá a possibilidade da teoria do conhecimento e conseqüentemente da própria objetividade do conhecimento. Assim, logo de início Husserl nos deixa confrontados com duas possibilidades:

Na verdade, não existem senão duas posições. A lógica é uma disciplina teórica, independente da psicologia e ao mesmo tempo formal e demonstrativa, esta, é a primeira tese. A outra a trata como uma tecnologia dependente da psicologia [...] (HUSSERL, 1976, p. 38).

Estas duas alternativas convertem-se por um lado na contraposição entre uma “disciplina apriorística e demonstrativa” e uma “disciplina empírica e indutiva”.

O esforço de Husserl no início das *Investigações* é mostrar a “imperfeição teórica” das ciências particulares, seu caráter fundado e, portanto, sua incapacidade de perguntar pelos seus próprios princípios. Diz-nos o autor que precisamente o matemático, o físico, o astrônomo, não necessitam recorrer aos fundamentos últimos de sua atividade para levar a bom termo seus trabalhos científicos, contudo, ficam assim impossibilitados de provar estes mesmos pressupostos sobre os quais repousa a validade de suas conclusões. Este trabalho cabe a filosofia, e a fenomenologia mais especificamente, como método capaz de fazer a crítica ao psicologismo e fundar um campo puro de fenômenos.

1.1 A crítica ao psicologismo

O psicologismo não é em primeiro lugar uma escola ou uma doutrina no sentido usual do termo. Trata-se antes de uma tendência corrente na época de Husserl que consiste na posição geral segundo a qual toda atividade do pensamento se *reduz*, em última análise, à atividade psíquica. Para Husserl, mais especificamente, se trata de combater uma variante do psicologismo que afirma que a lógica, assim como a teoria do conhecimento, são disciplinas subordinadas ao método da psicologia. Contudo, segundo o autor, a posição psicologista não consegue por sua vez dar conta desta tarefa sem cair em contradição.

Husserl pretende mostrar que o psicologismo se mostra insuficiente nos seus pressupostos metodológicos quanto pretende se apresentar como fundamento da lógica e da teoria do conhecimento, e que estas contradições, se levadas às últimas consequências, implicam num ceticismo radical.

Assim, num primeiro momento, o trabalho da fenomenologia se concentrará na tarefa de contestar a ideia de redução dos fenômenos a uma pura realidade espaço-temporal. Aceitando que a noção de intencionalidade é a característica fundamental de toda consciência, a consciência se caracterizará por ser sempre consciência *de* alguma coisa. Portanto, o objeto intencional visado por esta consciência comporta um elemento *ideal* que não pode ser reduzido a um momento *real* da consciência, objeto do método experimental da psicologia. Tal como se passam com os fenômenos da consciência, Husserl contesta da mesma forma que o método experimental possa garantir a validade objetiva das ciências em geral.

A crítica ao psicologismo nas *Investigações* se desenvolve primeiro na (I) contraposição entre a *imprecisão* das leis empíricas representado pela psicologia experimental e a *clareza e necessidade* das leis lógicas, em seguida a (II) *dependência* das leis empíricas de uma matéria de fato é confrontada com a *independência e autonomia* das leis lógicas que aparecem como anteriores a qualquer matéria de fato e, por último, mostra-se (III) o caráter *a priori e necessário* de toda lei lógica em oposição ao caráter *a posteriori e contingente* de toda lei experimental da psicologia³. Com isto Husserl pretende mostrar a fragilidade de qualquer método fundado em leis de caráter meramente psicológicas se comparado à solidez de um método fundado sobre as leis *a priori* da lógica.

Finalmente, a crítica de Husserl ao psicologismo mostra que a defesa intransigente deste tipo de posição leva progressivamente ao *reducionismo*, ao *relativismo* e, por último, ao *ceticismo*, invalidando desta forma qualquer pretensão de validade de uma ciência fundada neste método. Reducionismo porque consiste em uma *redução* das leis essenciais do pensamento a operações psíquicas. Relativismo porque isto por sua vez significa uma *relativização* dos princípios do pensamento a um *fato* psicológico isolado. E, finalmente, esta postura implica no ceticismo porque impossibilita desta forma emitir qualquer juízo universalmente válido, uma vez que não há critério para decidir o que é

³ Cf. Capítulo 3 e Capítulo 4 dos *Prolegômenos a lógica pura das Investigações Lógicas*.

verdadeiro, o psicologismo está impossibilitado de produzir conhecimento válido do seu objeto⁴.

1.2 A intuição das essências

Partindo da ideia da lógica pura como teoria do conhecimento, Husserl elabora sua crítica das limitações do método das ciências naturais e da tendência psicologista na lógica, delineando com isto os contornos do campo da fenomenologia. Com efeito, não se tratam mais de fenômenos no sentido das ciências empíricas, da posição de um objeto existente no mundo exterior, mas dos fenômenos tal como se dão para a consciência. Contudo, se o objeto já não é mais uma natureza em si, mas o correlato desta natureza objetiva, então, quê se pode captar e determinar com validade objetiva? Husserl responde da seguinte forma:

[...] se os fenômenos não são *natureza*, tem sem embargo uma *essência* captável, e adequadamente captável, na contemplação imediata todos os enunciados que descrevem os fenômenos por meio de conceitos diretos, o fazem, quando são válidos, mediante conceitos de essências, ou seja, por meio de significados conceituais de palavras que podem se fazer efetivas na intuição de essência (HUSSERL, 1992, p. 47).

Ainda que se tenha abstraído do fenômeno sua “existência objetiva” ele conserva para a consciência a sua essência, possível de ser captada pela consciência através do que Husserl chama “intuição de essência”. Não se trata aqui de uma “experiência” de percepção ou recordação, nem de uma generalização empírica na qual se postula a existência de um objeto por meio de dados da experiência. O conhecimento de essência, diz Husserl, não é um conhecimento de *matter of fact*, pois não diz nada sobre a existência individual do objeto. Neste caso, é como se fosse necessário se valer do que o autor se refere como um “ver fenomenológico”:

Porém tudo isso depende de que compreendamos que assim como ouvimos imediatamente um som também vemos uma “essência”, a

⁴ Limitamo-nos aqui a uma exposição resumida da crítica de Husserl ao psicologismo.

essência “som”, a essência “fenômeno da coisa”, a essência “coisa visível”, a essência “representação – imagem”, a essência “juízo”, “vontade”, e que contemplando-a podemos abrir juízo sobre a essência (Ibid., p. 53).

Porquanto fizéssemos a experiência de nos abstrair da posição existencial da natureza, poderíamos então afirmar com Husserl que “[...] a fenomenologia pura considerada como ciência *não* pode *ser* mais que uma investigação de essência e de nenhum modo uma investigação de existência” (Ibid., p 53-54).

1.3 O Eu na fenomenologia de Husserl

No Capítulo 1 da Quinta Investigação, referente às vivências intencionais e seus “conteúdos”, intitulada *A consciência como unidade fenomenológica do eu e a consciência como percepção interna*, Husserl discute três conceitos de consciência: a consciência como “a total unidade fenomenológica real do eu empírico” – como “entrelaçamento” das vivências na “unidade de seu curso” –, a consciência como “percepção interna das vivências psíquicas próprias” e a consciência como “nome coletivo para toda classe de ‘atos psíquicos’ ou ‘vivências intencionais’” (HUSSERL, 1976, p. 475). Para a fenomenologia trata-se de evitar uma série de enganos decorrentes da multiplicidade do termo “consciência”, principalmente tendo em vista a sua proximidade com a psicologia e a distinção entre fenômenos físicos e fenômenos psíquicos.

O problema da fenomenologia é justamente que a investigação acerca da essência fenomenológica dos atos desta ordem, guarda uma estreita relação com as pretensões de delimitar o terreno próprio da psicologia. A psicologia, com efeito, entende por “vivências” e “conteúdos”, acontecimentos *reais* que constituem a unidade *real* da consciência do indivíduo. Contudo, Husserl assinala a necessidade de distinguir o “conteúdo consciente na percepção” e “o objeto exterior percebido *nela*”. Não se trata portanto de um mero “ponto de vista”, como se fosse possível considerar ora o fenômeno na sua conexão *subjetiva* com a consciência, ora na sua conexão *objetiva* com as coisas mesmas. Husserl insiste sempre na necessidade de manter presente esta distinção, pois “não se poderá nunca assinalar com bastante rigor o equívoco que permite chamar *fenômeno*, não só à

vivência em que se constitui o aparecer do objeto [...], senão também ao objeto aparecente como tal" (Ibid., p. 478). Esta é, contudo, uma atitude natural se nos considerarmos unicamente como membros do mundo fenomênico, onde nos encontramos em meio às coisas em geral.

A intenção de Husserl é, portanto, evitar a confusão gerada por essa multiplicidade de sentidos do termo "consciência" e diferenciar o conceito fenomenológico de vivência do seu conceito popular. Parece claro que nós aparecemos a nós mesmos como membros do mundo fenomênico e também as coisas físicas e psíquicas (corpos e pessoas) aparecem em referência ao nosso eu fenomênico, mas é preciso notar que:

Esta referência do objeto fenomênico (que se pode chamar também conteúdo de consciência) ao sujeito fenomênico, ao eu, como pessoa empírica, como coisa, é, naturalmente, distinta da referência do conteúdo de consciência, em nosso sentido de vivência, à consciência no sentido da unidade dos conteúdos de consciência (ou da consciência fenomenológica do eu empírico). Ali se trata da relação entre duas coisas aparentes; aqui da relação de uma vivência solta com a compleição das vivências (Ibid., p. 478).

A consciência fenomenológica diferencia-se assim da consciência do eu empírico. O que habitualmente se chama de "vivido" (os objetos aparentes e processos externos enquanto fenômenos objetivos) não pode ser identificado com a consciência fenomenológica que os vive, que não possui em si estes processos como seus "componentes" e "conteúdos" reais.

Para Husserl "*o eu no seu sentido habitual é um objeto empírico*", como qualquer coisa física sujeita à intervenção científica e, portanto, "[...] como todos os objetos desta índole, não têm fenomenologicamente outra unidade que a que lhe é dada pelas qualidades fenomênicas reunidas e se funda no conteúdo próprio destas" (Ibid., p. 480). Ou seja, ele não possui outra unidade senão aquela que lhe é dada pela própria consciência. Além disso, se separarmos o eu do seu conteúdo empírico descobrimos que a ele não corresponde nenhum "conteúdo" de consciência.

Se distinguimos o corpo do eu e o eu empírico, e restringimos o eu psíquico puro a seu conteúdo fenomenológico, o eu puro fica reduzido a unidade da consciência, ou seja, a compleição real das vivências, compleição que nós (isto é, cada um para o seu eu)

encontramos, em parte, como existente com evidência em nós mesmos e admitimos com fundamento, pela outra parte complementar. *O eu, fenomenologicamente reduzido, não é, por isso, nada peculiar que flutue sobre as múltiplas vivências; é simplesmente idêntico a unidade sintética própria destas*⁵ (Ibid., p. 480).

Os conteúdos próprios da consciência têm sua maneira peculiar de se unirem e se fundirem em unidades e assim constituem o “eu fenomenológico ou a unidade da consciência”, sem a necessidade de pôr a par disso um princípio próprio como o eu, “[...] sujeito de todos os conteúdos e unificador de todos eles uma vez mais” (Ibid., p. 480-481). Para a fenomenologia das *Investigações*, seria incompreensível a função de tal princípio.

Contudo, resta ainda analisar o eu puro, o eu da “apercepção pura”, que para muitos representa o ponto unitário de referência ao qual se refere todo conteúdo da consciência. Aqui, o posicionamento de Husserl contrasta com a defendida por Natorp. Para este “a consciência é referência ao eu”, sendo “conteúdo”, “tudo aquilo que está referido na consciência a um eu” e é justamente esta referência que constitui o “comum” e “específico” da consciência enquanto tal. Este eu é um “*centro subjetivo de referência*” embora, segundo Natorp, não possamos descrevê-lo nem a sua referência, pois “[...] toda *representação* que nos fizermos do eu converteria este em um *objeto*” (NATORP apud HUSSERL, 1976, p. 484-485).

No entanto, como o próprio Husserl faz notar, como Natorp pretende fixar o que ele chama de “fato básico da psicologia” sem o pensarmos e sem assim convertê-lo num objeto? Com efeito, tal como as investigações sobre o eu empírico mostram que a ele não corresponde nenhum conteúdo real da consciência, para Husserl a concepção fenomenológica do eu não deixa lugar ao eu puro da percepção interna:

Agora bem, devo confessar que não logro encontrar de nenhuma maneira esse eu primitivo, centro necessário de referência. O único que sou capaz de notar ou de perceber é o eu empírico e sua referência empírica àquelas vivências próprias ou a aqueles objetos externos, que no momento dado se tornaram para ele justamente objetos de “atenção” especial, ficando “fora” e “dentro” muitas outras coisas que carecem desta referência ao eu (Husserl, 1976, p. 485).

⁵ Itálico nosso.

Portanto, o eu puro enquanto “centro necessário de referência” carece, justamente, de uma referência, uma vez que a ele não corresponde nenhum “objeto” como no caso do eu empírico.

Por outro lado, a análise fenomenológica do eu empírico mostra que não é possível compreender a referência do eu aos seus objetos senão como pertencente à consciência total daquelas vivências intencionais cujo objeto é “o corpo do eu”, “o eu como pessoa espiritual” e “o sujeito eu empírico inteiro (eu, homem)”. E se por “conteúdo” se entende qualquer objeto ao qual se dirija a consciência em forma de percepção, imaginação, representação e assim por diante, então compreende-se que “[...] a autoapercepção do eu empírico é uma experiência de todos os dias, que não oferece dificuldades de compreensão. *O eu é percebido do mesmo modo que qualquer coisa externa*”⁶ (Ibid., p 486).

Contudo, esta concepção do eu sofrerá uma mudança radical a partir do momento em que Husserl encaminha a fenomenologia na direção de uma filosofia transcendental. Numa nota a segunda edição das *Investigações* em 1913, Husserl ressalta que já não aprova o que havia anteriormente dito com relação ao eu puro:

Nota à segunda edição – fazemos notar expressamente que a posição aqui defendida na questão do eu puro – posição que já não aprovo, como fica dito – resulta de pouca ou nenhuma importância para as investigações deste tomo. Por mais importante que esta questão seja, inclusive como questão fenomenológica pura, há esferas sumamente amplas de problemas fenomenológicos que concernem com certa generalidade ao conteúdo real das vivências intencionais e a sua referência essencial aos objetos intencionais; e essas esferas podem ser submetidas a uma investigação sistemática, sem necessidade de tomar em geral posição frente a questão do eu. As presentes investigações se referem exclusivamente a estas esferas (Ibid., p. 486-487).

Podemos comprovar aqui que nas *Investigações* Husserl se preocupa com uma esfera de problemas bem mais amplos, ainda no campo próximo de uma psicologia descritiva, posteriormente a fenomenologia passou a tratar do campo restrito da consciência transcendental. Neste processo a concepção de eu puro, através de

⁶ Itálico nosso.

sucessivas reduções fenomenológicas, revela-se o campo puro da fenomenologia transcendental e o princípio de constituição de todo sentido.

2. O desenvolvimento da concepção de fenomenologia em Husserl

A obra de Husserl é geralmente dividida em quatro fases: a fase psicologista expressa em *Sobre o Conceito de Número* (1887) e *Filosofia da Aritmética* (1891), a fase inaugural da Fenomenologia ainda como “psicologia descritiva” das *Investigações Lógicas* (1900-01), a fase da Fenomenologia Transcendental iniciada em *Ideias I* (1913) e exemplificada de forma definitiva nas *Meditações Cartesianas* (1930) e, por último, a fase tardia do tema do “mundo da vida” em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936).

O tema do presente trabalho tem como foco principal a fase da chamada Fenomenologia Transcendental. Abordaremos mais especificamente o tratamento dado por Husserl a noção de *Ego* transcendental. Tentaremos mostrar que o *Ego* aparece simultaneamente como o princípio fundamental e o grande resultado da “virada transcendental” da fenomenologia que a encaminha finalmente para um Idealismo Transcendental. Para compreendermos a concepção de *Ego* transcendental em Husserl é necessário acompanhar a própria evolução interna do seu pensamento. Veremos que este tema está intimamente ligado as necessidades e as exigências de uma ciência pura transcendental, requerida da fenomenologia pelo seu criador.

Desde a publicação das *Investigações Lógicas* (1900/01), o programa da fenomenologia sofreu alterações drásticas. Levado cada vez mais pela exigência de rigor e a necessidade de fundar um campo que escapasse a, ainda, “psicologia descritiva” das *Investigações*, Husserl se empenha em fazer da fenomenologia a ciência pura dos princípios, a única a alcançar o domínio transcendental. Em 1907, em trabalhos como *A fenomenologia como ciência de rigor* e *A ideia da fenomenologia*, a fenomenologia já é apresentada como “fenomenologia transcendental”⁷, e, finalmente, em 1913 Husserl publica o primeiro volume das *Ideias para uma Fenomenologia Pura e uma Filosofia Fenomenológica*. O título da obra já informa que a “fenomenologia pura” possui não

⁷ *A Idéia da Fenomenologia*, introdução de um texto de Husserl de 1907, apresenta pela primeira vez de forma temática a idéia de redução fenomenológica.

apenas uma posição singular com relação as ciências mas deve se firmar também como “a ciência fundamental da filosofia”. Com efeito, na introdução Husserl fala da necessidade de evitar certas interpretações errôneas que desde as Investigações Lógicas vêem a fenomenologia como “prelúdio da psicologia empírica”, cuja esfera de descrições “imanescentes” abarca vivências psíquicas que se mantêm “rigorosamente dentro do marco da *experiência* interna” (HUSSERL, 1986, p. 7). Assim, um dos esforços de Husserl nas *Ideias* será justamente mostrar que a *fenomenologia pura* não é *psicologia*.

O primeiro livro das *Ideias* (o único publicado por Husserl em vida) ocupa-se da tarefa de preparar a entrada neste “novo mundo” que é a fenomenologia transcendental. O ponto de partida será a “posição natural”, na qual nos encontramos com a crença na existência do mundo, como a consciência se dá na experiência psicológica, para mostrar os “erros fundamentais” desta posição. Em seguida Husserl desenvolve o método de “reduções fenomenológicas”, pelo qual pretende “superar os limites impostos ao conhecimento pela essência de toda forma de investigação natural”, ao evitar que se dirija o olhar unicamente na direção dos fenômenos da posição natural para assim “ganhar o livre horizonte dos fenômenos purificados ‘transcendentalmente’, e com ele o campo da fenomenologia no sentido que nos é peculiar” (Ibid., p. 9). A novidade contida nas *Idéias* é portanto o recurso a “redução fenomenológica”. Através dela é que Husserl espera poder alcançar o verdadeiro campo transcendental e liberar a fenomenologia do terreno da psicologia descritiva.

A nova fenomenologia transcendental se caracterizará não como uma “ciência de fatos”, mas como uma “ciência de essências”, eidética. A *epoché* ou redução fenomenológica consiste na abstração de todo sentido dos fenômenos do mundo “real”, do eu empírico e seu mundo circundante, para ascender às camadas superiores da experiência pura transcendental, onde resta o “eu puro” como resíduo. Este aspecto aparece em relevo nas *Meditações Cartesianas*, onde o *Ego* transcendental liberado pela redução aparece como o princípio de constituição de todo sentido.

As *Meditações Cartesianas, Introdução a Fenomenologia*, trabalho de maturidade (final dos anos 20), é considerada por Husserl sua obra definitiva que prolongou, reelaborou, mas não chegou a levar a cabo por completo. Composta de cinco meditações, só foi publicada, na íntegra, postumamente nas *Husserliana*, embora a versão francesa, traduzida por Pfeiffer e Lévinas, já fosse conhecida antes da publicação da original.

Nas *Meditações*, vemos acentuada a proximidade da Fenomenologia Transcendental com Descartes e Leibniz, conforme Husserl havia anunciado nas *Conferências de Paris* (1929). Na introdução da obra, Husserl pergunta-se mesmo se a grande contribuição para a contemporaneidade não estará em reviver, ainda que no espírito, o pensamento cartesiano das *Meditações Metafísicas*. Pelo estudo das *Meditações*, Husserl o diz, a Fenomenologia transforma-se “num tipo novo de filosofia transcendental” pelo “retorno radical ao *ego cogito* puro” (Husserl: 2001, p. 9;15). Husserl apresenta as meditações de Descartes como “protótipo retorno do filósofo sobre si mesmo” de modo que, os “novos impulsos” recebidos pela fenomenologia, a transformam num tipo novo de filosofia transcendental que, segundo o autor, quase poderíamos chamar de “neo-cartesianismo”, onde Descartes surge como sendo o pai primitivo da fenomenologia.

Simultaneamente, as *Meditações Cartesianas* visam mostrar que o “Eu puro” da Fenomenologia transcendental, embora constitua todo o horizonte de sentido do mundo, nem por isso se torna solipsista. Pelo contrário o grande esforço de Husserl na Quinta Meditação (que ocupa quase metade da obra) será mostrar como constitui no meu *Ego* transcendental reduzido a experiência do outro, ou seja, como se forma uma comunidade de mônadas, uma “intersubjetividade monádica”.

Paralelamente, a contribuição das *Meditações* no conjunto da obra de Husserl se insere no sentido de acentuar a proximidade da Fenomenologia Transcendental com o Idealismo – conforme indicava as *Ideias* (1913) – confirmando-se definitivamente, como o próprio autor afirma, como um Idealismo Transcendental.

2.1 A concepção de Eu na fenomenologia transcendental

Embora as *Meditações Cartesianas* de Husserl tenham inspiração nas *Meditações* de Descartes, no retorno à evidência primeira do *cogito*, a concepção fenomenológica do Eu difere substancialmente da versão cartesiana. Husserl critica Descartes sobretudo por não ter sido mais radical no caminho aberto pelo Eu Penso e, em consequência disto, ter sofrido a influência externa de pressuposto herdados de uma certa concepção matemática sobre os princípios da filosofia e os fundamentos de uma ciência pura.

As *Meditações* de Descartes visam uma reforma da filosofia, para fundá-la como uma ciência absoluta, o que significa para Descartes uma reforma de todas as ciências, já que para este elas não passam de ramificações de uma única ciência universal que é a filosofia. Por isso é necessário à filosofia, enquanto unidade universal das ciências, estar assentada sobre um princípio de caráter indubitável. A forma e o caráter deste primeiro axioma buscado pelo filósofo se realizam, em Descartes, como sabemos, baseado numa filosofia orientada para ao sujeito. Tomado do espírito de que este assunto é algo *pessoal* do filósofo, a tarefa consistirá na destruição de tudo aquilo que se acreditava como certo, todas as ciências até aí admitidas como verdadeiras e tentar reconstruí-las sobre bases sólidas⁸, onde ele deve poder justificar cada etapa, desde a sua origem, apoiando-se em intuições absolutas.

A aplicação desta crítica metódica à certeza da experiência sensível, mostra que o mundo organizado como dado empírico não resiste à crítica. Tudo aquilo que faz referência a existência deve portanto ser posto em suspenso logo de início. “Enquanto realidade absoluta e indubitável, o sujeito que medita retém apenas a si mesmo enquanto *ego* puro das suas *cogitationes*, como existindo indubitavelmente e não podendo ser suprimido mesmo que este mundo não exista” (Ibid., p. 12). O eu assim reduzido alcança o seu caráter apodítico e encontra nessa “interioridade pura” a “exterioridade objetiva”.

Para Husserl, tal como nas meditações cartesianas, tudo isto se faz num retorno ao “eu do filósofo”⁹, mas, como veremos, num sentido bem mais radical do que aquele proposto por Descartes.

2.2 O caminho para o ‘Ego transcendental’

O retorno ao *ego cogito* que, segundo Husserl, nos leva a subjetividade transcendental, segue em paralelo as meditações desencadeadas pela “dúvida metódica”

⁸ “E, para isso, não é necessário que examine cada uma em particular, o que seria um trabalho infinito; mas, visto que a ruína dos alicerces carrega necessariamente consigo todo o resto do edifício, dedicar-me-ei inicialmente aos princípios sobre os quais todas as minhas antigas opiniões estavam apoiadas” (DESCARTES, 1973, p. 93).

⁹ “Se considerarmos agora o *conteúdo* das *Meditações*, bem estranho para nós, encontramos aí um segundo retorno ao eu do filósofo, num sentido novo e mais profundo: o retorno ao eu das *cogitationes* puras. Este retorno é operado pelo método muito conhecido e assaz estranho da dúvida. Tendo apenas como objetivo o conhecimento absoluto, interdiz-se de admitir como existente o que não está inteiramente ao abrigo de qualquer possibilidade de ser posto em dúvida.” (HUSSERL, 2001, p. 11).

do francês. Isto significa em primeiro lugar que ficam em suspenso a verdade dos dados da ciência e a existência do mundo, fundada na experiência natural, pois este mundo nada mais é do que um fenômeno com “pretensão de existência”. Assim como em Descartes não temos de início nem uma ciência válida nem um mundo existente. Com isto fica em suspenso também a existência de outros “Eu” que fazem parte do “mundo envolvente” e com eles desaparecem também todas as formas sociais e culturais. “Em suma, não só a natureza corporal, mas também o conjunto do mundo concreto que me rodeia já não é para mim, de ora em diante, um mundo existente, mas apenas ‘fenômeno de existência’” (Ibid., p. 31).

Acontece que este fenômeno, independente do que resulte da sua “pretensão de existência”, não se tornou por isso um “puro nada”. Permanece a possibilidade de dizer algo verdadeiro a respeito dele, ou seja, nada é afirmado contra a validade do fenômeno. Ainda que me abstenha da crença na existência de um mundo empírico, ele permanece “aí *para mim*” presente no campo da percepção. Por isso a qualquer momento é possível, na reflexão, voltar-se a atenção sobre esta “vida espontânea” e alcançar este fenômeno com sua “validade concreta” tal como se se trata-se de um existente do mundo empírico. E isto, segundo Husserl, faço-o enquanto “eu” filosófico que pratica a abstenção.

Este é o resultado da “*epoché* fenomenológica”, a operação metódica que “coloca entre parêntesis” a tese do mundo objetivo, o método pelo qual “me capto como eu puro”, no qual o mundo é “o que existe e vale para minha consciência num tal *cogito*” (Ibid., p. 33). Assim como ocorre com a “dúvida metódica” de Descartes, através da *epoché* o “mundo”, e todo conjunto de fenômenos que ele designa, existe e tem validade *para mim* pelo fato de que dele tenho experiência num tal *cogito*. Nada do que possa viver, experimentar, pensar, em resumo todo juízo que pressuponha o mundo, só pode encontrar em mim o seu sentido e sua validade. Ao efetuar a abstenção sobre qualquer juízo que pressupõe a crença na existência do mundo, encontro-me unicamente como um ego puro com a corrente das minhas *cogitationes*.

Por conseqüência, de fato, a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do ego puro e das suas *cogitationes*. O domínio da existência natural tem apenas uma autoridade de segunda ordem e pressupõe sempre o domínio transcendental (Ibid., p. 34).

Acompanhando a reflexão de Descartes nas *Meditações*, pelo recurso a *epoché*, Husserl alcança o caráter indubitável do *cogito* como eu puro. Contudo, precisamente neste ponto Husserl nos adverte que devemos evitar a “tendência para encarar o *ego cogito* como um ‘axioma’ apodítico” a partir do qual se poderiam deduzir todos os demais axiomas fundamentais sobre os quais se fundariam os princípios de uma ciência explicativa do mundo, à maneira das ciências matemáticas. Esta concepção acaba levando Descartes a interpretar o “eu” como uma “qualquer coisa que pensa”¹⁰, uma substância finita que por sua vez requer a existência de uma substância infinita, pela qual é continuamente recriada. Descartes deduz em primeiro lugar a existência e veracidade de Deus, e dele a garantia da natureza objetiva, a dualidade das substâncias finitas, o terreno objetivo da metafísica e das ciências positivas (Ibid., p. 11-12). Contudo, para a fenomenologia o que está em vista não é uma prova da existência de Deus, mas a delimitação de uma esfera transcendental pura na qual se trata de recriar o modo como o mundo aparece na minha própria experiência que é a determinação daquilo que o mundo (em geral) é *para mim*.

Portanto se para Descartes o resultado desta operação faz do *Ego* uma “*substantia cogitans* separada”, para Husserl, ao contrário, o “Eu transcendental” revelado pela redução (*epoché*) do eu natural, quer dizer, do eu psíquico e psicofísico, conserva a experiência do mundo enquanto correlato da consciência transcendental.

Correlativamente não se deverá pensar seja a que título for que, no nosso eu puro apodítico, tenhamos conseguido salvar uma pequena parcela do mundo, parcela que, para o eu filosófico, seria a única coisa do mundo não sujeita a dúvida, e que se trata agora de reconquistar, através de deduções bem conduzidas e segundo os princípios inatos do *ego*, o resto do mundo (Ibid., p. 37).

Husserl censura Descartes por este não ter se conformado inteiramente ao princípio de não enunciar aquilo que não se dê claramente na intuição pura do *ego cogito*. Por isso, embora Descartes tenha feito “a maior das descobertas”, não conseguiu, segundo Husserl, apreender-lhe o verdadeiro sentido, o da subjetividade transcendental.

¹⁰ “Nada admito agora que não seja necessariamente verdadeiro: nada sou, pois, falando precisamente, senão uma coisa que pensa, isto é, um espírito, um entendimento ou uma razão, que são termos cuja significação me era anteriormente desconhecida. Ora, eu sou uma coisa verdadeira e verdadeiramente existente; mas que coisa? Já o disse: uma coisa que pensa” (DESCARTES, 1973, p. 102).

E assim, “não atravessou o pórtico que conduz à filosofia transcendental verdadeira” (Ibid., p. 38).

Com efeito, se pela *epoché* me capto como “eu” próprio com a minha vida própria intactos, independente de qualquer posição referente à existência do mundo empírico, já não me capto como “homem natural”. O eu humano natural, da vida psíquica, é reduzido ao eu transcendental e fenomenológico, e todo o sentido e valor existencial que o mundo tem *para mim*, “extraí-os do meu *eu transcendental* que é único que revela a *epoché* fenomenológica transcendental” (Ibid., p. 39). Husserl ressalta desta maneira que o próprio conceito de “transcendental”, e correlativamente também o conceito de “transcendente”, retiram o seu significado da meditação empreendida dentro da esfera da subjetividade transcendental. Finalmente este eu “que traz o mundo em si a título de unidade de sentido”, se caracteriza como “*transcendental* no sentido fenomenológico desse termo”, e seus problemas correlatos: “problemas filosóficos transcendentais” (Ibid., p. 40).

3 A Fenomenologia como “Egologia Transcendental”

3.1 A *Epoché* fenomenológica

A grande pretensão de Husserl era colocar a Filosofia no caminho seguro de uma ciência, para isto era necessário um objeto próprio e um método que a elevasse ao *status* de ciência de rigor. Levado cada vez mais por esta exigência, Husserl empenha-se no projeto de fazer da Fenomenologia uma Filosofia Transcendental. Para satisfazer este ideal, a introdução do recurso da “redução” tem como objetivo elevar a investigação acima da esfera das simples opiniões, atendo-se a descrição do dado intuitivo. A redução se encarrega do acesso a um fenômeno puro. De modo que o seu “retorno reductivo” se consumará ao cabo como um avanço exploratório.

A *Epoché*¹¹ ou “redução” fenomenológica, que consiste na suspensão de qualquer juízo sobre o mundo natural, pretende romper com qualquer referência ao psíquico e alcançar o campo seguro da consciência transcendental, uma vez que a consciência em “atitude natural” vê a si própria como realidade do mundo, determinada pela causalidade física, biológica, cultural. Husserl caracteriza a *epoché* também como “[...] o método universal e radical pelo qual me capto como eu puro, com a vida da consciência pura que me é própria¹², vida na qual e pela qual o mundo objetivo na sua totalidade existe para mim, exatamente tal como existe para mim” (Ibid., p, 33). Por esta razão a operação da redução fenomenológica inibe o “valor existencial” do mundo objetivo e assim também de qualquer juízo sobre ele. Husserl reafirma, nas *Meditações Cartesianas*, que aquele que desconhece o sentido e a função da redução fenomenológica transcendental encontra-se ainda no terreno do “psicologismo transcendental” (Ibid., p. 112). Diferente da versão primitiva da fenomenologia como psicologia descritiva, a introdução da *epoché* tem por objetivo não apenas descrever as vivências enquanto estas aparecem a uma consciência, pois a fenomenologia transcendental deve ser, além disso, o correlato da descrição do campo de uma consciência enquanto esta *constitui* os seus objetos intencionais.

Neste caso a *epoché* fenomenológica adquire uma importância redobrada uma vez que é por meio dela que a fenomenologia pode firmar-se no terreno de uma filosofia transcendental. Assim, em lugar da dúvida universal cartesiana, Husserl coloca a “*epoché* universal”, porém em um sentido preciso:

Pomos fora de jogo a tese geral inerente a essência da atitude natural. Colocamos entre parênteses toda e cada uma das coisas abarcadas em sentido ôntico por essa tese, assim, pois, este mundo natural inteiro, que esta constantemente ‘para nós aí diante’, e que seguirá estando permanentemente, como ‘realidade’ de que temos consciência, ainda que nos de por colocar-lo entre parêntesis (HUSSERL, 1986, p. 73).

A *epoché* diz respeito portanto primeiramente a tese da atitude natural sobre a existência do mundo. Mas isto não significa por outro lado que esteja negando a existência deste mundo como o cético, “[...] senão que pratico a *εποχή* ‘fenomenológica’ que me impede completamente todo juízo sobre existências no espaço e no tempo” (Ibid.,

¹¹ Do grego *εποχή*, termo utilizado pelos cétricos para designar a “suspensão do juízo” acerca da possibilidade de um conhecimento qualquer.

¹² Itálico nosso.

p. 73). Do mesmo modo, todas as ciências que se referem a este mundo natural, que tem por base a experiência de objetos nele existentes, tem sua “validade” posta entre parênteses. Ou seja, toda proposição que afirma algo sobre o mundo baseado na atitude natural, deve se tratada como uma proposição que *pretende ser válida*, e cuja validade deve ser analisada.

Finalmente através da *epoché* se alcança o campo da consciência pura, o domínio do eu transcendental:

Pela *εποχή* fenomenológica, reduzo o meu eu humano natural e a minha vida psíquica – domínio da minha *experiência psicológica interna* – ao meu eu transcendental e fenomenológico, domínio da *experiência interna transcendental e fenomenológica*. O mundo objetivo que existe para mim, que existiu ou que existirá para mim, este mundo objetivo com todos os seus objetos extrai de *mim mesmo*, afirmei-o mais acima, todo o sentido e todo o valor existencial que tem para mim; extrai-os do meu *eu transcendental* que é o único que revela a *εποχή* fenomenológica transcendental (HUSSERL, 2001, p. 39).

O propósito de Husserl é mostrar que a consciência “tem em si um ser próprio” que não é afetado pela redução, que permanece como “*resíduo fenomenológico*” e constitui uma região de ser que é precisamente o campo de atuação da fenomenologia. Por esta razão a *epoché* fenomenológica se justifica como “[...] a operação necessária para *fazermos acessível à consciência ‘pura’ e, conseqüentemente, a região fenomenológica inteira*” (HUSSERL, 1986, p, 76). À consciência pura Husserl chamará “*consciência transcendental*” e a operação através da qual se poderá alcançá-la de “*epoché transcendental*” (Ibid., p. 76-77).

3.2 O Ego transcendental como princípio de constituição do mundo

Husserl nos fala que é possível apreender o sentido da *epoché* fenomenológica, mas não a sua possível ação, pois não está da mesma forma delimitado o alcance da sua universalidade. Neste caso a pergunta que agora se apresenta é a seguinte: “*Que pode,*

com efeito, restar, quando pomos em suspenso o mundo inteiro, incluindo nós mesmos com todo cogitare?” (HUSSERL, 1986, p. 75).

Porém, se se espera que, ao pô-lo em suspenso, sucumba o mundo como um “fato”, o mesmo não se pode dizer do mundo como “*eidos*”, quer dizer, naquilo que lhe é próprio enquanto fenômeno. Esta meta que Husserl se refere indiretamente é “a conquista de uma nova região de ser” segundo ele ainda “não desvendada no que tem de própria”. Por outro lado este trabalho se faz assinalando de forma direta o que constitui este ser que não é outra coisa senão o que se designa por “[...] ‘vivências puras’, ‘consciência pura’, com seus ‘correlatos puros’ e, por outra parte, seu ‘eu puro’ desde o eu, desde a consciência, as vivências que se nos dão na atitude natural” (Ibid., p. 75). Em outras palavras, Husserl reafirma sempre que o ‘mundo’, que compreende todo ser espacial e temporal, existe *para mim* e ‘vale’ pelo fato mesmo que tenho dele experiência, como no *cogito* de Descartes, e posso dessa maneira emitir sobre ele juízos de existência e valor. Assim ‘o mundo’ é *para mim* tudo aquilo que tenho consciência num tal *cogito*, e isto a tal ponto que “não posso viver, experimentar, pensar; não posso agir e emitir juízos de valor num mundo diferente daquele que encontra em mim e extrai de mim mesmo o seu sentido e a sua validade” (HUSSERL, 2001, p. 34). Mais do que revelar um campo purificado de fenômenos, a consciência pura, o *ego* transcendental, afirma-se como aquele que constitui a nossa experiência do mundo, na medida em que somente a partir dele extraímos o seu sentido.

A ‘existência’ do *ego* transcendental modifica radicalmente o tipo de relação da consciência com o mundo: “por consequência, de fato, a existência natural do mundo – do mundo acerca do qual eu posso falar – pressupõe, como uma existência em si anterior, a do *ego* puro e suas *cogitationes*” (Ibid., p. 34). O mundo é portanto um fenômeno transcendente cujas ‘partes reais’ não tem lugar dentro na consciência transcendental, do mesmo modo como o eu reduzido não faz parte do mundo. Esta ‘transcendência do mundo’ se mostra no texto de Husserl pela oposição entre “o ser meramente fenomênico do transcendente e o ser absoluto do imanente”, a “indubitabilidade da percepção imanente, dubitabilidade da transcendente”¹³, ou seja, o mundo natural como correlato da consciência pura transcendental e a impossibilidade de um mundo fora da esfera absoluta do *ego* transcendental.

¹³ Estes são os títulos dos §44 e §46 das *Ideias*.

A oposição entre a tese *contingente* do mundo e a tese *necessária*, “absolutamente indubitável”, do eu e da vida do eu, resulta por fim na afirmação da ‘consciência absoluta’ como resíduo da “aniquilação do mundo”:

Pois a aniquilação do mundo não quer dizer correlativamente senão que em toda corrente de vivências (a corrente total e plena das vivências de um eu, tomada, pois, sem termo por nenhum dos seus dois lados) ficariam excluídas certas ordens de experiências e por conseguinte certas ordens da razão teorizante que busca sua orientação nelas. [...] Assim, pois, nenhum ser real em sentido *estrito*, nenhum ser que se exhiba e comprove mediante aparências uma consciência, é *para o ser da consciência mesma* (no mais amplo sentido de corrente de vivências) *necessário* (HUSSERL, 1986, p. 112-113).

3.3 A Fenomenologia como Idealismo Transcendental

A aproximação da fenomenologia transcendental com o idealismo, sugerida pelo texto das *Ideias*, viria a se confirmar nas *Meditações Cartesianas*, onde a fenomenologia pura se apresenta definitivamente como uma forma de idealismo transcendental.

Para Husserl todo sentido e todo ser imagináveis fazem parte do domínio da subjetividade transcendental, portanto se constituem no interior do *ego*. Isto significa então que “uma verdadeira teoria do conhecimento só pode ter sentido enquanto fenomenológica e transcendental” (Ibid., p, 111) e fundada numa explicitação do *ego* por si próprio. Esta explicitação é, em primeiro lugar, uma explicitação de si próprio que pretende mostrar de forma sistemática “como é que o *ego* se constitui a si próprio como existência em si da sua essência própria” e, em segundo lugar, uma explicitação de si próprio, em sentido lato, “que mostra como é que o *ego* constitui em si os ‘outros’, a ‘objetividade’ e, em geral, tudo aquilo que para o *ego* – seja no eu ou no não-eu – possui um valor existencial” (Ibid., p, 111). Assim Husserl afirma que:

Realizada desta maneira sistemática e concreta, a fenomenologia é, por isso mesmo, *idealismo transcendental*, ainda que num sentido fundamentalmente novo. Não o é no sentido de um idealismo psicológico que, a partir dos dados sensíveis desprovidos de sentido, quer deduzir um mundo pleno de sentido. Não é um

idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade de um mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite. É um idealismo que não é nada mais do que uma explicitação do meu *ego* enquanto sujeito de conhecimentos possíveis. Uma explicitação consequente, realizada sob a forma de ciência egológica sistemática, dando conta de todos os sentidos existenciais possíveis para mim, como *ego*. Este idealismo não é formado através de um jogo de argumentos e não se opõe numa luta dialética a qualquer 'realismo'. É a *explicitação do sentido* de qualquer tipo de ser que eu, *ego*, posso imaginar; e, mais especificamente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer o seguinte: desvendar de uma maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte. *A prova deste idealismo é a própria fenomenologia* (Ibid., p. 111- 112).

O idealismo transcendental da fenomenologia pura é portanto a explicitação correta do caminho que conduz, através da redução, do terreno da atitude natural ao *ego* transcendental. Isto se verifica de tal forma em Husserl que o próprio autor afirma que “só quem compreendeu mal o sentido profundo do método intencional ou o sentido da redução transcendental – ou um e outro – pode querer separar a fenomenologia e o idealismo transcendental” (Ibid., p. 112).

O *Ego* transcendental é o principal resultado da operação de redução transcendental e conseqüentemente, segundo o próprio Husserl afirma, aquilo que conduz a fenomenologia ao idealismo transcendental. Paralelamente, este idealismo é a explicitação do *ego cogito* como “sujeito de conhecimentos possíveis”. A fenomenologia deve espelhar o caráter necessário da filosofia como “filosofia fenomenológica transcendental”, “[...] e, correlativamente, no que concerne ao universo daquilo que é real e possível para nós, o ‘estilo’ da interpretação, a única possível, do seu sentido, a saber, o idealismo fenomenológico transcendental” (Ibid., p. 112).

O campo da consciência transcendental, da consciência pura, é uma esfera absoluta que não necessita senão dela para existir.

1.4 A fenomenologia constitutiva e o mundo da vida

Recapitulando brevemente o caminho percorrido até aqui, partimos de uma explicação inicial dos princípios constituintes da fenomenologia, constatamos seu vínculo com o tema do sujeito e mesmo com uma teoria da subjetividade ali implícita para em seguida, a partir dessa proximidade, descrever a transformação da fenomenologia inicial em uma metodologia investigativa dos fenômenos de cunho transcendental, através do paralelismo apresentado com a discussão do desenvolvimento do tema relativo ao problema do Eu puro e do *Ego* transcendental.

Ora bem, a constatação de que o *Ego* transcendental é por fim o que resta como resíduo da operação de “aniquilação do mundo”, enquanto posição real de um objeto existente fora da minha consciência transcendental constituinte, é algo já posto programaticamente no volume primeiro das *Ideias* em 1913. Podemos inclusive assinalar, como será dito mais tarde¹⁴, que o ressurgimento do Eu puro nas *Ideias* é marcadamente um dos pontos nodais no qual Husserl se vê obrigado a obrigado a recuar das análises contidas nas *Investigações*, motivado, como mostrado acima, pela necessidade metódica de uma esfera transcendental que escape do campo fenomênico da *psicologia fenomenológica*, do Eu empírico, psíquico e psicofísico, caso as descrições fenomenológicas queiram, por fim, se impor através de uma metodologia pura.

No entanto, precisamente nesse ponto, há algo que não foi tido antes nas nossas análises sobre o Eu puro nas *Ideias*, mais exatamente sobre o projeto mesmo da fenomenologia assinalado naquele texto. Além de marcar a “virada transcendental” da fenomenologia ali também se pretende estabelecer, a partir de um programa, as etapas subsequentes de investigação através da qual a fenomenologia poderia se estabelecer de pleno direito como uma espécie de propedêutica a toda investigação filosófica e científica rigorosamente fundada.

A exigência de uma fundamentação *a priori* da fenomenologia pura e o idealismo transcendental fenomenológico como seu último estágio tem nesse sentido uma razão de ser. Paradoxalmente, *o idealismo fenomenológico se converte em um empirismo radical, porque o colocar “entre parênteses” a tese do mundo natural só tem razão de ser se metodologicamente significa um retorno “às coisas mesmas” através da purificação transcendental da experiência.*

¹⁴Terceira parte desse trabalho.

Assim, chegando neste ponto do trabalho cumpre, por fim, mencionar um tema considerado tardio na fenomenologia inicial mas cuja temática podemos reconhecer já a partir do segundo volume das *Ideias* (publicado postumamente), dedicado aos problemas constitutivos da fenomenologia, trata-se do retorno ao solo do “pré-dado” no mundo vivido, ou como aparece nas obras finais de Husserl, dos problemas genéticos da fenomenologia, do “mundo da vida”.

1.4.1 A constituição da Natureza e do espírito

Como vimos anteriormente, com a edição do primeiro volume das *Ideias* em 1913 temos não apenas o marco da *virada transcendental* da fenomenologia mas também o anúncio de um programa a ser cumprido em etapas subsequentes de investigação. Por esse motivo, o volume em questão leva o subtítulo de *Introdução geral à fenomenologia pura*, tratando-se assim da apresentação das linhas gerais do programa futuro da fenomenologia e da investigação fenomenológica fundamental que nos colocaria de posse do campo *reduzido* da consciência pura, o campo de atuação propriamente tido de toda fenomenologia transcendental.

O projetado segundo volume das *Ideias* trata das *Investigações sobre a constituição* e tem a função de mostrar como se constituem fenomenologicamente os estratos de sentido da *natureza material*, do *mundo anímico* e do *mundo do espírito*, fundados uns sobre os outros, passando assim dos níveis mais baixos aos níveis constitutivos superiores.

Com vistas ao objetivo e aos limites desse trabalho não nos deteremos nas análises constitutivas da natureza material, contudo, retemos de início aquilo que para os nossos propósitos é o seu resultado mais significativo: a dependência da experiência da *coisa* material com relação ao corpo subjetivo. Além disto, veremos que ao cabo deste trabalho uma outra apreensão da experiência do corpo próprio voltará a ter um papel central para os objetivos aqui propostos.

Assim, a apreensão do complexo de sensações que tem lugar na natureza material que compõe o nosso mundo circundante tem por referência perceptiva o corpo. De pronto se compreende que é através dele que “se põe de manifesto que a constituição das

coisas materiais como *aistheta*, tal como se encontram ante mim intuitivamente, são dependentes de minha *constituição, a do sujeito experimentante*, referida a *meu corpo e minha 'sensibilidade normal'*.” E isto porque, “o corpo é, antes de tudo, o *meio de toda a percepção; é o órgão da percepção; envolvido necessariamente* em toda percepção.” (HUSSERL, 2005, p. 88). Como tal, tudo o que diz respeito a sensação no sentido geral em que pode ser experienciado, “todo a *coisa-real* do mundo circundante”, encontra nele seu fundamento.

E patente também está em conexão com ele o característico que faz do corpo o portador do *ponto de orientação zero*¹⁵, do aqui e agora, desde o qual o eu puro intui o espaço e o mundo inteiro dos sentidos. Assim, toda *coisa* que aparece tem portanto, *eo ipso*, uma referência de orientação ao corpo, e não somente a *coisa* realmente aparente, senão toda *coisa* que há de poder aparecer. (p. 88)

Assim, o corpo é já em um primeiro momento o *ponto de orientação e referência* sensorial a partir do qual todo dado no meu mundo circundante se constitui, precisamente, em meu *entorno*. Mas, para além disso, o que se diz do corpo estético como referência para a constituição da experiência da natureza material pode se estende para outros níveis. A passagem da constituição da natureza material à da natureza humana, na qual se inclui a “alma humana ou animal”, tem de se dar tendo por base a vinculação ainda, precisamente, com um “corpo material”. É desse modo que quando consideramos o *homem como natureza*, e isso quer dizer aqui como *realidade* anímica, o “ser animal”, temos por base o corpo *material* referido a natureza, sobre o qual então se constituem os novos estratos “anímicos-corporais”.

Contudo, não se perde de vista aqui que a referência a qual estas investigações seriam possíveis continua sendo o *Ego* puro obtido metodologicamente no primeiro volume da *Ideias*. Assim, ao fazermos a passagem ao problema da constituição da natureza animal, na qual entra portanto a constituição do *homem natural, trata-se do ponto de vista do Ego constitutivo de se compreender como “objeto natural”*. Ou seja, mantém-se o paralelismo visto anteriormente que faz do eu empírico, o “*Ego real*”, o

¹⁵Itálico nosso. Assinalamos aqui a noção do corpo como espécie de *grau zero da experiência* do mundo circundante ao qual retornaremos na última parte desse trabalho para mostrar como, dentro de outros marcos metodológicos, ele pode ser visto como síntese da relação entre consciência e mundo.

correlato *transcendente* constituído, cujo significado é dado graças a correlação com o *Ego* puro *imane*nte da consciência transcendental.

Assim, na passagem à discussão da natureza humana importa em primeiro lugar a referência a unidade pressuposta do Eu puro transcendental, o seu correlato, o eu anímico real, por outro lado, é a contraparte “[...] onde a alma está constituída como uma *realidade* enlaçada com a *realidade* do corpo ou entrelaçada nela.” (Ibid., p.127) É assim que como correlato do mundo material, se constitui uma *subjetividade* que não é nem inteiramente corpo *subjetivo* nem coisa material.

Há, portanto, uma diferença na relação com os objetos em geral e na relação que tenho com meu próprio corpo, quando, por exemplo, tateio a minha mão esquerda¹⁶. Em primeiro lugar tenho com isto a experiência da *coisa* “mão esquerda” que pertence objetivamente a mão direita, mas também *sensações* pertencentes a ela que não entram na descrição da *coisa física*, pois aí a coisa tocada se volta também como corpo *sensiente*. Assim também como a mão que toca pode voltar-se em corpo estranho, coisa que toca. Vê-se a diferença: se a mão toca ou é tocada por um corpo estranho, então temos a sensação localizda da mão sendo tocada, quando, porém, isto ocorre com outras partes do corpo temos uma *duplicação da experiência*, pois *cada parte é então por sua vez “corpo” e “coisa externa” que toca*. Explica-se assim que a corporeidade pode ser vista tanto do lado *material* quanto da *sensação*, e isto porque

O corpo, portanto, se constitui originalmente de maneira dupla: por um lado é coisa física, *matéria*, tem sua extensão, na qual ingressam suas propriedades reais, a coloração, lisura, dureza, calor, e quantas outras propriedades materiais similares aja; por outro lado, encontro nele, e *sinto* “nele” e “dentro” dele: o calor no dorso da mão, o frio nos pés, as sensações de toque nas pontas dos dedos. (p. 185)

O corpo não é portanto apenas um objeto físico mas também suporte de todo complexo de sensações que remetem à natureza material e ao mundo anímico, “desta maneira, pois, *a consciência total de um homem está enraizada em certa maneira com seu corpo mediante seu suporte hylético* [...]” (p.193). Embora as vivências intencionais propriamente ditas, quer dizer, “o perceber”, “o pensar” apreendidas na intuição, não

¹⁶Exemplo paradigmático o qual terá importância fundamental para as análises da corporeidade por Merleau-Ponty como veremos mais adiante.

possuam uma *localização corporal*, nem formam nele um estrato – pois não são conteúdos de sensação que pudéssemos referir ao corpo –, por outro lado, “[...] correlativamente ao mundo material, se constitui um sujeito de capacidades corporais-anímicas (de faculdades sensoriais, faculdades de movimento livre, de apercepção, etc.), em que o corpo se apresenta tanto como corpo e como *coisa* material.” (p. 197)

Assim também se explica o que é dito acima sobre *o corpo como centro de orientação*, pois *a cada eu corresponde um certo “domínio perceptivo” que, precisamente, se mantém como referencial no qual as coisas são percebidas*. Se as coisas enquanto seres espaciais têm esse sentido de estarem orientadas, em referência ou direção a algo, o corpo tem para o eu a peculiaridade de ser *o ponto zero* de todas as orientações. Todas as suas partes são dadas “aqui”, não me é possível referi-las “ali” no modo de um ponto de vista de fora. “Assim, todas as *coisas* do mundo circundante possuem sua orientação relativamente ao corpo, tal como todas as expressões da orientação levam consigo esta referência” (p. 198), porque o “corpo do sujeito” não é um ponto fixo, pode alterar livremente seu lugar no espaço e, ao fazer isso, alterar assim também a orientação das coisas ao seu entorno.

Podemos então assim dizer que “[...] eu tenho todas as coisas frente a mim, todas estão ‘ali’ – com exceção de uma única, precisamente o corpo, que sempre está ‘aqui’” (p. 198-199). A localização desse eu e seu corpo é sempre mutável, porém cada lugar em que se encontre permanece sempre o centro em torno do qual se organiza o seu mundo circundante.

Mas se é assim, com base nessas descrições, podemos dizer que *formaria o tema da corporeidade* (como veremos, tão caro à fenomenologia francesa¹⁷), *com sua peculiaridade, um ponto nodal de uma esfera de problemas próprios?*

¹⁷Conforme lembra Paul Ricoeur nas suas análises das *Ideias II*, tal não parece ser o caso para Husserl, uma vez que estas investigações se encontram ainda distantes do que veremos a seguir na apropriação dessa temática pela fenomenologia francesa, pois “não se trata, em *Ideen II*, de encontrar um tipo de presença do mundo, cujas significações seriam projetadas pelo desenvolvimento de nosso poderes corporais, aquém das relações de nível intelectual e científico”. De modo que, “deve-se observar que o corpo que aparece assim não é aquilo que os autores franceses, seguindo G. Marcel, chamaram de corpo próprio, mas já uma quase realidade psicofisiológica. Na verdade, a preocupação de Husserl nas *Ideen II* não consistirá nunca em opor ‘existência’ e ‘objetividade’, mas seguir ao contrário o progresso da objetivação, não tendo como fundo algo ‘existencial’, mas tomando como fundo algo ‘transcendental’” (RICOEUR, 2009, pp. 98-99; p. 104). Assinalamos assim nossa convergência com essa interpretação, e indicamos também que na sequência desse trabalho a retomada desses temas pela “ontologia fenomenológica” comum a Sartre e Merleau-Ponty se dá, programática e metodologicamente, em bases diversas do que se apresenta aqui na perspectiva transcendental husserliana.

No entanto, cabe lembrar o contexto em que o corpo é apresentado, na passagem da natureza material ao mundo animal e posteriormente ao mundo do espírito, ele serve como espécie de *ancoragem*, base material sobre a qual se constitui sucessivamente os estratos superiores de significação mantendo como referência a base sensível do mundo circundante. Mas, justamente, *a esfera do corpo não forma por si só um campo de investigação independente*. Como se verá em seguida, a sua significação e tudo que se inclui como *natureza* só tem sentido por referência ao *espírito*.

Quer dizer, a análise da natureza mostra que ela necessita de um “complemento”, qual seja, da subjetividade com seus pressupostos, que, embora também se possam referir ao anímico e ao natural, não são por si só natureza mas um outro “setor” do ser. Resulta isto na *oposição entre as esferas do mundo naturalista e personalista*. A partir do momento em que se passa aos problemas constitutivos do mundo do espírito, compreende-se também que a modificação da posição personalista, os estratos da experiência do meu mundo sensível circundante natural são agora correlatos do eu em atitude transcendental, ou seja, tem por referência a pessoa.

Ao passarmos a análise da constituição do mundo espiritual temos não apenas uma modificação mas mesmo uma oposição entre *natureza* e *espírito*. De um ponto de vista metodológico essa oposição corresponde, entre outras coisas, a distinção geral entre o método das ciências da natureza e das ciências do espírito, o que para as investigações constitutivas da fenomenologia correspondem a de um lado o aspecto descritivo da natureza material e anímica e de outro o aspecto personalista do *ego* constituinte.

Mas, justamente, em que consiste a *atitude personalista*? Ora, mesmo na análise fenomenológica da atitude naturalista, ao fazermos dela tema de reflexão e portanto das sucessivas reduções fenomenológicas que nos revelam aos estratos constituídos sobre a base originária não tematizada do mundo circundante no qual sempre nos movemos, retemos dela seu *eidos* e pomo-nos em terreno de investigações “puramente fenomenológicas”, e é como *sujeito* dessa atitude que referimos então o eu puro. Nisto também se inclui o eu empírico e tudo quanto faça parte do seu mundo circundante.

Lembremos que a passagem à atitude transcendental própria do eu puro constituinte conserva todo o sentido da atitude naturalística, mas, ao mesmo tempo, há uma modificação no seu modo de apreensão. Tendo isso em vista, assinala-se aqui em

que medida o *método* tem importância fundamental na *mudança de atitude* da investigação fenomenológica. Metodologicamente essa “atitude nova” pode ser dita “*não natural*”: isto quer dizer que o experimentado nela *não é natureza no sentido de todas as ciências da natureza*, senão por assim dizer uma *contraparte da natureza*.” (p.225) Ou seja, a operação *artificial* na qual consiste a redução à consciência pura se afirma mediante a necessidade de evitar a constante sobreposição entre as atitudes *naturalista* a *personalista*, ou seja, evitar assim a confusão entre aquilo que no fenômeno é meramente *relativo* a objetividades e o que se apreende em sentido *absoluto* como essência.

Desta maneira, assim como pudemos antes falar do corpo como centro de orientação considerado na minha atitude naturalística, agora, em atitude personalista, a pessoa é então o ponto central do mundo circundante. E isto porque aqui o mundo circundante não é de pronto a realidade física tal como se apresenta, mas, apenas, na medida em que é captada e *posicionada* com esse sentido por uma subjetividade pessoal.

Dito com toda generalidade, o mundo circundante não é um mundo “em si”, senão mundo “para mim”, precisamente mundo circundante *do seu* sujeito-eu, mundo experimentado por ele, ou consciente de algum outro modo, posto em suas vivências intencionais com um respectivo conteúdo de sentido. (p.232)

Se podemos falar do mundo sensível como um *núcleo* de experiências, a ele o eu faz referência em atos novos ou fundados sobre aqueles mas que, justamente, só tem sentido por referência ao eu. É desse modo também que se pode compreender o sentido das experiências que tem lugar na esfera da personalidade, aquelas que agora fazem parte da comunidade de pessoas desse “mundo circundante *comum*”, e tudo o mais que pertencem no mundo do espírito. Ao adentrarmos o campo da *personalidade* e seu mundo circundante temos uma atitude distinta da *naturalista* e do seu modo de proceder investigativo.

E então há que se perguntar em que consiste essa contraposição, “*se trata realmente de dois mundos, da ‘natureza’ por um lado, do mundo do espírito por outro, separados ambos por diferenças cardinais de ser?*”¹⁸ Com efeito, não parece ser o caso “[...] que ambos mundos não tem nada que ver um como o outro, que seus sentidos não estabelecem referências essenciais entre eles”, senão que se trata antes de “diferenças

¹⁸Itálico nosso.

cardinais de 'atitude'", de modo que é sempre possível uma mediação tendo em conta a referência de sentido: "[...] as *coisas* como aparições são precisamente aparições das *coisas* da *física*, a consciência pura é constituinte para estas ou aquelas unidades constituídas, e assim sucessivamente." (p. 257)

Por isso também, a mudança cardinal de atitude que se opera com a passagem à perspectiva personalista do mundo do espírito oferece a possibilidade de compreensão naturalística, pois esta é incorporada como estrato à vida espiritual. O corpo no qual *adivinhamos* a atividade do espírito assim nos aparece porque, precisamente, conservamos como estrato esse fragmento de natureza anímica. "A unidade do corpo e do espírito é uma unidade dupla, e correlativamente na apercepção unitária do homem está incluída uma dupla apreensão (a personalista e a naturalista)." (pp. 294-295)

Nessa medida se pode dizer que para *compreender um homem* é necessário descer ao "subsolo" no qual se "edifica" sua vida espiritual.

Assim, pois, se tomamos agora ao eu *peçoal* no nexo de seu desenvolvimento, então encontramos *dois níveis* que eventualmente podem separar-se (por exemplo, o nível inferior como animalidade "pura"), uma dupla "subjetividade": *a superior é a especificamente espiritual*, o estrato do *intellectus agens*, do eu livre como eu dos atos livres, entre eles todos os atos de razão propriamente ditos, os atos positiva, mas também os negativamente racionais. Logo a este nível pertence também o eu não livre, entendida a não-liberdade no sentido em que vigora precisamente para um eu real: eu me deixo arrastar pela sensibilidade. Este eu especificamente espiritual, o sujeito dos atos do espírito, a *personalidade*, se encontra ele mesmo dependente de um *subsolo obscuro* de predisposições de caráter, disposições originárias e latentes, e por outro lado dependente da natureza. (p. 324)

É assim que, se todo vivenciar é vivenciar de um eu, o nexo de vivências que pertencem ao homem remete a esse subsolo constantemente enriquecido do pré-dado. E isto é assim porque o "mundo de *coisas*" no qual vivem os espíritos é aquele constituído como *objetivo* para essas subjetividades, quer dizer, o "mundo circundante dos espíritos *objetivamente* determinável". Ou seja, nesse sentido, "todo espírito tem um 'lado de natureza'." (p. 327) Ele é esse *subsolo da subjetividade* que formam a base sensações sobre as quais se constituem as camadas de estratos superiores da vida anímica e do eu

empírico *real*. É dessa forma que os espíritos, aqueles que executam *cogitationes*, que efetivamente tomam *posição* e são capazes de *motivações racionais*, podem se referir e mesmo se reconhecer como natureza. Porque o espírito não é apenas um eu abstrato, mas uma “*personalidade plena*”, é que “a mim me co-pertence um *subsolo de vivências* e um *subsolo de natureza* (‘minha natureza’) que se manifesta na engrenagem das vivências.” (p. 328)

Porém, se o *subsolo do espírito* se mostra como *lado de natureza*, a co-pertença da esfera natural, ao cabo, *cabe, no entanto, ao mundo espiritual a “primazia ontológica” frente ao mundo naturalista*. Portanto, se o espírito pode ser descrito como dependente da natureza, e até certo ponto *naturalizado*, isto só pode ser verdadeiro até determinado grau, pois “os sujeitos não podem dissolver-se no ser natureza, já que então faltaria o que dá sentido à natureza.” (p. 346) Assim, a relação de dependência entre espírito e natureza não é simétrica. Frente a esta, o espírito conserva um *absoluto irrelativo* de uma ordem própria, que consiste na prerrogativa de que em se suprimindo o espírito nada de *sentido* resta do lado da natureza, porém, se, de outro modo, suprimimos a natureza resta ainda do lado do espírito um eu com sua vida de consciência e nela uma individualidade capaz de “julgar”, “valorar”, e tomar posição frente aos atos próprios desta esfera.

Disso se compreende que “nenhuma coisa tenha em si mesma sua individualidade”, mas apenas o espírito, quer dizer, “individuação absoluta a tem já o eu puro da *cogitatio* respectiva, a qual é ela mesma algo em si absolutamente individual.” (p. 348) Porque se é a consciência a única que efetivamente se pode assinalar na sua essência, então toda “*coisidade objetiva*” se determina, e tem sua unidade e individualidade, por referência a esse absoluto.

Toda individualidade recebe portanto sua determinação por referência a alguma subjetividade ou complexo de sujeitos, ou seja,

*o único originariamente individual é a consciência concreta com seu eu*¹⁹. Todo outro individual é algo aparente e tem o princípio de sua individuação no aparecer real e possível, que por seu lado remete a uma consciência individual. (p. 350)

A “individuação absoluta” é então algo que pertence ao *eu pessoal*, pois o que podemos referir como o “mundo circundante do eu” só encontra sua plena individuação,

¹⁹Itálico nosso.

justamente, porque tem como referência o eu e através dele a experiência comum outros *indivíduos*.

O problema da individuação referido a esfera ampla dos problemas constitutivos da fenomenologia transcendental apresenta um ganho no tratamento dos elementos próprios da subjetividade quando comparado ao aspecto formal apresentado nas *Ideias I*. Contudo, como não poderia deixar de ser, em última análise os problemas constitutivos remetem a esfera do *ego* transcendental como correlatos, e isso quer dizer que *toda individuação nas esferas constitutivas da natureza, na qual se reconhece sua base, só pode ser dita dessa forma por referência à consciência pura e à subjetividade transcendental constituinte*.

O *mundo vivido* do qual tomamos parte e do qual emerge a subjetividade é ainda objeto de uma *correlação transcendental*. Mas seria possível algo como um outro tipo de *epoché* que abordasse tais problemáticas a partir da perspectiva própria desse *mundo da vida*? Como fechamento dessa primeira parte do trabalho, traremos dessa outra via para redução, diferente da via cartesiana, que se apresenta assim como um novo recomeço para a fenomenologia.

1.4.2 O retorno ao mundo vivido

A partir inicialmente do diagnóstico da “crise” da humanidade europeia, que do ponto de vista da fenomenologia transcendental é conseqüentemente a crise da racionalidade, das ciências e da própria filosofia, um exame dos supostos equívocos da filosofia moderna revela por parte da fenomenologia a possibilidade de reconsiderar aquilo que naquela, embora suposto nas análises, se passa por sobre como fenômeno: o próprio *mundo vivido* enquanto tema de uma investigação própria. É assim que no texto tardio de *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental* (1936) essa questão surge como “questão retrospectiva” (*Rückfrage*) do “mundo da vida” (*Lebenswelt*).

O problema aqui posto pode ser entendido em um duplo sentido, de um lado poderia se tratar de uma possibilidade de renovação da investigação fenomenológica que

acaba se enredando com uma série de problemas derivados do seu idealismo transcendental *sui generis*, por outro lado justamente uma reafirmação da necessidade e do conseqüente desfecho *ideal* de toda investigação séria e rigorosa que se pretenda, precisamente, na filiação da Ideia de ciência europeia ameaçada pela “crise”. Em certo sentido podemos dizer que ambas as posições podem estar corretas.

Se trataria antes de tudo de mostrar que os pressupostos sobre os quais a filosofia moderna em geral assenta a ideia de filosofia e ciência, – compartilhada, como mostramos, pelo projeto da fenomenologia transcendental ao menos no seu *espírito* –, são tomados de antemão como uma evidência *objetiva*, portanto, nunca questionado. O “*solo inquestionado*” sobre o qual a crítica moderna estabelece as condições de possibilidade do conhecimento é o mundo da vida circundante, e é esse “pré-dado” que agora se trata de tomar como “questão retrospectiva”.

O pré-dado se encontra na base da nossa experiência cotidiana, e nesse sentido é partilhada então tanto pelo homem *comum* quanto pelo homem de ciência quando não está, precisamente, à fazê-la.

Tendo isto presente, um esclarecimento explícito da validade objetiva e de toda a tarefa da ciência exige manifestamente que se comece por indagar acerca do mundo pré-dado. Este é naturalmente dado a todos nós, como pessoas no horizonte da nossa co-humanidade, ou seja, em cada conexão real [*Aktuellen*] com o outro, pré-dado com “o” mundo, o universal comum. (HUSSERL, 2012, p. 99)

Tanto para o homem *cotidiano* como para o cientista esse mesmo solo se apresenta como fundo de toda experiência vivida, pois “[...] faz todo o sentido para os homens que nele vivem a questão acerca do sentido do ser próprio e constante desse mundo da vida.” Isso porque “houve sempre já para a humanidade de antes da ciência um mundo da vida, tal como este também prossegue no seu modo de ser após a ciência”. Considerado nessa perspectiva de um mundo que já está sempre presente aí, “assim, é possível levantar-se o problema do modo de ser do mundo da vida em si e por si”²⁰²¹ [...].”

²⁰Itálico nosso.

²¹Como teremos oportunidade de mostrar na parte final desse trabalho, a delimitação do campo pré-científico do mundo da vida frente a visão eminentemente objetivista das ciências em geral terá grande importância para Merleau-Ponty nas suas investigações sobre a percepção e o mundo sensível. Notemos aqui que tal projeto de “reabilitação da experiência sensível” parece estar em consonância com a opinião de Husserl na medida em que o sensível, enquanto considerado no que diz respeito ao “meramente relativo ao

(p. 100), independente de qualquer “conhecimento objetivo-científico” que sobre ele se funda.

Contudo, se à *práxis* cotidiana e ao homem pré-científico é suficiente este conhecimento dado de antemão pela sua experiência de mundo circundante, o mesmo não pode ser dito daquele que pretende produzir ciência. Embora a originalidade das experiências implicadas no que se chama mundo da vida é necessário, em consonância com o próprio espírito que animam as investigações delas resultantes, que sejam esclarecidas no que nelas há de próprio e que as habituais investigações da ciência objetiva tradicional não conseguem captar. O que significa dizer que o tema parece requer o auxílio de “tarefas científicas diversas”, de tal modo que devem assim ser tratadas em conjunto e não apenas sob o domínio da tarefa lógico-objetiva “por si só”. Pois é dessa forma que “nunca se questiona cientificamente a maneira como o mundo da vida funciona em permanência como plano de fundo” e de que modo se pode falar que esse pré-lógico pode ser o fundamento das verdades lógico-teóricas. Não se trata aqui, portanto, de eleger ou substituir uma verdade por outra mais essencial, mas de *reconhecer um caráter científico próprio do pré-dado*, e compreender que

[...] talvez a cientificidade, que esse mundo da vida, como tal e na sua universalidade exige, seja uma cientificidade específica, justamente não lógica-objetiva, e que, como a cientificidade fundamentadora última, o seu valor não seja de o de uma cientificidade menor, mas superior. (p. 101)

O acesso científico ao mundo da vida, quer dizer, a pergunta sobre a relação entre o pensar científico-objetivo e a intuição, o pensar lógico, físico e matemático das teorias e o intuir e intuído antes no mundo da vida, acaba por se tornar o problema geral da validade de uma ciência universal. *O problema inicialmente “parcial” da verdade científica do pré-dado se transmuta no problema filosófico mais “universal” na medida em que a verdade da ciência objetiva se funda nos substratos retirados desse solo comum universal do mundo da vida.*

sujeito”, sempre foi relegado a pecha de “opinião” não digna de ser converter *objetivamente* em conhecimento. Disto se compreende porque, em nossos dias, ainda “é certo que o ‘meramente’ tem para nós, como uma antiga herança, o tom desprezado da δόξα.” (HUSSERL, 2012, p. 101)

Mas teria com isso a fenomenologia efetuado uma guinada radical na sua tendência egoica descrita acima? Seriam os temas emergentes do mundo da vida independentes da abordagem constitutiva da fenomenologia transcendental?

O certo contudo é que o tipo de redução transcendental que aqui se executa, a redução do mundo ao fenômeno transcendental do mundo e a subjetividade transcendental como seu correlato, conduz ao pré-dado do mundo da vida, diferente do caminho “muito mais curto para a *epoché* transcendental”, a “via cartesiana”, que “tem a grande desvantagem de que conduz, é certo, como de um salto ao ego transcendental.” (p. 126) O recurso à redução não é portanto abandonado mas, pelo contrário, tem um percurso mais *longo* comparado a *via curta* cartesiana, enriquecido pela necessidade de explicitar os problemas ausentes naquela.

Outro fator, e esse de grande importância para os propósitos desse trabalho, permanece ele também como peça essencial da análise: o eu como polo de referência. Contudo, o que ocorre aqui é uma ordem diferente²² daquela que encontramos na análise transcendental constituinte, respectivamente: *ego – cogitatio – cogitata*.

O primeiro é o mundo da vida simplesmente dado e, na verdade, antes do mais tal como se dá, existente segundo a percepção como “normal”, simples e ininterrupto na pura certeza do ser (ou seja, isento de dúvida). Com o estabelecimento do novo direcionamento do interesse e, assim, na sua rigorosa *epoché*, o mundo da vida torna-se uma primeira rubrica, *índice, fio condutor* intencional para o questionamento retrospectivo das multiplicidades das maneiras de aparição e das suas estruturas intencionais. Uma nova direção do olhar, no segundo estágio da reflexão, conduz ao polo eu e ao que é próprio da sua identidade. (p. 140)

De outro modo, também é concebível uma ontologia própria do mundo da vida, quer dizer, prescindindo da esfera transcendental, na atitude natural anterior a *epoché*, é possível que o mundo da vida se torne tema de uma ciência própria na qualidade de mundo da experiência.

²²Teremos oportunidade de voltar a esse tema mais a frente na crítica de Sartre ao *ego* transcendental. Como veremos para este a ordem de constituição do *ego* na reflexão acontece em ordem inversa a constituição real, onde o que se dá primeiro, assim como se vê aqui, são as vivências e a partir delas então o eu como polo de referência.

Contudo, apesar do reconhecimento dessa originalidade do pré-dado e portanto da sua maneira peculiar de apreensão, há que atentar para o fato de que se por um lado “podemos a todo momento restituir a atitude natural”, por outro lado, o sentido de uma tal investigação sobre o mundo da vida só pode se constituir como ciência de valor universal se, os fenômenos do mundo da vida, forem o ponto de partida que servem como “fios condutores transcendentais para as atitudes correlativas de nível superior”, pois esse tipo de investigação ainda mantém como condição de sua efetivação a “tarefa universal de pesquisa da redução transcendental” (p. 142).

Mantêm-se, portanto, a necessidade da *epoché* sobre a atitude natural na qual se desenvolve a nossa vida no mundo, para que desse modo se possa então tomar uma “posição sobre ela”; mais uma vez “é-nos interdito qualquer interesse pelo ser, pelo ser efetivo ou pelo não ser do mundo” (p.143). Diferente da *epoché* transcendental, a *epoché* do mundo da vida mantém “os interesses vitais humanos” que naquela, via de regra, são abandonados, mas isto não significa o retorno à *experiência ingênua do mundo*, senão a manutenção do sentido geral que tem a operação da redução: o mundo vital como horizonte da nossa experiência permanece como solo originário, contudo, dele não nos servimos mais, mas também não o perdemos porque, “na *epoché*, retornamos, todavia, à subjetividade já dotada de mundo” (p. 144).

Ora, mas se é assim, temos agora também ao nível do pré-dado uma aporia que antes se apresentava à reflexão na consciência pura, pois como apreendemos acima com a fenomenologia transcendental, a introdução da operação da *epoché* promove uma alteração no sentido em que o mundo é agora para mim, quer dizer, torna algo de subjetivo. Mas, se além disso, como vemos aqui, a *subjetividade* que tenta desse modo dar conta da *objetividade* do mundo sendo ela própria parte do mundo, anuncia-se assim o seguinte paradoxo:

Como pode uma parte constituinte do mundo, a sua subjetividade humana, constituir o mundo inteiro, a saber, constituí-lo como a sua configuração intencional? Como pode constituir o mundo – uma configuração sempre já formada e que assim prossegue, da conexão universal da subjetividade intencionalmente realizadora – como sua configuração intencional, pela qual eles, os sujeitos realizadores em relação mútua, devem ser somente partes constituintes da realização total?

*O constituinte sujeito do mundo engole, por assim dizer, o mundo inteiro e, assim, também a si próprio*²³. Que contrassenso! (p. 147)

Eis então o “paradoxo da subjetividade”, a simultaneidade com a qual a consciência fenomenológica tem enfim que lidar: “ser sujeito para o mundo” e “ser objeto no mundo”.

No entanto, se a expressão de exclamação parece aqui apropriada para expressar esse estado aporético ao qual a fenomenologia do mundo da vida parece também diligentemente nos encaminhar, por outro lado, tal paradoxo só se formula porque encontra nela sentido e resolução. E isso porque para a fenomenologia, e principalmente para o fenomenólogo também enquanto homem que *vive seu mundo*, tal condição é uma consequência de um esforço de transformar a “obviedade universal do ser do mundo” em algo *compreensível*.

Percebemos assim que, longe de ser superado, *o problema da subjetividade transcendental permanece nas investigações sobre o mundo da vida*. Porque, justamente, a resolução dos paradoxos anteriores só pode se dar ainda a partir da *epoché* e do recurso a função do *ego* e da *comunidade egoica* transcendental na qual se explica o ser *constituente* e *constituído*, *de e para* o mundo, e se adquire verdadeiramente o sentido de um “mundo para todos”.

Ora, para toda e qualquer *epoché* a “redução ao ego absoluto” permanece essencial, “isto continua a determinar todo o método da fenomenologia transcendental” (p.153). E isso porque para explicar *a simultaneidade de ser ego constituinte e parte do mundo constituído*

O método exige, então, que o ego questione retrospectivamente, de modo sistemático, a partir do seu fenômeno concreto do mundo e, assim, que se conheça a si mesmo, ego transcendental, na sua concreção, na sistemática de seus estratos constitutivo e das suas fundações de validade indizivelmente entrelaçadas. O ego é dado apoditicamente na ação da *epoché*, mas como uma “concreção muda”. Ela tem de ser trazida à explicitação, à expressão e, na verdade, numa “análise” intencional sistemática, questionando retrospectivamente a partir do fenômeno do mundo. Nesse procedimento sistemático adquire-se, em primeiro lugar, a

²³Os itálicos são nossos.

*correlação do mundo e da subjetividade transcendental*²⁴,
objetada na humanidade. (p. 153)

Assim, ao contrário do que se poderia esperar sobre uma investigação do mundo da vida pré-dado, o problema da subjetividade transcendental não é abandonado, nem resolvido. Embora transmutado pela introdução de uma nova *epoché*, ele ressurge como o paradoxo acima de um sujeito que constitui o mundo e assim também, como parte dele, constitui a si próprio.

Mas seria esse paradoxo da subjetividade algo fortuito? O simultâneo ser sujeito e ser objeto não é ele mesmo uma variante do paradoxo que aparece também à fenomenologia transcendental na sua via cartesiana na figura do *ego* constituinte e constituído? Por fim, não é a insistência nessa figura do eu puro, do *ego* transcendental, e ainda aqui no polo eu como substrato último, nunca tematizado, e acompanhante último da consciência, a fonte mesmo desse paradoxo?

Tais questionamentos encontraram desenvolvimentos na sequência desse trabalho. Contudo, para os fins que se destinam essa primeira parte parece-nos que fica claro, ao percorrer as diversas fases do programa da fenomenologia, como o problema da subjetividade pode servir de fio condutor e, sobretudo, como a sua temática permanece decisiva para a formulação e o desenvolvimento de tal método.

Por fim, que conclusões podemos retirar dessa primeira parte sobre a questão da subjetividade na fenomenologia?

Em um primeiro momento parece estar demonstrado a *estrita ligação entre o problema da subjetividade e o desenvolvimento programático da fenomenologia*, a ponto do referido ponto escolhido como fio condutor das análises precedentes, o desenvolvimento da noção de *Ego* transcendental, representar ao mesmo tempo o resultado mas também a forma pela qual a reflexão fenomenológica se encaminha na direção de uma reivindicada pureza e rigor próprios da investigação transcendental.

Em consequência disso, um resultado de particular importância para a crítica posterior diz respeito a forma como o Eu puro, ausente nas análises descritivas das *Investigações Lógicas*, é novamente reintroduzido na perspectiva da fenomenologia transcendental como polo de unidade reflexivo das vivências na consciência pura. Ou,

²⁴Itálico nosso.

mais exatamente, *porque o Ego cogito transcendental não é ele mesmo tematizado pela redução mas permanece sempre como condição e resíduo de toda consciência pura?*

Por fim, como resultado geral dessas análises, resta ainda a pergunta do *porque o programa geral da fenomenologia se transmuta em idealismo transcendental?* Como visto por último na temática do mundo da vida, a fenomenologia permanece de algum modo sempre fiel ao propósito último de retorno aos fenômenos e, no entanto, o retorno parece sempre *adiado* em nome da necessidade de clarificação do terreno da consciência pura onde se dariam por fim os elementos essenciais da nossa experiência do mundo vivido então *transcendentalmente* purificados²⁵.

Considerado nesse conjunto, podemos dizer que *o problema da subjetividade na fenomenologia não se encontra apartada da consideração da fenomenologia enquanto programa de pesquisa*, portanto dos pressupostos sobre os quais se assentam seus fundamentos metodológicos. E, nesse caso, *tratar da crítica do tema da subjetividade na fenomenologia significa tratar de uma crítica fenomenológica dos próprios fundamentos da fenomenologia*. Ao tema dessa crítica se dedica a próxima etapa desse trabalho.

²⁵ Nesse sentido Natalie Depraz se refere a metodologia husserliana como uma “doutrina de vias redutivas”, a via cartesiana do idealismo transcendental mas também, como vimos, uma via genética e do que a autora chama “empirismo transcendental”, um movimento de “desobjetivação”, pois “aqui se impõe uma redução renovada, que se aplica em desvincular-nos da referência ao objeto. O fio condutor da descrição não é mais o objeto intencional (compreendido na tematização privilegiada do ato que o visa), mas a gênese da vivência do objeto em seu modo de acesso à consciência” (DEPRAZ, 2008, p. 49)

II – A ONTOLOGIA FUNDAMENTAL

A CRÍTICA FENOMENOLOGIA DA SUBJETIVIDADE

Conforme observado anteriormente, na análise do caminho que leva a fenomenologia ao idealismo transcendental, fica patente a proximidade temática e *espiritual* do programa fenomenológico com os problemas herdados da modernidade. Nomeadamente quanto ao projeto de uma filosofia primeira fundada na subjetividade transcendental, a *fenomenologia pura* pode ser vista como o último grande construto teórico que visa dar conta do ideal de uma “teoria da razão”²⁶. O percurso da fenomenologia em direção a uma forma de idealismo transcendental mostra-se nesse sentido coerente com sua proposta reivindicada de “ciência de rigor”.

Embora o empírico, a atitude natural, permaneça a base sobre a qual deve se fazer o retorno aos fenômenos, o *eidos*, o aspecto cognoscível não é algo que esteja nele como parte *real*, mas, justamente, apenas como o *ideal* na intuição das essências, captável apenas por uma análise da consciência pura, daí a ênfase se encontrar na ideia transcendental de um método purificado que o revele livre de qualquer pressuposto transcendente.

Contudo, a orientação *idealista* do método não é um ponto pacífico dentro do próprio movimento fenomenológico²⁷. Se para Husserl estava claro que isso se tornava necessário para distanciar a fenomenologia de uma ferramenta descritiva, ao lado das

²⁶ Conforme afirma Carlos Alberto Ribeiro de Moura, a fenomenologia husserliana é nesse sentido uma “crítica da razão”, pois, como vimos, se a fenomenologia é uma “ciência das origens”, da “volta às coisas mesmas”, isso para Husserl significa antes de tudo não a “origem do ser” mas sobretudo a origem do “conhecimento do ser”. “Assim, é apenas essa ‘crítica da razão’ que figura no horizonte filosófico de Husserl. Apenas ela define o *problema* da fenomenologia” (RIBEIRO DE MOURA, 1989, p. 37).

²⁷ Em um estudo de fôlego sobre a gênese do idealismo transcendental husserliano, Jean-François Lavigne elenca três princípios metodológicos da fenomenologia observados pelos *herdeiros* de Husserl que permitiriam remeter suas investigações ao todo do “movimento fenomenológico”: “[...] a exigência intuicionista do retorno ‘as coisas mesmas’ (*‘auf die Sachen selbst zurücnckgeben’*), o ‘Princípio dos princípios’ [a intencionalidade ou a intuição doadora da consciência] formulado no §24 das *Ideen...I*, e a redução fenomenológica”. Segundo as análises do autor, os continuadores da fenomenologia assumem a base comum metodológica ao mesmo tempo em que rejeitam o idealismo fenomenológico de Husserl porque “a tese metafísica do idealismo transcendental husserliano não é [...] analiticamente implicada por *nenhum* dos conceitos metodológicos que definem ‘a’ fenomenologia” (LAVIGNE, 2005, pp. 22; 35). As considerações de Lavigne parecem esclarecer em parte o que podemos observar mais adiante no nosso estudo quando trataremos de alguns desses *paradigmas metodológicos* dissidentes e, ao mesmo tempo, devedores da fenomenologia husserliana.

ciências em geral, tanto mais se tornava enigmático como esse método com seu apelo de volta “às coisas mesmas” se transfigurava num idealismo que parecia reafirmar justamente o seu oposto. Seria a ruptura²⁸ com a *filosofia da representação* apenas algo aparente? Não se trataria antes de tudo necessário indagar que é isso que permanece pressuposto no aparecer da “coisa mesma” à consciência?

Este aspecto em particular é o fio condutor que tomamos a seguir na crítica de Heidegger à fenomenologia transcendental. Ao detectar nessa “virada transcendental” da fenomenologia uma omissão com relação a seus próprios pressupostos a crítica abrirá o campo para uma discussão ontológica, do sentido do ser em geral, mas também do ser pressuposto pela subjetividade, tema desse trabalho.

²⁸ No entanto, como Emmanuel Lévinas aponta, podemos localizar já em Husserl a origem dessa *ruptura*, uma vez que as análises da fenomenologia já pressupõe em alguma medida uma ultrapassagem do *domínio da representação*, nelas “[...] a sensibilidade e as qualidades sensíveis não são a matéria de é feita a forma categorial ou a essência ideal, mas a situação em que o sujeito se coloca para cumprir uma intenção categorial”. Através desse horizonte em que a intencionalidade é colocada de início a partir da “*situação do sujeito*” temos o gesto inaugural que abre a via para as “filosofias da existência”, as análises do “sensível” e do “pré-predicativo”, do “corpo próprio”... que encontramos então como potencialidade na própria fenomenologia, pois ao restituir essa *experiência original* “ela leva-nos para fora das categorias sujeito-objeto e arruína a soberania da representação. Sujeito e objeto não passam dos polos dessa vida intencional” (LÉVINAS, 1997, pp.159; 162).

1. Crítica fenomenológica aos pressupostos da fenomenologia.

Dos diversos cursos oferecidos por Heidegger sobre a fenomenologia ao longo dos anos 20, os *Prolegômenos para a história do conceito de tempo* (1925) se destaca por apresentar uma crítica contundente aos fundamentos da fenomenologia, e por preparar terreno para a temática heideggeriana da questão do sentido do ser, expressa em *Ser e tempo* (1927).

O problema fundamental levantado pelo texto é a “*questão fenomenológica básica* acerca do *sentido do ser*”, questão que nenhuma ontologia teria jamais colocado, mas cuja possibilidade se mostraria a partir justamente da “crítica imanente ao curso da própria investigação fenomenológica” (HEIDEGGER, 2006, p. 122). A análise que se segue toma em especial essa crítica aos fundamentos da fenomenologia a partir da sua noção basilar: a intencionalidade da consciência.

1.1 O fio condutor da intencionalidade.

O fenômeno da intencionalidade, conforme tem origem no campo de investigação fenomenológico amplo das *Investigações*, serve como espécie de fio condutor a partir do qual se abrem as diversas frentes e, mais especificamente, a fenomenologia transcendental como “descrição analítica da intencionalidade em seu *a priori*”. A partir disso a fenomenologia se desdobra, do projeto inicial de abordagem dos fenômenos básicos que constituem os objetos da lógica e da teoria do conhecimento, incorporando os campos tradicionais da filosofia, e trabalhando-os “fenomenologicamente”.

Contudo, se se pretende uma crítica do projeto transcendental da fenomenologia, o que parece estar em questão é justamente se “é possível separar a intencionalidade em seu *a priori* como se fosse uma região particular, isolá-la enquanto tema possível de uma ciência?” (Ibid., p. 126). Precisamente, se levarmos em consideração o direcionamento “*apriorístico*” da fenomenologia, descrito no capítulo anterior, era esta a direção

programática da “filosofia fenomenológica” apontado já em *A fenomenologia com ciência de rigor* em 1910.

O desenvolvimento do programa fenomenológico, conforme havíamos dito anteriormente, se orienta na direção de um projeto de “filosofia primeira” nos moldes da Filosofia Moderna. Já a partir das *Ideias I*, esse direcionamento toma por base a “suspensão” da tese da “atitude natural” e através dessa *epoché* o acesso ao campo transcendentalmente purificado do Eu puro.

Faz-se notar assim a proximidade com a “meditação” de Descartes, confirmada com as *Meditações cartesianas* (1931), entre a “consciência pura” e a *res cogitans*, o “mundo transcendente” e a *res extensa*. E, assim também, conforme apontado por Heidegger, resta o problema da relação entre estas duas regiões de ser:

[...] como é possível que esta esfera de posição absoluta, da consciência pura, separada de toda transcendência por um abismo absoluto, ao mesmo tempo se una com a realidade na unidade de um homem real [*real*], e qual, enquanto objeto real, tem lugar no mundo? Como é possível que as vivências constituam uma região de ser pura e absoluta e ao mesmo tempo tenham lugar na transcendência do mundo? (Ibid., 2006, p. 134)

Contudo, para um questionamento que se pretenda mais fundamental, estas questões, provenientes de uma preocupação da fenomenologia transcendental com a posição da lógica e da teoria do conhecimento, necessitam pôr às claras os pressupostos que tornam possível a abordagem desses objetos, de forma que:

Para nós a questão é a seguinte: nesta elaboração do campo temático da fenomenologia que é a intencionalidade se coloca a questão acerca *do ser desta região, do ser da consciência?* Dito de outro modo: quando se diz que a esfera da consciência é uma esfera e uma região de ser absoluto, que significa aqui ser? (Ibid., 2006, p. 134)

Vemos assim a diferença de tratamento da questão que separa a perspectiva transcendental da fenomenologia de uma abordagem que se pretende mais “fundamental”. Tomando a intencionalidade como guia, trata-se de interrogar que é este *ser*, desvelado por ela, mas ao mesmo tempo ‘encoberto’, no sentido que permanece seu pressuposto não questionado.

Compreende-se assim que quando a fenomenologia se refere a uma ‘região de ser’ – quer se trate da consciência ou do mundo transcendente – pressupõe de forma não temática o “*sentido de ser*” do que se está abordando. Trata-se portanto de perguntar se não é tarefa fundamental da própria fenomenologia colocar a questão que, precisamente, antecede todo trabalho de “reflexão fenomenológica”.

Aceitando que a perspectiva transcendental da fenomenologia não oferece por si só uma resposta para essa questão, o ponto de partida para uma investigação desse “campo básico da intencionalidade” deve partir, precisamente, de um questionamento da região da consciência pura enquanto portadora de todo sentido, porquanto todo ente (imaneente ou transcendente) permanece relativo a ela.

A fenomenologia ofereceria quatro características básicas do ser da região pura da consciência: a) ser enquanto *ser imaneente*, b) *ser absoluto* no sentido do dar-se absoluto, c) ser enquanto ser absoluto no sentido de *ser constituinte* frente a todo o transcendente (*nulla re indiget ad existendum*)²⁹ e d) ser enquanto *ser puro* frente a toda individuação.

Isto significa que a consciência pura é um primeiro lugar um campo imaneente no sentido em que a consciência se dirige as suas vivências, enquanto apreendidas na reflexão, numa relação ‘interna’ entre o ato reflexivo e o ato refletido e, portanto, nada se diz acerca da *realidade* do ente em questão. Disso se segue a segunda característica da consciência pura, qual seja, que essas vivências refletidas não são representações indiretas de um ente transcendente, mas estão presentes para a consciência *em si mesmas* em sentido “absoluto”. Em terceiro lugar, a consciência pura se apresenta como o *ser constituinte* no sentido em que, se todo ser transcendente se dá na forma de representação para a consciência na reflexão, então a consciência é um ser absoluto porque é o pressuposto pelo qual a própria realidade “dá-se a conhecer”, e assim o campo de ser absoluto que constitui toda realidade possível³⁰. E, por último, a própria

²⁹Segundo Heidegger essa segunda característica recorre a “velha definição de substância”, como um ser subsistente “[...] que não necessita de *res* alguma para ser. *Res* se entende aqui no sentido estrito de *realidade*, *ser-transcendente*, quer dizer, todo o ente que não é consciência” (Ibid., 2006, p. 135).

³⁰Aqui Heidegger faz notar o que apontávamos no capítulo anterior, a saber, que essa característica da consciência pura representa já nas Ideias I a “aniquilação do mundo” (expressão utilizada pelo próprio Husserl), uma vez que sendo a consciência a região de ser primeira toda realidade se torna a ela relativa. Tese essa, como mostramos, aprofundada pelo *idealismo transcendental* das *Meditações cartesianas*. Essa consciência constituinte é então, tal como o *a priori* cartesiano e kantiano, o pressuposto necessário para que o *pensado* possa chegar a *ser*, mostrando assim sua significação idealista. “A consciência nesta significação do absoluto supõe a primazia da subjetividade frente a qualquer objetividade. [...] Esta caracterização e esta concepção da consciência constituem o lugar em que o idealismo e a abordagem idealista, mais exatamente, o idealismo do neokantismo, se introduzem na fenomenologia” (Ibid., 2006, p. 138).

consciência absoluta é um *ser puro*, não como “individuação concreta” que trate do “servivência real”, mas precisamente como o “ser-essência ideal”, estrutura *a priori* do “universal genérico” de toda classe de vivências, o *ser puro ideal*.

Tendo em vista essas características que seriam definitórias da consciência pura em sentido fenomenológico, Heidegger constata que em cada uma delas o que parece estar em jogo não é o *ser* do ‘objeto’ intencional em questão. Ao priorizar a estrutura universal-eidética das vivências a fenomenologia estaria omitindo a questão do ser desse ente, ou em outras palavras o fio condutor da intencionalidade permaneceria impensado no seu pressuposto, justamente porque nunca se põe em causa o ‘ser do intencional’.

As quatro características do ser da região fenomenológica – ser imanente, ser absoluto no sentido do dar-se absoluto, ser absoluto no sentido do ser *a priori* da constituição, e ser puro – não foram tirados de nenhum modo do ente mesmo, senão que, por expor a determinação do ser da consciência, serviram precisamente para marcar a passagem a pergunta pelo ser de dito ente, e assim mesmo a uma elaboração melhor definida do próprio ente. Essas características do ser não foram obtidas com vista posta no ser mesmo do intencional, senão pondo-o a vista enquanto *apreendido, dado, constituinte* ou *ideante* e concebido enquanto essência (Ibid., 2006, p. 139).

Contudo, através do exame dessas características fica claro que para a fenomenologia transcendental os problemas relativos a consciência pura não tem a pretensão de abordar o problema da determinação do ser da consciência, senão a delimitação da consciência como um campo de vivências passível de ser objeto de uma ciência pura, o que para Husserl constitui a verdadeira finalidade da fenomenologia transcendental e de uma filosofia fenomenológica. Tendo isso em vista, compreende-se porque nenhuma das características apontadas como definidoras do ser da consciência pura seriam “originárias”, mas derivadas do ideal de uma ciência absoluta recorrente na história da filosofia. “A elaboração da consciência pura enquanto campo temático da fenomenologia *não se realizou fenomenologicamente, voltando as coisas mesmas*, senão seguindo uma ideia tradicional de filosofia”³¹ (Ibid., 2006, p. 140).

³¹Aqui, tal como aludimos acima, Heidegger parece compartilhar de um certo ressentimento presente entre os primeiros adeptos da fenomenologia inicial, marcada, sobretudo, pelo apelo ao aspecto “concreto” das vivências. A fenomenologia transcendental mostra pelo contrário que para a consciência pura o que importa não é o “objeto” real, mas o seu componente eidético, único passível de ser universalizado. A fenomenologia permaneceria assim determinada pela busca de um *a priori* formal como garantia de uma

Resta saber se com isso a fenomenologia mesma se fecha no campo da consciência pura e do *a priori* eidético de suas vivências, ou ela mesma não oferece uma possibilidade mais fundamental.

1.2 O problema do ser do intencional

Se a esfera da consciência pura não oferece senão uma abordagem da própria consciência e não do ser do seu “objeto” intencional, cabe ainda interrogar se nesse caminho não se chegará por fim a alcançar o ente tal como se apresenta na atitude natural, ponto de partida reflexivo e da postura transcendental da fenomenologia.

Se quisermos seguir questionando a consciência pura a fim de esclarecermos se ela “se pergunta acerca do ser”, topamos justamente com a operação metodológica fundamental que abre o campo da consciência pura: a redução fenomenológica.

Recordemos o sentido e a tarefa metodológica da *redução fenomenológica*: se trata de alcançar, a partir da consciência real [*real*], fática, dada na atitude natural, a consciência pura. Isto se leva a cabo prescindindo do posto realmente, retirando toda posição real. Na redução justamente se prescinde da realidade da consciência, dada na atitude natural do homem fático. A vivência real se suspende enquanto real, para alcançar a vivência absoluta e pura (*εποχη*). *O sentido da redução é precisamente não fazer uso da realidade do intencional*³²; não se põe nem se experimenta nada enquanto real (Ibid., 2006, p.141).

Fica claro num primeiro momento que o sentido da redução é não emitir juízos transcendentais acerca da realidade, e incluído nisso a própria determinação do ser da consciência. De tal modo que a redução necessita “renunciar ao solo único sobre o qual se poderia perguntar pelo ser do intencional” (Ibid., 2006, p. 142). Resta contudo saber se, ainda que a operação da redução tenha “prescindido” da consciência real onde se enraíza o intencional, ainda assim ele oferece uma abordagem do *ser* do intencional.

filosofia primeira, tema que dominaria o modo “tradicional” da filosofia, aquele normalmente identificado com a modernidade.

³²Itálico nosso.

Além disso, outro aspecto a se pontuar da redução é que ela prescinde não apenas da realidade, mas também da “individuação” das vivências. Quer dizer, não está em causa a individualidade da vivência, mas seu *que* estrutural, e não seu “modo de ser” específico. Aqui o intencional é mais uma vez abordado na sua estrutura e não no seu ser. Tanto a redução *transcendental* (a suspensão da atitude natural) quanto a *eidética* (à esfera da consciência pura) não avançam no sentido de esclarecer algo acerca do ser do intencional, mas é justamente através delas que a investigação se afasta do campo da atitude natural onde ele aparece como uma realidade existente e individuada.

A pergunta pelo modo de ser do intencional não encontra portanto resposta nas reduções, senão que deve estar “originariamente dado” no ente, na sua “maneira de ser”. Contudo, se a redução tem origem na atitude natural, não seria o caso de perguntar se ali não se encontra a tematização do modo de ser próprio do ente? Esta seria precisamente a resposta da fenomenologia husserliana. A redução toma por base a “relação-de-ser” originária com o intencional na medida em que na atitude natural se encontra a experiência ainda não “modificada” pela introdução das operações redutivas. Seria então nesse ponto de partida onde se experimentaria o modo de ser próprio do intencional?

De fato, “na atitude natural deve dar-se de início o intencional justamente enquanto aquele de que se prescinde na ideação [...]” (Ibid., 2006, p. 144). Mas que significa isso? Em primeiro lugar que na atitude natural o modo de ser do intencional se apresenta como realidade, uma vez que seu ser é o de um “acontecimento real do mundo”, pertencente a ele como um fenômeno natural. Contudo, conforme dito no capítulo anterior acerca do projeto de ciência pura da fenomenologia transcendental, para a consciência pura a realidade é determinada com vistas ao que dela pode ser conhecido. A redução se encarregará de estabelecer a “base científica” sobre a qual “o ser real (*Wirklichsein*) do intencional se constitui na consciência enquanto realidade (*Realität*)”³³ (Ibid., 2006, p. 144). A consciência de algo, o intencional, enquanto consciência empírica, torna-se correlato da consciência pura. Tudo que é acreditado como real nessa consciência fica em suspenso para ser reconstituído pela postura transcendental. “Com isso fica perfeitamente claro que se exclui de início o ser do psíquico, do intencional, para poder alcançar a região pura da consciência e que logo seja possível, porém só a partir daqui, determinar o ser excluído, a realidade” (Ibid., 2006, p. 145).

³³O real no sentido de *Wirklichkeit* se dissocia aqui de realidade como *Realität*, no sentido em que a realidade (*Wirklichkeit*) do intencional acaba sendo reduzido a realidade (*Realität*) física.

Assim, a própria atitude natural se converte ela também em uma construção metodológica que não tem outra função senão a de servir de suporte da redução à consciência pura. O que nela é dito “natural” se assemelha mais a uma atitude “naturalista”, no sentido em que os acontecimentos do mundo tem lugar em uma “exterioridade espaciotemporal” com regras definidas *a priori*. Desse modo, o problema permanece basicamente nos mesmos moldes anteriormente apresentados, pois o “caráter de realidade” mostrados nesse modo de experiência pretendem dar conta da realidade dos atos mas, novamente, não se pergunta pelo “ser-ato” enquanto tal. Pelo contrário, a atitude natural mascara a questão ao fazer passar o entendimento de que o ser dos atos se resolve de início na descrição de um conjunto de propriedades, do “estar aí” (*Vorhandensein*) de uma coisa no mundo.

Como consequência tanto a análise da consciência pura quanto do seu ponto de partida, a atitude natural, revelam a omissão da questão do ser do intencional.

O resultado, portanto, de nossas deliberações é que o desenvolvimento da intencionalidade enquanto campo temático da fenomenologia *permanece sem examinar a questão acerca do ser do intencional*. Não se coloca no campo alcançado, o da consciência pura; e mais, se rechaça diretamente por absurda. Pelo modo como se alcança dito campo, a redução acaba expressamente postergada; e quando se faz uso das características de ser, como ocorre no ponto de partida da redução, em todo caso não se coloca originariamente, senão que se define de antemão, de modo teórico-dogmático, o ser dos atos no sentido da realidade da natureza. *O que se diz da questão do ser permanece sem examinar-se.* (Ibid., 2006, p. 147)

2 A questão acerca do sentido do ser

O exame do campo temático da fenomenologia enquanto consciência pura, conforme exposto, revelaria uma omissão da questão do ser do intencional e, segundo o que pretende aqui a crítica fenomenológica dos fundamentos da fenomenologia, a uma omissão da questão mais fundamental relativa ao sentido do ser.

A fenomenologia transcendental trataria assim a questão do ser em termos de uma diferenciação bem distinta entre duas regiões de entes a partir da distinção de ser mais radical, qual seja, “ser *enquanto consciência* e ser enquanto aquele ‘que se dá a conhecer’ na consciência” (HUSSERL apud HEIDEGGER, 2006, p. 147). Porém, segundo o questionamento que se pretende estabelecer aqui, não há precisamente um questionamento do ser dessas duas “regiões” reveladas pela redução, e, no entanto, ainda assim se pressupõe nessa distinção o ser da “consciência pura” e da “realidade”. E mais além, o que é esse *sentido de ser* não tematizado mas que orienta essa distinção?

Levando em conta essa última indagação compreende-se porque “a *questão do ser não é uma questão possível qualquer, senão a questão mais premente*” (Ibid., 2006, p. 148). Não se trataria portanto de mais um campo de atuação da fenomenologia, mas da sua *possibilidade* mais fundamental. A omissão já exposta com relação ao ser dos atos, do intencional, pode ser considerada o índice da omissão geral com relação a questão mesma do sentido do ser. É desse modo que se pode dizer que “*no que se refere a questão do ser se podem estabelecer duas omissões fundamentais: em primeiro lugar, se omite a questão acerca desse ente específico que são os atos; por outro lado, temos a omissão da questão acerca do próprio sentido de ser.*” (Ibid., 2006, p. 148).

Ao privilegiar o problema do “ser conhecido” na consciência pura, a fenomenologia encobre o problema do que são os atos intencionais, embora eles permaneçam como base da postura transcendental e apontem para o sentido de ser pressuposto na diferenciação entre as “esferas absolutas de ser” da consciência pura e da realidade. Abordar essa omissão equivaleria então a desenvolver a própria fenomenologia no seu sentido mais original. “Porém como é possível que uma atividade de investigação cujo princípio é ‘às coisas mesmas’ deixe sem atender o que para ela é fundamental, a consideração de seu assunto mais próprio?” (Ibid., p. 148)

2.1 A questão do “ser do homem”

A pergunta anterior, suscitada pela suposta omissão da fenomenologia relativamente ao ser do ato intencional e a questão do sentido do ser, leva ao

questionamento se essa posição não reflete um desvio do “espírito” original que anima o projeto fenomenológico logo no seu início.

Não se pretende aqui acompanhar por inteiro a crítica no que diz respeito aos desenvolvimentos da fenomenologia husserliana, mas tão somente a partir da possível proximidade temática entre a questão do *ser* do homem e nossa investigação sobre os fundamentos da subjetividade. Para tanto procuraremos resumir os passos da crítica que nos encaminham ao ser próprio desse ente que é o homem.

Assim, o desvio da fenomenologia de seu propósito inicial é diagnosticado com base na (I) necessidade da fenomenologia em se delimitar frente a “psicologia naturalista” – conforme mostrado anteriormente no Capítulo I –, a partir disso, na (II) assunção da fenomenologia de uma “tendência personalista” e, por fim, no (III) fracasso no interior da própria fenomenologia em tematizar o modo de ser do homem (e consequentemente do ser enquanto tal).

I. A necessidade da fenomenologia em se delimitar frente a “psicologia naturalista” é aquela já exposta anteriormente quando se falou na fenomenologia nascente e a tarefa autoimposta por Husserl em se distanciar de uma psicologia descritiva. É exatamente a essa tendência a qual se faz agora alusão. “Esta demarcação frente a psicologia foi necessária já nos inícios da fenomenologia, porquanto a própria fenomenologia viria a ser o desenvolvimento, se se pode dizer assim, de uma psicologia determinada, a de Brentano” (Ibid., 2006, p 149). A demarcação do campo de atuação específico da fenomenologia leva a necessidade de suspensão da “atitude naturalista” frente ao atos mesmos enquanto tais. Se o psicologismo na lógica concebia as leis do pensamento em termos de acontecimentos psíquicos do pensar é porque desconhecia, ou ignorava, que no juízo é necessário distinguir entre o *processo psíquico* e o seu *conteúdo ideal* que, precisamente, não se encontra nele como componente “real”. Com isso Husserl dá conta de afastar a fenomenologia do âmbito da psicologia, abrindo caminho para um campo próprio da fenomenologia de cunho eidético, que nada tem a ver portanto com os pressupostos da “atitude naturalística” presentes na ordem do psíquico.

No entanto, conforme mostrado mais acima, nesse gesto inicial da fenomenologia está já presente sua omissão com relação a questão do que é esse ato como tal. Se para a fenomenologia importa a *significação ideal* do ato, e a sua *realidade* fica relegada à esfera do natural e da psicologia, *o ser do ato intencional permanece então uma questão*

que nunca é verdadeiramente colocada. “O ser do juízo, o ser do ato, quer dizer, o ser do intencional, não se questiona, de tal modo que sempre resta a possibilidade de entender essa realidade no sentido dos processos psíquicos naturais. Digamos que fascinou de tal modo o descobrimento, ou o redescobrimento do ideal, que se cedeu o outro, os atos e os processos, à psicologia” (Ibid., 2006, p. 150). Estabelecida a distinção entre o *ser real* e o *ser ideal* do juízo, o ato ele mesmo permanece indeterminado.

II. Desse desvio inicial, segue um segundo que consiste na assunção da fenomenologia de um caráter personalista. Tendo a fenomenologia se demarcado frente a “psicologia naturalista”, opõe a esta uma “psicologia personalista”, segundo o entendimento de que o psíquico não pode ser concebido como mero “acontecer natural”, mas como “*espírito*” e “*pessoa*”.

Esta tendência personalista teria assim uma influência decisiva para o desenvolvimento posterior da fenomenologia, na medida em que o seu ponto de partida, a consciência em atitude natural, tornado-se objeto teórico da consciência pura a fim de determinar seu sentido, acaba por resultar na explicação do ser mesmo do atos de consciência sob o enfoque de uma abordagem personalista a partir da consciência pura. “Há que se perguntar [portanto] como se dá a existência humana na experiência especificamente pessoal, como se procura determinar a partir dela o ser dos atos e o ser do homem” (Ibid., 2006, p. 151). Dito de outra forma, como o ser dos atos e do intencional, e mais especificamente deste “ser-aí” (*Dasein*)³⁴ – o modo de ser próprio, “concreto”, do homem –, poderia ser determinado a partir de um ponto de vista pessoal?

O escrito *A filosofia como ciência de rigor* (1910) seria o momento significativo em que a fenomenologia assume essa tendência personalista. Já aqui *ser* significa “ser verdadeiro”, objetivo, desde um ponto de vista científico-teórico. O psíquico é um “dato imanente”, no sentido em que os fenômenos não são “natureza”, possuem portanto uma essência que se pode captar de forma adequada passando da descrição individual do psíquico a contemplação das essências, alcançando assim esse ser da consciência que se pode descrever de forma objetiva. Desse modo, as vivências referidas a essa unidade da consciência entendida como “pessoa” são de tipo muito diverso da natureza. O desenvolvimento das *Ideias* (1913) – sua segunda parte, não publicada mas conhecida na

³⁴Optamos agora e na sequência desse trabalho pela tradução do termo “*Dasein*” por “ser-aí”, já conhecido e presente nas análises da obra heideggeriana em língua portuguesa. Aqui Heidegger faz referência ao ser-aí como esse modo de ser da existência humana. Trataremos mais adiante esse tema, mais especificamente em análises vinculadas a *Ser e tempo*.

época –, notadamente de uma psicologia fenomenológica centrada em uma “fenomenologia do espírito”, mostrariam sempre essa contraposição entre natureza e espírito³⁵. Se a primeira parte das *Ideias* trata da demarcação do campo da consciência pura frente e a partir da atitude natural, sua segunda parte terá prosseguimento na análise do modo como essa consciência constitui a natureza em geral, a partir então do “eu-sujeito psíquico” enquanto *pessoa*. A experiência natural, a “atitude naturalista”, se encontra sempre subordinada à “personalista”, e, novamente, quando se pergunta pelo que é a pessoa da “experiência pessoal” retornamos ao quadro da crítica da consciência pura, anteriormente apontado.

Aqui Husserl não faz senão voltar com outros termos uma vez mais a distinção originária do ser. Ontologicamente segue no de antes. [...] Resulta evidente qual é aqui a perspectiva a que uma vez mais recorre a análise da pessoa e como em última instância se orienta por Descartes. As características e a constituição da pessoa acabam em considerações típicas, na questão da imbricação da atitude personalista e a atitude naturalista. Se pergunta pela relação entre alma e corpo, natureza espiritual e natureza física; se pergunta pelo velho problema, tão discutido no século XIX, do paralelismo psicofísico, mas em definitivo se determina a relatividade da natureza e o absoluto do espírito. (Ibid., 2006, p. 157)

Desse modo, a questão de saber se, no interior dessa abordagem da pessoa na atitude personalista da fenomenologia, há algum avanço com relação a tematização do ser do ato intencional e do ser em geral, é respondida negativamente. Pelo contrário, no interior do esforço de esclarecer como se constitui essa natureza pressuposta na atitude naturalística, o primado permanece do lado da consciência pura, interpretada agora como pessoa e espírito.

³⁵Cabe aqui lembrar que embora a crítica de Heidegger pareça ser válida para a fenomenologia transcendental no seu desdobramento geral, o que está aqui exposto se limita aos textos conhecidos até meados dos anos 20. Com relação a constante evolução do pensamento de Husserl, vale o lembrete posto pelo próprio autor: “Característico dele [Husserl] é que seu questionar se encontra em contínuo movimento, pelo que uma vez mais nossa crítica deve ser precavida. Acerca do conteúdo da posição atual de suas investigações, não tenho suficiente orientação. O que se pode assinalar é que Husserl, após conhecer minhas lições de Friburgo e as daqui, e havendo-lhe exposto minhas objeções, tomou-as em consideração, e que hoje em dia minha crítica não lhe concerne em todo seu rigor.” (Ibid., 2006, p. 155)

III. Por último, o terceiro desvio decorrente do afastamento da fenomenologia de sua proposta original diz respeito precisamente a sua incapacidade de tematizar o ser do homem, e desse modo do ser em geral.

A influência da psicologia personalista sobre a abordagem fenomenológica, conforme visto anteriormente, se faz a partir do momento em que esta tematiza o problema da constituição da realidade e da objetividade na consciência pura, segue-se disso que o seu modo de acesso é através de uma “reflexão imanente” do eu-sujeito transcendental, da pessoa. O que a crítica heideggeriana quer mostrar agora é justamente que essa noção de pessoa ou espírito permanece devedora da concepção do *homo animal rationale*, da sempre presente “definição tradicional de homem”.

O exame da atitude personalista mostraria que longe de dar conta do problema do ser do intencional, ao referir o exame do modo de constituição das vivências à pessoa, não mais se faz do que retornar a perspectiva anteriormente criticada, a da subjetividade da consciência pura. A atitude personalista seguiria assim pautada na concepção tradicional de homem como “animal racional”. “Contudo, esta definição foi tomada a partir de experiências que remetem a experiência primordial do ser do homem?, não surge, ao invés, da experiência do homem enquanto coisa que está aí, no mundo – *animal* –, e que possui razão – *rationale*?” (Ibid., 2006, p. 160). Para a fenomenologia, essa definição de ser do homem é a que parece estar em causa, quer se pretenda abordar a questão em termos naturalistas ou personalistas.

Essa mesma definição do ser do homem estaria presente também em projetos que tentam abordar o problema do intencional e o homem a partir da fenomenologia de Husserl, como o de Max Scheler (1874 – 1928). Apesar de suas análises representarem um avanço no tratamento do campo anímico da consciência, com isso não se alcança a questão em causa no que diz respeito aos atos e a pessoa. Ainda que se distinga nelas o modo de ser dos atos da realidade psíquica, e a pessoa como unidade dos ser dos atos de qualquer coisa ou substância, tudo que se diz é que “os atos são realizados e que a pessoa é a que realiza os atos”, mas nada em termos “positivos” sobre a definição dos ser dos atos e do ser da pessoa. “*Acerca do modo de ser da realização dos atos e do modo de ser do ator dos atos, impera o silêncio*”³⁶ (Ibid., 2006, p. 162).

³⁶Contudo, Heidegger não deixa de reconhecer um certo progresso na abordagem desse tema por Scheler: “A caracterização mais precisa dos atos, o nexa da totalidade dos atos, a pessoa, com o psíquico, do nexa do psíquico com a corporalidade, da corporalidade com o físico, vem determinada uma vez mais no horizonte tradicional geral, ainda que em Scheler se encontrem adiantamentos essenciais com relação a

O diagnóstico crítico com relação ao exame dos pressupostos fundamentais da fenomenologia revela que na sua prática esta contraria seu princípio mais fundamental, não se parte “das coisas mesmas”, senão que “[...] *também a investigação fenomenológica se acha sob o feitiço de uma velha tradição e precisamente ali onde se trata de caracterizar de modo mais originário o que é seu tema mais peculiar – a intencionalidade*” (Ibid., 2006, p. 163).

2.2 A omissão da questão do ser-aí

Apesar de a fenomenologia proclamar o retorno a essa experiência fundamental, por outro lado, seu comprometimento com prejuízos herdados da tradição faz com que não se atinja verdadeiramente o campo temático em vista. Resulta que a fenomenologia, no seu intento de atingir seu campo mais próprio, acaba sendo “*não fenomenológica*”. Disso se segue que:

Não só o ser do intencional, isto é, o ser de certo ente determinado, permanece sem determinar, senão que se dão divisões originárias no ente (consciência e realidade) sem haver-se esclarecido, ou ao menos haver-se questionado acerca dele, o sentido daquele, precisamente o ser, com vistas ao qual se distingue (Ibid., 2006, p. 163).

Esta omissão “mais fundamental” a qual se faz constantemente referência teria por base não apenas uma “mera negligência”, senão que uma compreensão já carregada com todo o “peso da tradição”. Deste modo, a investigação acerca do “ser do ente” segue tendo em vista as caracterizações já postas por Platão e Aristóteles, os seus resultados permanecem determinando a forma como as reflexões sobre a questão continua sendo posta, mas “o solo do qual se recolheram”, o todo da experiência que tornou possível essa investigação, não se encontra mais aí presente.

A questão que se poderia identificar já formulada por Platão no *Sofista* como: “Que é o que queres dizer quando empregas (a palavra) ‘ser’?” (244a), continua presente para a tradição, por permanecer nos mesmos marcos estabelecidos pelos gregos, o fundo

questão da relação com o anímico, o psíquico, com a corporalidade” (Ibid., 2006, p. 163).

esquecido sobre o qual continua repetindo a questão acerca do ser, sem se dar conta de sua omissão fundamental.

Portanto:

“Ambas omissões, primeiro, a da questão acerca do ser enquanto tal e, segundo, a da questão acerca do ser do intencional, não são negligências casuais dos filósofos, senão que nelas se manifesta a história de nosso próprio ser-aí – história entendida não no sentido da totalidade dos acontecimentos público, senão história enquanto modo de acontecer do próprio ser-aí” (Ibid., 2006, p. 164).

A “história” do modo como a tradição interpreta o próprio modo ser do homem, e ainda seu modo de ser mais fundamental como ser-aí, se reflete na forma como as omissões acima citadas são perpetuadas. E assim, mesmo a fenomenologia no seu intento de “volta as coisas mesmas” não escapa da repetição da abordagem herdada dessa tradição ontológica e antropológica. “Em Husserl é a recepção da tradição de Descartes e da problemática da razão que provém dele”, marcada pelo antipsicologismo na abordagem ao ser da essência, que determinam sua vinculação com a tradição, na “preferência pelo racional e em particular pelo conhecimento”(Ibid., 2006, p. 165). E assim também o mesmo se passaria com Scheler, cuja ideia de pessoa se determinaria pela via da definição cristã de homem³⁷, sob influência da tradição grega clássica, uma vez que “ao tratar-se da questão específica acerca do espírito, a razão, o eu e a vida, a tradição se impõe através da definição de homem já citada – *animal rationale*” (Ibid., 2006, p. 165).

Por fim, a crítica dos desvios da fenomenologia de seu intento mais original põe em relevo essa omissão fundamental legada pela tradição que tem raízes profundamente ancoradas na sua própria história. Assim, também a crítica tem a função de tematizar o que permanece nela subjacente. Nas palavras do autor, que “sirva este relato superficial para que se possam entender as omissões descobertas na crítica – não enquanto “erros”

³⁷Sem nos determos especificamente nesse ponto, convém esclarecer a crítica de Heidegger a recepção de Scheler da definição tradicional de homem através da influência do cristianismo. Conforme a crítica anterior, ainda que Scheler se proponha a tematizar o ser do ato e do homem, não nos diz o que é esse ser. O autor explica que “Scheler, que vê a pessoa na unidade dos atos, quer dizer, na intencionalidade, diz: a essência do homem é a intenção [*Intention*] face a algo ou, como ele diz, o gesto mesmo da transcendência” (Ibid., 2006, p.165). Mas justamente uma transcendência cujo sentido é um eterno “sair fora-face” que define o homem buscando a Deus. O homem não é aqui pensado como o *zóon* grego, mas no seu caminho em direção a Deus, como sua “imagem e semelhança”. Assim, embora sob outro registro, tal como o *animal rationale*, o ser do homem na concepção cristã não alcança uma tematização a partir de si mesmo, senão que tem seu sentido posto em algo para além dele.

facilmente sanáveis, senão para que se vejam o poder do ser-aí histórico, que nós mesmos estamos chamados ou condenados a ser” (Ibid., 2006, p. 166). Os elementos da crítica aqui dispostos permanecem como base sob a qual a investigação sobre o sentido do ser, levada adiante em *Ser e tempo* (1927), permanece programaticamente devedora de uma interpretação do ser do ente humano como portador da questão do ser, historicamente omitida pela tradição.

O resultado da análise da crítica fenomenológica aos fundamentos da fenomenologia, nas omissões da fenomenologia da questão fundamental do ser do ato intencional e do ser do homem, mostra que estas se radicam em última análise na omissão fundamental da questão do sentido do ser. Somente a partir da retomada desse questionamento é que será possível dar uma resposta adequada as duas primeiras. Tal retomada, como a crítica anterior o indica, deverá ser feita através do desborramento das próprias possibilidades do método fenomenológico. Ao colocar a questão do ser da intencionalidade, a fenomenologia se projeta então como método de uma análise ontológica, a questão do sentido do ser, como veremos, se coloca através de um exame tendo como guia a análise do modo de ser próprio do homem (ser-aí), precisamente no sentido em que pra ele está em causa a questão do sentido do ser.

Cabe agora então colocar a própria questão do sentido do ser, na qual a fenomenologia se projeta como método da ontologia, e cujo acesso se encontra na análise do modo de ser do homem (ser-aí). Através dela, procuraremos ver em que medida ali se oferecem as condições para uma resposta mais fundamental ao o que é a subjetividade pressuposta na consciência, ausente na análise da consciência pura na perspectiva transcendental da fenomenologia.

FENOMENOLOGIA COMO ONTOLOGIA

Se nos detivermos na crítica anterior de Heidegger aos pressupostos fundamentais da fenomenologia, podemos apanhar alguns elementos que terão importância para os desenvolvimentos posteriores do tema proposto por este trabalho. O exame crítico dos fundamentos da fenomenologia transcendental, seguindo o fio condutor da noção de intencionalidade, revelaria uma omissão fundamental do próprio ser do ato intencional e esta por sua vez uma ainda mais originária: a questão do ser enquanto tal. Por fim, esta questão original se mascara por trás da forma como a própria tradição filosófica interpretou a maneira de ser que o homem, nós mesmos, somos, o ser-aí.

Tendo como horizonte esta última crítica, procura-se a seguir acompanhar como a colocação do problema fundamental do ser implica uma transformação, ou radicalização, dos pressupostos iniciais da fenomenologia. Importará mais especificamente nessa análise sobretudo a interpretação dada ao modo de ser do ente humano como *aberto* a questão do sentido do seu próprio ser.

1. O projeto de retomada da questão do ser

A partir da crítica fenomenológica aos pressupostos da fenomenologia descobre-se que, no seu intento de “volta as coisas mesmas”, sua prática porém acaba por reproduzir omissões fundamentais com relação aos seus próprios pressupostos, e dentre elas a mais fundamental: a questão do sentido do ser. O trabalho crítico com relação aos fundamentos da fenomenologia transcendental, mantida dentro dos marcos da análise da consciência pura e, portanto, da teoria da razão, tem por finalidade demarcar esse terreno original de investigação que, embora vedado a fenomenologia constitutiva, permanece a fonte da qual a investigação fenomenológica retira suas *possibilidades*.

O resultado dessa crítica, já prefigurado no seminário sobre os *Prolegômenos para uma história do conceito de tempo* (1925), se apresenta de forma programática no tratado de *Ser e tempo* (1927). A crítica fenomenológica aos pressupostos da fenomenologia, na figura das omissões da fenomenologia transcendental relativamente ao ser do intencional e do homem, não é aqui repetida, contudo, a retomada da pergunta pelo sentido do ser

tem em boa medida guardado os resultados daquele confronto. Trata-se agora de reafirmar a necessidade de retomada da questão do ser acentuando que esta “não é uma questão qualquer”, mas aquela que teria animado a filosofia desde o seu começo e dado fôlego as investigações de Platão e Aristóteles, embora desde então não tenha sido novamente evocada “*como pergunta temática de uma investigação efetivamente real*” (HEIDEGGER, 2012, p.33).

Contudo, a partir do momento em que os gregos parecem ter empreendido um esforço para interpretar a questão do ser, levanta-se sobre ela um dogma que declara o ser como o conceito “mais universal” e ao mesmo tempo o “mais vazio”, dado que ao utilizá-lo cada um de nós já compreende o que ele significa. Tal perplexidade parece estar mesmo presente na frase de Platão (*O sofista*, 244a), citada anteriormente nos *Prolegômenos*, agora utilizada por Heidegger como epígrafe ao tratado: “pois é manifesto que estais de há muito familiarizados com o que pretendeis propriamente significar empregando a expressão ‘ente’, que outrora acreditávamos certamente entender mas que agora nos deixa perplexos” (Ibid., 2012, p.31). Os “dogmas” que a tradição posterior teria se encarregado de acrescer a questão do ser – o ser como o conceito (1) *universal*, (2) *indefinível* e (3) *evidente por si mesmo*³⁸ – se refletiriam na concepção presente de que tal pergunta é “vazia” ou mesmo carente de sentido.

Desse modo, o início da investigação sobre o sentido do ser requer antes de tudo uma abordagem sobre a forma adequada de colocá-la enquanto questão. Com efeito, se na pergunta, teórica ou não, o perguntar está direcionado a algo, aquilo que é por ela posto em questão de alguma forma orienta a pergunta. Nesse caso, em se tratando de uma questão “*privilegiada*” (*ausgezeichnete*) como a questão do sentido do ser, o perguntar já parece estar previamente orientado em direção àquilo que é buscado:

O sentido do ser de certo modo já deve estar disponível para nós. Foi dito que já nos movemos sempre em uma compreensão do ser. É a partir desse compreensão do ser que nasce a pergunta expressa pelo sentido de ser e a tendência

³⁸Relativamente a esses dogmas, a necessidade da colocação da questão do sentido do ser persistiria por: 1. “Ao dizer por conseguinte que ‘ser’ é o conceito mais universal não se diz contudo que esse conceito seja o mais claro, de sorte que toda discussão ulterior se faça desnecessária.”, 2. “A indefinibilidade do ser não dispensa a pergunta pelo seu sentido, mas precisamente por isso a exige.”, e 3. “Apelar para o evidente por si mesmo na esfera dos conceitos filosóficos fundamentais, sobretudo no que diz respeito ao conceito de ‘ser’, constitui um procedimento duvidoso se, por outro lado, o ‘evidente por si mesmo’ e apenas isso, a saber, ‘os juízos secretos da razão comum’ (Kant), é e deve continuar sendo o tema expresso da analítica (‘o trabalho dos filósofos’)” (Ibid., 2012, p. 35-39; tradução modificada).

para chegar ao seu conceito. Não *sabemos* o que “ser” significa. Mas já quando perguntamos “que é ‘ser’?” nos mantemos em uma compreensão do “é”, embora não possamos fixar conceitualmente o que “é” significa³⁹. (Ibid., 2012, p. 41)

Assim, embora nos movamos já em uma certa compreensão do ser, esse questionamento se apresenta ainda de forma *mediana* e *vaga* como um “fato” [*Faktum*], na medida em que não há aqui condições de apreender-lhe adequadamente o sentido sem um acesso ao horizonte a partir do qual a questão pode ser formulada. A “compreensão vaga e mediana do ser” que temos de início não pode, portanto, ser esclarecida sem o fio condutor da elaboração do conceito de ser. A partir deste é que se torna possível um esclarecimento do que há de obscuro nessa compreensão, quer na sua forma *mediana*, quer na forma *predominante* presente nas “teorias tradicionais” do ser.

Com efeito, se “*aquilo de que se pergunta*”, o sentido do ser, não é ele mesmo um ente⁴⁰, tanto a sua conceitualização, quanto a forma de interrogá-lo, não devem ser conduzidos tal como a abordagem utilizada com os entes em geral. Se o ser se diz sempre de um ente, “*aquilo a que se pergunta*” é, portanto, o ente, *no seu ser*. Mais ainda, se dizemos “ente” de uma “multiplicidade deles e em diversos sentidos”, e a investigação não deve reconduzir de um ente a outro, caber assim a pergunta: “em *qual* desses entes o sentido deve ser colhido, qual o ente de que a abertura do ser deve partir? [...] *Qual é esse ente exemplar e em que sentido ele tem uma precedência?*”⁴¹ (Ibid., 2012, p. 45).

Se a questão do ser deve ser colocada, e esta através de um “ente exemplar”, tal ente deve então trazer no seu “modo de ser” o questionamento e a pergunta pela possibilidade de compreender e apreender conceitualmente o sentido da questão, ora, isso é próprio “do ente que nós mesmos, os que perguntam, sempre somos”.

Esse ente que nós mesmos sempre somos e que tem, entre outras, a possibilidade de ser do perguntar, nós o aprendemos terminologicamente como *ser-aí* [*Dasein*]. Fazer

³⁹Tradução modificada.

⁴⁰Sobre a diferença entre o ser e o ente, o autor esclarece: “Ente é tudo aquilo de que discorremos, que visamos, em relação a que nos comportamos desta ou daquela maneira; ente é também o que somos e como somos nós mesmos. Ser reside no ser-que e ser-assim, na realidade, subsistência, disponibilidade, validade, ser-aí [*Dasein*], no ‘dá-se’.” (Ibid., 2012, p. 45; tradução modificada). Especificamente sobre a “diferença ontológica” ver *Os problemas fundamentais da fenomenologia*, Parte II, Capítulo 1 – O problema da diferença ontológica.

⁴¹Itálico nosso.

expressamente e de modo transparente a pergunta pelo sentido do ser exige uma adequada exposição prévia de um ente (*ser-aí*) quanto ao seu ser⁴². (Ibid., 2012, p. 47)

Reencontramos aqui, em outros termos, a questão já apontada quando da crítica dos *Prolegômenos* a impossibilidade de tematização do ser-aí pela consciência pura na fenomenologia transcendental. Agora, contudo, não se trata somente de apontar a omissão daquela relativamente ao ser desse ente, mas compreende-se que o ser-aí é o ente privilegiado no sentido em que a elaboração da questão do sentido do ser passa pelo esclarecimento do seu modo de ser. O ser-aí não é apenas um ente privilegiado entre outros, mas possui também um primado como fio condutor da pergunta pelo sentido do ser.

1.1 A fenomenologia como método da ontologia

Antes, contudo, faz-se necessário um esclarecimento de ordem metodológica. Tal como a colocação da questão do sentido do ser parece exigir uma interpretação mais radical de certas noções, assim também o método fenomenológico necessita ser “liberado” nas suas potencialidades com vistas a uma investigação de teor ontológico.

A partir de um exame preliminar do significado formal dos termos “fenômeno” e “logos”, a fenomenologia remonta ao sentido próximo do que os gregos poderiam entender como “*fazer ver a partir dele mesmo [do fenômeno] o que se mostra tal como ele por si mesmo se mostra*”⁴³ (Ibid., 2012, p. 119). Ou seja, seu sentido formal ilustra o lema já levantado por Husserl, da fenomenologia como uma volta “às coisas elas mesmas!”.

A fenomenologia não tem assim um “conteúdo de coisa” (*Sachhaltigkeit*), quididativo, como um campo da ciência, ou, nesse caso um método, possui seu “objeto”. Ela não se refere a um “objeto de pesquisa”, mas antes de tudo ao modo “*como*” se mostra o fenômeno em si mesmo, do que também se compreende que tal método seja apresentado como “descritivo”. E aqui novamente a descrição não se refere a um procedimento como uma morfologia de um ente tomado como objeto de uma ciência

⁴²Tradução modificada.

⁴³Itálico nosso.

específica, mas senão que o sentido desse “logos” só se poderá determinar a partir de um “vir de encontro” ao fenômeno, ou seja, a partir da “coisidade” (*Sachheit*) a ser descrita.

Agora a pergunta que parece mover a análise preliminar do conceito de fenomenologia é, precisamente, segundo o espírito do sentido grego do termo, o que se dever “fazer ver” fundamentalmente como investigação fenomenológica? Ou, o que se deve entender prioritariamente como “fenômeno”?

Ora, se levarmos em consideração o que é dito sobre o *propósito* da fenomenologia, tal método se dirige prioritariamente aquilo que se mostra fundamentalmente *oculto*. Tomando as análises precedentes sobre a questão do ser, lembramos que ali se trata justamente daquilo que “*não se mostra*” de imediato, mas permanece como condição do que se mostra diretamente. O que se mostra aí “*encoberto*” (*verborgen*) não é um ente específico, o que se encobre é o próprio “*ser do ente*”. Assim, a fenomenologia ao constitui-se como modo de acesso ao fenômeno no seu mostrar, traz consigo o que se oculta, a questão fundamental do sentido do ser, convertendo-se ao mesmo tempo no modo de acesso a essa ontologia mais fundamental. Nesse sentido preciso: “*a ontologia só é possível como fenomenologia.*” (Ibid., 2012, p. 123)

Antes de se limitar a um método ou um campo de estudo, a fenomenologia e a ontologia, “ambos os termos caracterizam a filosofia ela mesma, segundo o objeto e segundo o modo de tratamento.” (Ibid., 2012, p. 129). Portanto, a fenomenologia não deveria ser entendida prioritariamente no *efetivar* de um método descritivo, mas antes de tudo no desdobramento do método nas suas *possibilidades* mais próprias.

As elucidações do conceito preliminar de fenomenologia mostram que o que ela tem de essencial não consiste em ser uma “corrente” filosófica *efetivamente real*. Acima da realidade está a *possibilidade*. Compreender a fenomenologia consiste em apreendê-la unicamente como possibilidade⁴⁴. (Ibid., 2012, p. 129-131)

⁴⁴Tradução modificada.

O desdobramento da possibilidade⁴⁵ mais fundamental da fenomenologia é então compreendê-la como “ciência do ser do ente”, ontologia, mas como *ontologia fundamental*, portanto, uma investigação anterior e condição da ontologia em geral. A forma de interrogação da questão do ser é, como dito anteriormente, através da análise do ser-aí como o ente privilegiado para o qual, no seu modo de ser, o *ser* está em questão. Disso resulta que se para a fenomenologia importa fundamentalmente o “fazer ver”, então ela deve se encarregar inicialmente da descrição desse ente, na forma de uma tarefa interpretativa, como *hermenêutica* do ser-aí. A partir do momento em que essa hermenêutica pretende desvendar tanto o sentido do ser como as estruturas fundamentais do ser-aí, ela deve ser entendida como uma tarefa de elaboração das “condições de possibilidade de toda investigação ontológica” posterior.

Do mesmo modo, a hermenêutica do ser-aí possui também uma primazia no que se refere a “interpretação ontológica de si mesmo”, visto que as estruturas aí descritas tem precedência e são do mesmo modo condição de possibilidade de toda *interpretação* no sentido ôntico. Desse modo, a passagem a analítica existencial do ser-aí apresenta-se como um passo necessário, mas, ao mesmo tempo, um desdobramento das implicações ôntico-ontológicas do método.

Esclarecido assim em que medida a fenomenologia, desdobrada nas suas possibilidades mais fundamentais, pode se tornar o método da ontologia, passamos agora a investigação do modo de ser do ser-aí. Procuraremos esclarecer a seguir se na analítica existencial do referido ente podemos encontrar a abordagem do *ser* do homem, prometida ainda quando da crítica a fenomenologia pura.

1.2 O primado ôntico-ontológico do ser-aí

Assim como entre o ser e o ente há uma diferença, acima aludida, também há entre a investigação das diversas regiões do ente, levado a cabo pelas ciências, e o

⁴⁵Heidegger mantém e aprofunda a compreensão da fenomenologia não apenas como um método mas como o desdobrar da possibilidade mais fundamental do próprio pensamento. Em *Meu caminho para a fenomenologia* lemos ainda que: “[...] a Fenomenologia não é nenhum movimento, naquilo que lhe é mais próprio. Ela é a possibilidade do pensamento – que periodicamente se transforma e somente assim permanece – de corresponder ao apelo do que deve ser pensado. Se a Fenomenologia for assim compreendida e guardada, então pode desaparecer como expressão, para dar lugar à questão do pensamento, cuja manifestação permanece um mistério” (HEIDEGGER, 1973, p. 449).

questionamento do seu próprio fundamento. A investigação desses conceitos fundamentais, conforme a tradição filosófica mesmo deu provas, é anterior a forma como a ciência determina seu objeto em sentido positivo. Nesse aspecto é que se pode dizer que a questão *ontológica* é mais “originária” que as investigações *ônticas* das ciências em geral.

No entanto, a própria ontologia, entendida dessa forma mais ampla, necessita ela também de um fio condutor. O questionamento ontológico não deixará assim de permanecer obscuro se se mantiver apenas como uma investigação da “condição *a priori* da possibilidade” das ciências que, em geral, já interpretam o ente com base em uma dada compreensão do ser. A *precedência ontológica* da questão do ser está em que ela é também a “condição de possibilidade das ontologias”, ou seja, que a ontologia mesma permanece incompleta na sua tarefa sem levantar a questão do sentido do ser.

De outro modo, a questão também não se limita a uma discussão do que se poderia tradicionalmente entender como um primado do tema ontológico com relação as investigações de tipo objetivo-científicas. Para além disso, a ciência é um, mas não o único, dos “possíveis modos de ser” do ente humano. Como ser-aí, ele se distingue dos demais entes por nele, no modo como se relaciona com o seu ser, “estar em jogo” o próprio ser. Por esta razão encontramos neste ente específico o *primado ôntico* da questão do ser. “A *compreensão do ser é ela mesma uma determinidade do ser do ser-aí*. O privilégio ôntico do ser-aí reside em que ele é ontológico”⁴⁶ (Ibid., 2012, p. 59). Ou seja, como ente exemplar, há nele um múltiplo primado com relação a questão do ser:

O ser-aí tem, por conseguinte, uma múltipla precedência diante de todo outro ente. A primeira precedência é *ôntica*: esse ente é determinado em seu ser pela existência. A segunda é *ontológica*: sobre o fundamento de sua determinidade-de-existência, o ser-aí é em si mesmo “ontológico”. Mas ao ser-aí pertence, todavia, de modo igualmente originário – como constituinte do entendimento-da-existência – um entendimento do ser de todo ente não-conforme ao-ser-aí. Por isso, ele tem uma terceira precedência como condição ôntico-ontológica da possibilidade de todas as ontologias. Assim, o ser-aí se mostrou como o ente que, antes de todo outro ente, deve ser em primeiro lugar ontologicamente interrogado. (Ibid., 2012, p. 61)

⁴⁶Tradução nossa.

Se a investigação da questão do ser deve ser levada adiante, esta tem como fio condutor análise do ente que traz consigo a elaboração dessa pergunta. Conforme assinalado acima, para o ser-aí, a questão do seu ser, e portanto do ser em geral, não é primeiramente algo que se apresente e possa ser identificado como uma investigação ôntica de um “conteúdo de coisa” (quididativo), mas faz parte do seu modo de ser antes de tudo como uma questão *existencial*. “É por isso que se deve buscar, na *analítica existencial do ser-aí*, a *ontologia fundamental* da qual todas as outras podem surgir”⁴⁷ (Ibid., 2012, p. 63), pois pertence ao modo de ser desse “ente exemplar” já uma “pré-compreensão do ser” com a qual as ontologias em geral estão sempre a operar.

Por fim, o primado ôntico-ontológico do ser-aí, e a investigação do seu modo de ser através de uma analítica existencial, nada mais seria que a comprovação de um primado mais fundamental, da questão mesma do ser, expressa neste ente privilegiado.

Chegamos neste ponto ao entendimento que o projeto de retomada da questão do sentido ser, gestado já a partir da crítica fenomenológica aos fundamentos da fenomenologia, encontra seu desenvolvimento na analítica existencial do ser aí, o ente ôntico-ontologicamente privilegiado. Pautado também na crítica anterior da necessidade da pergunta pelo ser do homem, ausente na análise da consciência pura, buscaremos ver em que medida poderemos encontrar nesta analítica uma abordagem para a questão do que é o ente humano.

2. A analítica existencial como fio condutor da pergunta pelo sentido do ser

Como assinalado anteriormente, o ente privilegiado, exemplar, a partir do qual a questão do ser se faz e presente e deve ser retomada é o próprio ente humano, o ser-aí. A tarefa de retomada da questão do sentido do ser deve então ter como etapa preparatória uma analítica existencial do ser-aí.

Tomada dessa forma, tal analítica se depreende da própria colocação da pergunta pelo sentido do ser, uma vez que o ser-aí é aquele que traz consigo a pergunta, uma análise desse ente é o que se deve elaborar de início caso tal questão deva ser colocada,

⁴⁷Tradução modificada.

e assim, nesse sentido, “a analítica ontológica do ser-aí em geral constitui a ontologia fundamental” (Ibid., p. 65). A analítica existencial do ser-aí não seria nesse caso mais do que a radicalização daquele entendimento pré-ontológico do ser.

Agora o ser-aí, conforme seu *modo de ser*, tem a tendência a se interpretar onticamente na maioria das vezes a partir daquilo com o qual se relaciona de forma mais próxima e imediata, ou seja, no seu modo de relação cotidiana com o mundo, o que significa a possibilidade de abordá-lo das mais diversas perspectivas. Assim, o modo de abordagem desse ente pode ser tão diverso quanto os tipos de relação com o mundo – “psicologia filosófica”, “antropologia”, “ética”, “política”, “poesia”... Correlata a análise *existencial*, essas abordagens *existenciárias*⁴⁸ podem variar tanto quanto a perspectiva ôntica do ser-aí que se pretenda colocar em destaque.

Porém, precisamente, a própria interpretação das ciências ônticas em geral é dependente de uma explicitação ontológica do modo de ser próprio do ser-aí. Pois, “somente quando as estruturas fundamentais do ser-aí estiverem suficientemente elaboradas, numa orientação explícita para o problema do ser ele mesmo, é que a interpretação do ser-aí conquistada até agora receberá sua justificação existencial” (Ibid., pp. 71-73). O objetivo fundamental da analítica *existencial* não é, justamente, dar conta de um inventário completo da diversa formas como o ser-aí pode se interpretar cotidianamente.

Assim apreendida, a analítica do ser-aí permanece inteiramente orientada para a tarefa que conduz à elaboração da questão do ser. [...] *Ela não pode oferecer uma ontologia completa do ser-aí[...] De início, ela só põe à mostra o ser desse ente mas, não lhe interpreta o sentido*⁴⁹. (Ibid., p. 73)

A analítica existencial não pode assim pretender ser mais do que “*provisória*”. Uma investigação ontológica completa do ser desse ente, uma “antropologia”, só seria possível justamente a partir da abertura do horizonte da pergunta pelo ser. Isto antecipa em parte a perspectiva da ontologia fundamental sobre a base existenciária sobre a qual o ser-aí se

⁴⁸Aqui existencial (*existenzial*) e existenciário (*existenzielle*) correspondem na análise do ser-aí a diferença aludida cima entre o ontológico e o ôntico. Alteramos dessa forma a ordem de tradução do texto em português por entender que ela daria margem a compreender de forma inversa o sentido dessa diferença.

⁴⁹Os itálicos são nossos.

interpreta cotidianamente: ela se encontra subordinada ao problema do ser e apenas na medida em que esse se *resolve* é que ela alcança sua compreensão.

Contudo, se a analítica existencial do ser-aí não tem por objetivo uma interpretação completa do sentido desse ente, resta ainda verificar em que medida, ao se constituir como análise provisória para assim liberar o horizonte da pergunta sobre o ser, levanta também a questão do seu próprio ser.

2.1 Especificidade da analítica do ser-aí

Conforme dito acima, o ente temático da analítica do ser-aí é aquele que está mais próximo, e a essa proximidade é que a análise inicia por fazer referência: “o ente que temos a tarefa de examinar, nós o somos cada vez nós mesmos. O ser desse ente é cada vez *meu*.” (Ibid., p. 139) O “cada vez nós mesmos”, “cada vez *meu*”, no sentido de um si mesmo do ente humano, é o que procuramos destacar na análise da analítica existencial.

Um primeiro aspecto que resulta desse caráter próprio do ser-aí de “responder pelo seu próprio ser” é que o seu “ser-que” (*Was-sein*), a sua quiddidade (*essentia*), se define a partir do seu ser (*existentia*). Ele não se determina portanto a partir da noção corrente na tradição de *existência* como “ser simplesmente dado” (*Vorhandensein*), o ente no sentido de *subsistência*, pelo contrário, o que está em jogo para esse ente não é uma propriedade qualquer mas o seu próprio ser. Nesse sentido preciso é que para a analítica *existencial* “a ‘essência’ do ser-aí reside em sua existência” (Ibid., p. 139)

Também do fato de o ser que para o ser-aí está em jogo ser “o meu”, exclui a possibilidade que o apreenda ontologicamente como apenas mais um caso de um ente subsistente, simplesmente dado. O modo como o ser-aí pode se captar dessa forma já está sempre de alguma maneira decidido, dado que é justamente sua “possibilidade mais própria”. Mas como o ser-aí é essa possibilidade ele “*pode se 'escolher'*”, quer de forma *própria* ou *imprópria* – ganhando a si mesmo ou se perdendo – , pois a possibilidade de escolha pertence a esse ente no caráter de *ser sempre meu* (*Jemeinigkeit*).

Contudo, se através das caracterizações do ser-aí como o ente cuja *existência tem precedência sobre a essência* e em cuja possibilidade mais própria se apresenta como *ser sempre meu*, ou seja, a indicação de que a analítica do seu modo de ser coloca-se a

partir da sua existência, disso não se segue que na sua interpretação ontológica esteja em causa a descrição de um *determinado* modo de existir e o que ele tem de diferente comparativamente a outros entes. E isto porque na sua “cotidianidade mediana”, ôntica e pré-ontológica, o ser-aí se encontra *indiferenciado*. Por outro lado, o que permanece *indeterminado* no aspecto ôntico da sua cotidianidade, mesmo na forma *imprópria* de interpretar-se, revela algo do *a priori* da forma como esse ente pode ser compreendido dentro de uma estrutura existencial.

Assim, as descrições que damos para os caracteres que definem esse ente tem por base essa estrutura da existência, e “porque eles se determinam a partir da existencialidade, denominamos os caracteres de ser do ser-aí de *existenciais*.”⁵⁰ (Ibid., p. 145) A ele não se aplicam portanto as determinações dadas tradicionalmente aos entes em geral como *categorias*. Os existenciais e as categorias constituem então “as duas possibilidades fundamentais de caracteres de ser” (Ibid., p. 147), ou seja, as formas segundas as quais se interrogam os entes, através da pergunta pelo *que* dos entes em geral – como o ente subsistente, o “ser simplesmente dado” em sentido amplo – e da pergunta pelo *quem* do ente humano – portanto no sentido de existência que caracteriza a precedência do ser do ser-aí.

Compreende-se dessa forma porque a analítica do modo de ser desse ente cuja precedência ôntico-ontológica está na *existência* e cuja apresentação se dá na forma de *ser sempre meu*, é por isso uma investigação daquilo que está mais próximo do seu ser, daí toda a distância relativamente as investigações das ciências ônticas sobre o ente em geral, e também, sobretudo, como se assinala a seguir, quando essas ciências abordam o ente humano a partir de regiões ou traços ônticos específicos.

Esta observação tem implicações para o objeto de estudo desse trabalho. Conforme indicações anteriores, uma investigação específica sobre o modo de ser do ente humano que queira guardar distância de uma abordagem quididativa (*ser simplesmente dado*), objeto de análise de uma ciência ôntica qualquer, deve tomar em conta a necessidade de que

[...] na analítica existencial do ser-aí, uma outra tarefa é coexigida, cuja urgência não só não é menor que a pergunta pelo ser ela mesma, a saber, a liberação *do a priori* que se

⁵⁰Tradução nossa. Aqui, pelos motivos apontados anteriormente (cf. nota 20), traduzimos “*Existenzialien*” por “existenciais”.

deve fazer visível se a questão “que é o homem?” possa ser discutida filosoficamente. *A analítica existencial do ser-aí precede toda psicologia, toda antropologia e sobretudo toda biologia*⁵¹. (Ibid., p. 147)⁵²

2.2 A recusa de uma explicitação do ser do ser-aí a partir da antropologia, biologia e psicologia.

Com efeito, é através da delimitação da analítica do ser-aí frente as demais disciplinas que tem como objeto o ente humano em determinado modo ôntico, nomeadamente a antropologia, a psicologia e a biologia, que reencontramos na sua base uma certa herança histórica da tradição que, pelo menos a partir de Descartes, coloca tal ente na forma imediata do sujeito. Desse modo interpretada, compreendemos porque

“[...] Descartes, ao qual se atribui o descobrimento do *cogito sum* como base de partida da interrogação filosófica moderna, investiga, dentro de certos limites, o *cogitare* do ego. Deixa porém inteiramente fora de discussão o *sum*, não obstante a posição do *sum* seja tão originária como a do *cogito*. *A analítica faz a pergunta ontológica pelo ser do sum*⁵³.” (Ibid., p. 149)

Esta última afirmação que destacamos retoma a crítica fenomenológica aos fundamentos da fenomenologia mostrada anteriormente nos *Prolegômenos*, qual seja, que se o eu e o sujeito são “dados de imediato” com isso “perde-se também em seu fundamento o conteúdo fenomênico do ser-aí”, pois

“toda ideia de ‘sujeito’ – a menos que tenha sido depurada por uma prévia determinação ontológica fundamental – continua pondo ontologicamente na partida o *subjectum* (*ὑποκείμενον*), por mais enfática que seja a oposição ôntica à ‘substancialização da alma’ ou à ‘coisificação da consciência’”(Ibid., p. 151)

⁵¹Itálico nosso.

⁵²Tradução modificada.

⁵³Itálico nosso.

É dessa forma que na utilização dos termos “sujeito”, “alma”, “consciência”, “espírito” e “pessoa”, está sempre subentendido o seu caráter *positivo*, de tal forma que não perguntamos pelo *ser* do ente em questão. Do mesmo modo fica claro que não seria então um “capricho terminológico” que levaria a analítica existencial a evitar esses termos, bem como “vida” e “homem”, para se referir ao “ente que nós mesmos somos” (Ibid., p. 151). Pelo contrário, tal como a crítica a atitude personalista da fenomenologia⁵⁴ vista antes nos informa, mesmo nas formulações fenomenológicas sobre a personalidade e a vida não parece estar em questão a pessoa e a vida *elas mesmas*.

E, no entanto, se a atitude personalista contida nessas análises não chegam a tocar o ponto essencial da questão, justamente por esse motivo ela põe em relevo a necessidade de levantar o questionamento do ser do *subjectum*, nela pressuposto mais nunca esclarecido.

Por estes motivos também se compreende porque a antropologia, a psicologia e a biologia, como investigações positivas sobre o ente humano, não oferecem uma resposta “unívoca” à pergunta pelo “*modo de ser* desse ente que nós mesmos somos”. Tais disciplinas já encontram o *homem* como “material empírico” a partir de determinações ontológicas derivadas da compreensão *cotidiana* e *mediana* da forma de compreender o seu modo de ser. Elas tematizam por princípio partes específicas e certos aspectos desse ente, mas não está em causa para o seu trabalho enquanto disciplina, precisamente, “o ser do homem” na sua totalidade, quer dizer, uma determinação do modo de ser do ser-aí.

Assim, se o ser-aí é o ente privilegiado a partir do qual se abre a possibilidade da pergunta pelo sentido do ser do ente, para a nossa investigação em particular, tentaremos analisar na sequência em que medida essa possibilidade pode ser estendida a questão do ser mesmo do ser-aí. E a partir de uma possível resposta a isso como ela pode dar conta do tema do ser do sujeito.

⁵⁴Não voltaremos a crítica já desenvolvida nos *Prolegômenos*, uma vez que no seu teor ela é novamente reafirmada em *Ser e tempo*. Lembremos apenas que as bases sobre as quais as investigações fenomenológicas sobre a personalidade de Husserl e Scheler tem início são identificadas por Heidegger no ponto de partida de uma antropologia tradicional de raiz grego-cristão, cuja antropologia moderna reúne no ponto de partida metódico da *res cogitans*, que como tal se apresenta como algo “dado”, e justamente por isso não tem o seu *ser* questionado (Ibid., 2012, pp. 157 e ss).

3. O ser-no-mundo e a questão do ser do ser-aí

Levando em consideração as conclusões da especificidade da analítica existencial do ser-aí compreendemos em que medida a antropologia, a psicologia e a biologia, enquanto disciplinas científicas que tem como tema em comum o ente humano, não chegam a tematizar o ser desse ente ele mesmo na sua totalidade. E, no entanto, isso se deve a peculiaridade anteriormente aludida desse ente se caracterizar sempre por um entendimento prévio de ser, ou seja, antes de qualquer investigação positiva já está em questão o seu ser, no seu *modo de ser cotidiano*.

O modo de ser do ente humano permanece assim sem uma tematização ontológica, e isso porque as investigações ônticas que lidam com o fenômeno do mundo já o abordam a partir de uma determinada “concepção de mundo”, mas faltam a essas concepções de mundo, justamente, a ideia de uma concepção de “mundo em geral”, embora esteja nelas sempre pressuposta. Uma abordagem do ponto de partida de um esclarecimento do ser do ser-aí deverá ser, portanto, a partir da elucidação da concepção de mundo em geral, “e se ‘mundo’ é ele mesmo um constitutivo do ser-aí, a elaboração conceitual do fenômeno do mundo requer uma prospecção nas estruturas fundamentais do ser-aí.”⁵⁵ (Ibid., p. 167) O exame das estruturas fundamentais do ser do ser-aí se dá assim a partir do seu caráter de *ser-no-mundo*.

E, no entanto, embora o fenômeno do ser-no-mundo implique um ponto de vista do seu *todo* ainda assim é possível distinguir nele “multiplicidades de momentos estruturais constitutivos”, dos quais se destacam: o “em-um-mundo” (*in der Welt*) como questão sobre a mundanidade do mundo, o “quem” (*Wer*) enquanto se refere a compreensão do modo de ser do ser-aí na sua “mediana cotidianidade” e, por fim, o “ser-em” (*In-Sein*) que visa o “aí” do ser-aí enquanto tal como o encontramos como ser *em* um mundo.

Para os objetivos a que se limitam esse trabalho não é possível analisar nos seus pormenores esses momentos estruturais. Nos atemos aqui na sequência a análise do *quem* estrutural da cotidianidade do ser-aí, justamente por se tratar nele de uma primeira aproximação do modo de ser *si mesmo* do ente humano.

⁵⁵Tradução modificada.

3.1 O ser-com e o ser si mesmo cotidiano

A determinação do *quem*⁵⁶ é o ser-aí no seu modo de ser cotidiano como um dos momentos estruturais do ser-no-mundo é algo que se dá na sequência da análise do fenômeno da mundanidade do mundo⁵⁷. E isto porque o ser-aí na sua cotidianidade “[...] não só está em geral em um mundo, mas se comporta em sua relação ao mundo segundo um modo de ser predominante”, e isso de tal modo que nessa relação “de pronto e no mais das vezes, o ser-aí é tomado por seu mundo” (p. 331). Assim, este *estar absorvido no mundo* determina precisamente *quem* é o ser-aí cotidianamente.

Se anteriormente uma indicação formal das determinações fundamentais do ser-aí já mostra que a constituição *ontológica* desse ente inclui um prévio entendimento do seu ser como *o ente que sou a cada vez eu mesmo*, disso se extrai também do ponto de vista *ôntico* uma prévia definição desse ente. E, nesse sentido,

*À pergunta pelo quem se responde a partir do eu ele mesmo, do 'sujeito', do si-mesmo*⁵⁸. O quem é aquilo que, na mudança dos comportamentos e das vivências, se mantém idêntico e assim se relaciona com essa multiplicidade. Ontologicamente o entendemos como aquilo que, numa região fechada e para ela, já é cada vez e constantemente um subsistente, como aquilo que, em sentido eminente, subjaz no fundo de tudo o mais, como o *subjectum*. Este, como o mesmo em meio à múltipla alteridade, tem o caráter do *si-mesmo*. (Ibid., p. 333)

Quer dizer, se por um lado a analítica existencial do ser-aí rejeita sua interpretação em termos da ideia de uma substância que se pode identificar com a da alma, da consciência ou mesmo da pessoa, por outro o sujeito segue sendo interpretado ontologicamente de modo habitual nesse sentido de ente subsistente. Nesse sentido, a substancialidade é ainda um modo de acesso a partir do qual o ser-aí primeiramente compreende seu *quem*, pois de antemão é nele que enquanto ente subsistente ele normalmente se compreende.

E, afinal, quando se considera a questão do ponto de vista da percepção do eu reflexivo e formal dos atos, como em boa medida a fenomenologia transcendental toma

⁵⁶Conforme explicitado acima, o “quem” é o existencial próprio do ente ser-aí, por contraste ao “que” categorial dos demais entes.

⁵⁷Cf. HEIDEGGER, 2012, pp. 197-329.

⁵⁸Itálico nosso.

como caminho na sua análise da consciência pura, não é mesmo essa a maneira como uma investigação *a priori* daquilo que é dado a si mesmo na consciência deve proceder? “e que é mais indubitável do que a datidade do eu?” (Ibid., p. 335) Tal conclusão parece se impor desde que se tome o ponto de partida do eu percipiente como evidente por si mesmo, independente do fenômeno do mundo e mesmo de outros “eus”.

Contudo, esta é precisamente a tentação à qual a compreensão do *si mesmo* do ente humano parece estar sujeita. Se a analítica existencial toma como ponto de partida uma tal interpretação imediata de si há sempre o risco de tomar a si mesmo no modo de ser dos entes subsistentes. Mas, se levarmos em consideração o que já foi dito sobre o seu caráter de ser-no-mundo, então torna-se forçoso reconhecer que “se o ‘eu’ é uma determinidade essencial do ser-aí, então ele deve ser interpretado existencialmente” (Ibid., p. 339). Pelo contrário, não poderia haver um “sujeito sem mundo”, nem um “eu isolado” sem os outros. Podemos dizer que pertence a determinação existencial do modo de ser do ser-aí *ser-com-outros-no-mundo*.

A pergunta pelo quem do ser-aí cotidiano, e conseqüentemente do seu si mesmo, retorna sempre ao horizonte do seu ser-no-mundo, pois é nesse modo de ser que o ente humano se mantém e se co-determina. A resposta a essas questões é portanto de algum modo já ali apontada.

Uma prévia descrição do fenômeno do mundo na sua mundanidade, tomado a partir do imediato “mundo ambiente” (*Umwelt*), mostra que o ser-aí se comporta na maior parte das vezes absorvido com o imediato “manuseável” (*Vorhanden*) do ente subsistente no interior do mundo. No entanto, nessa relação já se mostra que aí também encontramos a presença de outros, na medida em que a relação que estabeleço com o mundo e com os entes no interior dele são também correlações estabelecidas por outros. Assim o ser-aí-no-mundo é também um ser-aí-com-outros.

O ser-aí desde a perspectiva do ser-com os outros compreende-se no mais das vezes a partir do modo como se ocupa do mundo ambiente. Absorto nele, não está em causa portanto o seu si-mesmo. No cotidiano ser-um-com-os-outros o ser-aí é também absorvido em uma espécie de indiferenciação. Nessa relação, “o quem não é este nem aquele, nem o impessoal mesmo, nem alguns, nem a soma de todos. O ‘quem’ é o neutro: *o impessoal*⁵⁹ [*das Man*]” (Ibid., p. 365).

⁵⁹Tradução modificada.

Por fim compreendemos o que significa em termos existenciais o ser si mesmo cotidiano do ser-aí e o “abismo” que separa essa concepção em contraste com a habitual concepção do eu como a unidade das vivências da consciência.

No entanto, a explicação até aqui dada pela analítica existencial sobre o ser do ser-aí e em especial sobre o seu ser si mesmo não parece senão nos oferecer uma resposta negativa aos propósitos da investigação do ser do sujeito.

O *impessoal* subscreve assim o modo de ser si mesmo *cotidiano* e *mediano* do ser-aí como ser-no-mundo. Como tal, ele é *existencial* e, como vimos antes, não pode por isso ser sem mais aproximado de uma concepção de subjetividade que implica antes de tudo uma interpretação do sujeito em termos de ente *subsistente*. Contudo, ele deve ser distinguido do modo de ser *próprio* do si mesmo, pois frente a este ele se apreende no modo da *impropriedade* que caracteriza o ser-aí cotidiano.

Pelo contrário, para apreender o *ser si mesmo próprio* é necessário uma “modificação existencial” do *impessoal* de forma que ele possa se apreender no modo de *propriedade*. Essa possibilidade se aponta por sua vez tendo em vista a totalidade estrutural do ser-aí.

3.2 O sentido do todo estrutural do ser-aí

Como vimos até aqui, a forma como o ser-aí toma de pronto a interpretação do seu ser si mesmo reside na cotidianidade do ser-no-mundo. Esta traz sempre na maior parte das vezes a forma do *impessoal*. Tal comportamento do ser-aí consiste na interpretação do seu si mesmo precisamente no seu comportamento *junto aos entes do interior do mundo*, por outras palavras, uma interpretação *imprópria* do seu ser si mesmo a partir de um modo de ser fundamental da cotidianidade que consiste no “decair” (*Verfallen*) do ser-aí no mundo.

O decair no mundo significa aqui estar absorvido na cotidianidade de tal modo que o ser-aí se interpreta como um *não ser si mesmo*, quer dizer, não como *existencial* mas antes no modo impróprio de um ente *positivo*, ou seja, do ente *subsistente* no interior do mundo. E, no entanto, o decair aqui não deve ser entendido como *queda* em um qualquer

sentido *positivo* ôntico, senão que “o ser-no-mundo já é sempre decair” (Ibid., p. 509), ou seja, trata-se antes de um modo existencial como a *cotidianidade mediana* do ser-aí pode ser determinada.

Assim, deve-se assinalar aqui que uma *interpretação ontológica* do todo estrutural do ser-aí se diferencia, precisamente, de maneira fundamental do que vimos até aqui sobre a *interpretação pré-ontológica* desse ente na sua cotidianidade. E isto no sentido em que agora a interpretação ontológica do ser-aí tem seu modo de ser determinado pela “problemática ontológico-fundamental”, qual seja, a pergunta pelo sentido do ser em geral.

Por isso, esse modo de ser comporta uma estrutura interpretativa que remete a essa compreensão de ser que já se mostra pré-ontologicamente antecipada.

A totalidade existencial do todo estrutural ontológico do ser-aí deve ser, portanto, formalmente apreendida na seguinte estrutura: o ser do ser-aí significa: ser-antecipado-a-si-em-(o-mundo-) como ser junto (do ente que vem de encontro no interior do mundo). Esse ser preenche o significado do termo *cuidado*⁶⁰ [*Sorge*], empregado em sentido puramente ontológico-existencial⁶¹. (Ibid., p. 539)

O cuidado como sentido do ser-no-mundo encontra portanto confirmação já no modo como o ser aí se interpreta pré-ontologicamente, pois é já um *antecipar-se a si* no modo em que sempre se *pré ocupa* do seu ser. Por isso, o *cuidado como sentido do todo estrutural do ser-aí tem antes de tudo a função de preparar a correta interpretação da questão do sentido do ser em geral*. Ou seja, o si mesmo do qual na interpretação pré-ontológica o ser-aí já se ocupa ainda que de forma *imprópria* no modo impessoal (*Das man*) é um índice dessa relação mais fundamental que no cuidado receba a interpretação ontológica adequada, e somente a partir dela que se pode colocar de forma *própria* o ser si mesmo desse ente.

O sentido da analítica existencial do ser-aí não se volta, portanto, prioritariamente à questão do *ser si mesmo* do ser-aí, como paralelamente poderíamos dizer de uma investigação fenomenológica do fundamento do ser da subjetividade. Isto se pode

⁶⁰Preferimos aqui utilizar “cuidado” para traduzir *Sorge* por já se encontrar consagrado na maior parte dos trabalhos especializados. Por outro lado, a opção de tradução de Fausto Castilho por “preocupação” nos parece ter o mérito de enfatizar a carga interpretativa do vocábulo, pois torna compreensível que o sentido do ser do ser-aí, por nos ser o mais próximo, é precisamente aquilo do qual sempre nos *pré-ocupamos*.

⁶¹Tradução modificada.

comprovar nas análises daí derivadas na interpretação do ser do si mesmo/ipseidade (*Selbstheit*).

3.3 O ser do si mesmo

Conforme a estrutura do ser-no-mundo já antecipa, o ser próprio do ser-aí não é algo que possa ser visto apartado da totalidade que ele forma *com* e *em* um mundo. E é a partir desse todo estrutural que o ser si mesmo do ser-aí deve ser compreendido. Desse modo, a medida que se pensa a articulação do todo estrutural do ser-aí também aí surge a pergunta pela unidade existencial dessa totalidade.

Como visto anteriormente, uma análise preliminar desse ente que *eu mesmo sou* se liga de forma imediata à concepção da ontologia tradicional precisamente com o “eu” que mantém unida o todo estrutural desse ente enquanto concebido como ente subsistente, aquele que *subjaz* na apreensão do fenômeno do mundo como *substância*, *sujeito* dele apartado. De outro modo, a analítica existencial da cotidianidade do ser-aí, tomado a partir do fio condutor do ser-no-mundo, mostra por seu turno que esse ente se interpreta na maior parte das vezes não no modo do si mesmo próprio mas absorvido no modo de ser do *impessoal*.

E, no entanto, tanto num como no outro caso, há que atentar que a questão do ser do si mesmo passa pela elucidação das indicações prévias fornecidas pela analítica existencial do ser-aí, pois “[...] se o si mesmo pertence às determinações essenciais do ser-aí, mas se a ‘essência’ deste reside na *existência*, então o ser do eu e o ser do si mesmo deverão ser entendidos *existencialmente*.” (Ibid., p. 867)

Ora, a elucidação existencial do si mesmo partindo da cotidiana interpretação de si do ser-aí se exprime precisamente no “*dizer-eu*”. Quer dizer, como “eu” o ser-aí visa a si mesmo, no sentido do ente que *eu mesmo sou*. Assim, “no *dizer-eu*, o ser aí se *expressa como ser-no-mundo*. Mas o eu cotidiano *refere-se a si mesmo* como sendo-no-mundo?” (Ibid., p. 875)

A resposta a essa pergunta indica que, por um lado quando o ser-aí diz “eu” ele visa o ente que ele é “cada vez ele mesmo”, de outro lado, na cotidiana interpretação que faz de si mesmo o ser-aí na maior parte das vezes se interpreta no modo ôntico do ente

subsistente absorvido no interior do mundo, ou seja, na sua própria constituição fundamental como ser-no-mundo.

No entanto, o cotidiano entificar-se do ser-aí no modo do *dizer-eu* teria sua razão de ser. Trata-se do decair (Verfallen) do ser-aí no impessoal. É na forma do impessoal que o eu costumeiramente se expressa, pois é necessário que o si-mesmo se apresente nessa forma “simples”, constante, mas, ao mesmo tempo, indeterminada e vazia. Contudo, é justamente nesse sentido que se deve ter presente a distância que separa estas concepções, “que o ôntico e ‘natural’ discurso do eu passe por cima do conteúdo fenomênico do ser-aí a que o eu visa não dá à interpretação ontológica do eu *nenhum direito de passar ela também por cima*, impondo um horizonte ‘categorial’ inadequado à problemática do si mesmo” (Ibid., p.877)

Esta distinção indica ao menos um caminho: que “o eu visa ao ente que o impessoal é ‘sendo-no-mundo’”. O que ocorre porém é que este ser já *em* um mundo se encontra num *antecipar-se a si*. Por isso a constituição ontológica do si mesmo não se reduz a concepção de um “eu-substância”, ou “sujeito”, mas é pelo contrário o dizer-eu cotidiano que deve ser interpretado existencialmente a partir do “poder-ser *próprio*” entendido como a totalidade estrutural do ser-aí.

O ser-si-mesmo próprio, *no silêncio*, não diz precisamente “eu, eu”, mas “é” na silenciosidade do ente lançado, o qual pode ser como próprio. O si-mesmo que a silenciosidade da existência resoluta revela é o solo fenomênico originário para a pergunta pelo ser do “eu”. A orientação fenomênica no sentido do ser do poder-ser-si-mesmo próprio permite estabelecer o direito ontológico que pode ser atribuído à substancialidade, à simplicidade, e à personalidade como caracteres da mesmidade. A pergunta ontológica pelo ser do si-mesmo deve ser desvinculada do prévio si-mesmo-coisa que persiste na subsistência, constantemente sugerido pelo uso predominante do dizer-eu.⁶² (Ibid., p. 879)

Assim é por referência ao todo estrutural do ser-aí, o qual se revela existencialmente antes de tudo como um “é” silencioso, que o si-mesmo pode se colocar onticamente. O ser do si mesmo é então um fenômeno incluído no todo estrutural do ser-

⁶²Tradução modificada.

aí, mais precisamente enquanto momento constitutivo do ser-no-mundo decaído faticamente na estabilidade do si-mesmo.

As conclusões da análise do ser do si mesmo mantêm-se portanto dentro do escopo geral do objetivo fundamental da analítica existencial do ser-aí, qual seja, uma análise preparatória da questão mesma do sentido do ser do ente em geral.

Por fim, dentro do projeto da ontologia fundamental, na qual se inclui as análises da analítica existencial, não encontramos um desenvolvimento de uma possível abordagem do ser da subjetividade, uma vez que ele não visa este ente específico, senão, justamente o ser do ente em geral.

Assim, a analítica existencial não pode nos fornecer uma resposta “positiva” a questão do ser do sujeito. Ela apenas avança na questão como uma resposta preliminar como uma “análise preparatória dos fundamentos” do ser-aí, dado que nessa abordagem o sentido do seu ser está orientado pela questão do ser e, como vimos, uma ontologia do ser-aí depende sobretudo da resposta a pergunta pelo ser.

Entretanto, se da analítica existencial do ser-aí não extraímos uma resposta *positiva* a questão do ser do sujeito, podemos de outro modo tentar colher no aspecto “*negativo*” da “destruição da história da ontologia” uma abordagem crítica e certas indicações sobre uma ontologia da subjetividade nos marcos da ontologia tradicional.

4. A tarefa de destruição da tradição e a questão do ser do sujeito

A analítica existencial não é como vimos uma investigação voltada especificamente para a questão do ser do ente humano nele mesmo, nem tampouco para o ser da consciência enquanto subjetividade. Pelo contrário, quanto a esta última, a analítica existencial se coloca em franca oposição.

Tal posição nos encontramos programaticamente no plano de desenvolvimento da ontologia fundamental de *Ser e tempo*. Na sequência à análise das estruturas

fundamentais do ser-aí e a colocação do problema do ser a partir do horizonte do tempo, se seguiria o projeto da “destruição fenomenológica da história da ontologia”.

Segundo a interpretação das estruturas fundamentais do ser-aí na analítica existencial, apreendemos que o ser-aí como ser no mundo tende a se apreender de modo imediato na forma mediana da cotidianidade, é assim também que essa forma *decaída* de interpretação é o que na maior parte das vezes ocorre quando ele se apreende de forma histórica no interior de uma “tradição”. Compreende-se assim a importância que uma interpretação fenomenológica da história da ontologia teria para liberar a compreensão de como a *historicidade* mais própria contida na “história do ser” decaí ela também em uma interpretação mediana em dado momento histórico.

Conforme projetado na Introdução, o tratado de *Ser e tempo* incluiria um confronto com a tradição na forma de uma “destruição fenomenológica da história da ontologia”, cujo projeto acabou incompleto. No entanto, parte desse trabalho foi desenvolvido pelo autor em seminário publicado como *Os problemas fundamentais da fenomenologia* (1927).

A discussão do problema da subjetividade retorna nesse contexto ligada ao que Heidegger identifica como sendo a tese da ontologia moderna sobre o ser, nos modos do ser da natureza (*res extensa*) e do ser do espírito (*res cogitans*).

Tais designações do modo como a filosofia moderna interpreta o *fundamento* do ser seriam já reflexo da sua orientação pelo sujeito. Se para a filosofia antiga e medieval o ente pelo qual se interpreta o sentido do ser do ente remete ao que é primeiramente “presença à vista”, quer dizer à natureza em sentido amplo, o que ocorre então é que

A filosofia moderna levou a termo uma total inversão do questionamento filosófico e partiu do sujeito, do eu. É de se supor e de se esperar que, de maneira correspondente a essa inversão fundamental do questionamento que se volta para o eu, o ente que se encontra agora no centro tenha se tornado normativo no seu modo específico de ser. É de se esperar que, agora, a ontologia tome o sujeito como ente exemplar e intérprete o conceito do ser como vistas ao modo de ser do sujeito – que, a partir de então, os *modos de ser* do sujeito se transformem em um problema ontológico. Mas justamente esse não é o caso. As motivações para a orientação primária da filosofia moderna pelo sujeito não são motivações ontológico-fundamentais, isto é, não se mostram como o reconhecimento do *fato de que* precisamente e do *modo como*,

para o próprio ser-aí, pode ser clarificado ser e as estruturas do ser. (HEIDEGGER, 2012a, p.182)

Assim, ao assumir de forma inquestionada a base sob as quais se assentam os antigos problemas metafísicos, a filosofia moderna acolhe a problemática ontológica colocando no seu centro a diferença entre o sujeito e objeto mas, precisamente, sem colocar a questão sobre o ser do sujeito. A ontologia tradicional é portanto acolhida, e a metafísica antiga se torna então em um dogmatismo. Tal pressuposto é assumido e alcançaria mesmo o “cerne da fenomenologia”, de modo que “Husserl refere-se constantemente a essa diferença e precisamente da forma como Descartes a enunciou: *res cogitans; res extensa.*” (Ibid., pp. 183-184). Compreender-se-ia então porque a fenomenologia transcendental assume tal distinção e nela permanece a oposição entre *espírito* e *natureza*, e porque progressivamente, como procuramos mostrar antes, ela se reivindica a herdeira legítima de um novo cartesianismo.

Ainda em outros escritos, como *A questão fundamental da filosofia* (1933), tal posição aparece de forma ainda mais contundente. Em comum à crítica acima está a ideia de que a filosofia moderna, e mais especificamente Descartes, não recoloca ou refunda a filosofia na radicalidade de um novo começo mas, pelo contrário, a distancia ainda mais da *questão fundamental*. O procedimento da “dúvida metódica” evocado como caminho para a certeza guarda contudo já um modelo de método, o matemático, que decide “de antemão” quais os caracteres que deve satisfazer o princípio sobre o qual se assenta a base segura de todo conhecimento. Por outras palavras, o princípio buscado é algo simples, evidente, intuitivo, ou seja, um axioma. Disso resulta que se já se decide “o possível *caráter do fundamentum*”, antecipado na “ideia matemática do método” (HEIDEGGER, 2012b, p. 55), assim também este mesmo método decide qual *pode* ser o fundamento.

É desse modo que o que emerge primeiramente como fundamento indubitável, o *eu* que pensa, possui o caráter de primado como um *a priori* matemático. Contudo, não se diz com isso nada sobre o ser si-mesmo próprio do “eu”. Pelo contrário, o ser do si-mesmo reside na sua referência ao eu, e *a essência do eu reside em ser consciência*. Estamos portanto diante do “*primado da consciência diante do ser*” (Ibid., p, 57).

Além disso, uma segunda consequência dessa reinterpretação do sujeito na modernidade consiste, precisamente, na transformação de sua significação inicial:

Por meio de Descartes, o eu se torna propriamente sujeito e, desde então, é chamado dessa maneira. Assim como se pensa que se criou o termo “metafísica”, própria e originariamente, para designar o conhecimento racional do suprasensível, também se pensa que “sujeito”, “subjeto”, “subjatividade” significam, desde sempre, eu, egoico, egoicidade. Sujeito em distinção a *objeto*. Todavia, *originariamente* e durante toda a Idade Média, “sujeito” não tinha nada a ver com o conceito do eu e do si-mesmo do homem. Ao contrário, *subjectum* é a tradução do grego ὑποκείμενον, que diz aquilo que, antes, já havia, com que nos deparamos e a que vamos ao encontro, a saber, quando nos apresentamos a constatar alguma coisa sobre o sendo, o que, para um grego, significa: declarar. (Ibid., p. 57)

À parte a interpretação do autor voltada à tese da ontologia fundamental, salta aos olhos a afirmação de que o que designa, “originariamente, *subjectum* designa o que nós hoje chamamos de objeto”, ao passo em que o *objectum* é ao contrário “o que apreendemos como representado e apresentado, no e pelo pensamento, o subjeto, no sentido de hoje” (Ibid., pp. 57-58). Quer dizer, a partir dessa *inversão* é que o sujeito pode ganhar seu sentido de axioma indubitável e que o eu e o si mesmo se interpreta como coisa (*res cogitans*).

Compreende-se então que, do ponto de vista de uma interpretação *destrutiva* da história da filosofia, a origem dos problemas aqui colocados é derivada do modo inadequado de interpretação do ente que, pelo menos a partir da modernidade, se coloca como fundamento pelo qual se identifica o ser.

Com isso, dizemos uma vez mais que, no acento no sujeito, tal como ele acontece desde Descartes na filosofia, reside certamente um autêntico ímpeto do questionamento filosófico que apenas aguça aquilo que a Antiguidade já buscava, mas que, por outro lado, é necessário não partir simplesmente apenas do sujeito, senão questionar se e como o *ser* do sujeito precisa ser determinado como o ponto de partida da problemática filosófica; e, em geral, de tal modo que a orientação por ele não seja *unilateralmente subjetivista*. A filosofia talvez precise partir do “sujeito” e retornar com suas últimas questões ao “sujeito”. Todavia, ela não pode formular de maneira unilateralmente subjetivistas suas questões. (HEIDEGGER, 2012a, p. 227)

E é dessa forma que se a filosofia a partir daqui parte desse sujeito e mesmo a ele retorna, por outro lado nunca se coloca propriamente a questão sobre o que é esse ser do sujeito. Algo que do ponto de vista ôntico-ontológico se explica pelo fato desse ente que *nós mesmos somos*, conforme as análises do ser-aí, ser o mais próximo e, no entanto, do ponto de vista ontológico, o mais distante. Assim, o ponto de partida da filosofia a partir do sujeito colocaria sempre essa relação em termos de sujeito-objeto, o que significa do ponto de vista ôntico o mais distante possível de levantar a questão do ser desse ente.

Contudo, se o que está em causa é antes de tudo a *relação* entre esses dois entes, o fundamento dessa relação se coloca em termos fenomenológicos, como vimos antes, através da noção de *intencionalidade*. E é por meio, novamente, de uma *interpretação mais radical da intencionalidade* que retornamos as análises já mostradas anteriormente sobre a compreensão cotidiana do si mesmo do ser-aí na analítica existencial.

Compreendemos por fim que a questão da *constituição ontológica do sujeito* e mais fundamentalmente a própria *compreensão de si* não pode ser colocada a partir do ponto de partida do sujeito ou da relação sujeito-objeto sem que se pergunte antes de tudo pelo fundamento do modo de ser desse ente. E, mais uma vez, essa questão remete sempre novamente a questão fundamental do ser em geral como horizonte a partir do qual toda questão ôntica pode ser formulada.

No entanto, embora aqui, como no projeto já apresentado em *Ser e tempo*, a análise esteja pautada a partir da perspectiva do horizonte da questão do sentido do ser da ontologia fundamental, notamos, contudo, que há um ganho explicativo relativamente a assinalada omissão da questão do ser do sujeito na fenomenologia transcendental quando da crítica fenomenológica dos fundamentos da fenomenologia.

A análise *destrutiva* da história da ontologia mostra que a crítica anteriormente referida tem raízes mais profundas, herdadas de uma história do esquecimento da questão do ser, mas que na modernidade adquire contornos mais dramáticos uma vez que é agora o próprio ente exemplar, aquele a partir do qual sempre se formula a questão ontológica fundamental, que não é interrogado no seu modo de ser. Ou seja, se a análise está correta, encontramos a partir disso a *origem da omissão da questão do ser da subjetividade*.

Por fim, a ontologia fundamental parecem nos deixar então na situação paradoxal de fornecer os elementos da crítica, os instrumentos e o método para levantar a questão do modo de ser da subjetividade, e por outro lado através da analítica existencial do ser-aí mostrar que o sujeito é precisamente a forma pela qual se *mascara* uma correta interpretação do si mesmo desse ente. Reafirmamos que, desde a perspectiva do projeto da ontologia fundamental, (I) a analítica existencial do modo de ser do ente humano (ser-aí): como ser no mundo, o cuidado (*Sorge*), *preocupação* com o seu ser como sentido da totalidade estrutural desse ente, a partir do qual se entende a determinação da unidade do “ser si mesmo” (*Selbstheit*), e por último (II) a crítica mesma a subjetividade moderna como parte da “destruição da história da ontologia”, tem em última análise a finalidade de servir como modo de acesso, e mais, não poderia mesmo obter solução satisfatória sem uma resposta a questão do sentido do ser.

Assim, se a fenomenologia transcendental omitiria desde o início a questão do ser do sujeito, por outro lado *a ontologia fundamental relega a decisão sobre a questão à resposta pelo sentido do ser*, se na primeira a questão não seria sequer colocada, na segunda *não vislumbramos um ponto de retorno a partir do qual a subjetividade seja tematizada na perspectiva do problema ontológico fundamental*.

No entanto, se a crítica heideggeriana fornece em boa medida os elementos para uma ontologia tendo como método a fenomenologia, e, mais, se recusa é certo que ao menos aponta a necessidade de levantar o problema do *ser* do sujeito, isto nos permite na sequência deste trabalho ao menos formular a seguinte pergunta: *que podia ser uma ontologia fenomenológica que pudesse tematizar o ser da subjetividade?*

III – A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA

A ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA SUBJETIVIDADE

As análises precedentes nos mostraram que a crítica fenomenológica aos fundamentos da fenomenologia revela um âmbito mais original que se encontra na base do próprio ato intencional. A consciência pura e o *Ego* transcendental se fundam na omissão da pergunta pelo ser da intencionalidade, que exige a pergunta do ser do ato intencional e do ser do homem, estes por sua vez fundados na omissão mais fundamental da própria questão do ser em geral.

A partir dessa crítica se abre a possibilidade de um questionamento mais radical da própria fenomenologia. Seu método interpretado nas suas possibilidades últimas é então o modo de acesso e o proceder de uma ontologia fundamental. Pelos motivos apontados anteriormente também compreendemos que, embora tenhamos em Heidegger uma analítica que pretende dar conta do modo de ser do ente humano (ser-aí), esta se encontra orientada como modo de acesso a questão ontológica fundamental do sentido do ser, e não toma, portanto, prioritariamente como foco a questão do ser desse ente, da subjetividade e do ser da consciência a partir delas mesmas. Deixamos então em aberto a pergunta se não poderia uma ontologia fenomenológica específica, orientada a um ente em particular, tomar como seu tema próprio um esclarecimento do que é esse ser da consciência expresso na forma da subjetividade.

Agora, na sequência dessa investigação, pretendemos nos concentrar no desenvolvimento dessa possibilidade através da análise dos pressupostos e do que se entende ser a tarefa da ontologia fenomenológica no pensamento de Sartre. Inicialmente nos concentraremos no caminho que leva a essa ontologia, a aquisição crítica da fenomenologia e sua transformação comparativamente a Husserl e Heidegger, para em seguida passarmos efetivamente a tematização do problema da subjetividade e do ser da consciência na ontologia fenomenológica.

1. A intencionalidade como fio condutor

Se for necessário destacar logo de início um ponto em comum entre as posturas críticas de Heidegger e Sartre relativamente à orientação transcendental da fenomenologia, poderíamos apontar que ele se encontra no papel distintivo atribuído a intencionalidade como elemento fundamental da análise fenomenológica. Contudo, diferente da posição crítica heideggeriana, a intencionalidade aparece para Sartre antes de tudo com a expressão de um método que, sob o lema geral de que “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, é capaz de captar o sentido *concreto* das coisas e fazer delas filosofia, ou conforme “falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia”⁶³. A filiação reivindicada por Sartre à fenomenologia de Husserl é acompanhada então de uma reinterpretação fundamental no sentido de esclarecer a significação fundamental da intencionalidade, a qual o próprio Husserl reconhece o caráter essencial.

Tal intuito é comprovado através do seu artigo *Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade* (1939)⁶⁴. Apesar de o texto não representar um estudo acadêmico nem uma crítica rigorosa sobre a noção de intencionalidade, por outro lado, se mostra significativo no que diz respeito as intenções do autor em se contrapor justamente ao “academicismo” da filosofia francesa de sua época. Nele Sartre opõe a fenomenologia husserliana ao que chama “filosofia alimentar”, segundo ele: “a ilusão comum ao realismo e ao idealismo segundo a qual conhecer é comer” (SARTRE, 1968, p. 28). Uma mesa, uma rocha, uma casa; são para o sujeito “conteúdos da consciência”, assimilados e digeridos: as coisas pelas ideias, as ideias entre elas e os espíritos entre si. Assim, aparavam-se as “as rijas arestas do mundo” e se reduzia este a um certo número de representações que podiam ser agora assimilados pela consciência.

⁶³A frase de Simone de Beauvoir no seu *A força da idade* (1960) expressa a forma anedótica e ao menos pelo lado do autor “providencial” do seu encontro com a fenomenologia. Na sua versão mais conhecida, Sartre toma conhecimento das possibilidades do método fenomenológico através de seu amigo Raymond Aron, antigo colega de *École Normal Supérieure*, que retorna de Berlim após um ano de estudos. Segundo o relato de Beauvoir: “Aron apontou seu copo: 'Estás vendo, meu camaradinho, se tu és fenomenologista, podes falar deste coquetel, e é filosofia.' Sartre empalideceu de emoção, ou quase; era exatamente o que ambicionava há anos: falar das coisas tais como as tocava, e que fosse filosofia. Aron convenceu-o de que a fenomenologia atendia exatamente a suas preocupações: ultrapassar a oposição do idealismo e do realismo, afirmar ao mesmo tempo a soberania da consciência e a presença do mundo, tal como se dá a nós.” (BEAUVOIR, 2009, p. 94). As possibilidades narradas por Aron levam Sartre a sucedê-lo como bolsista do Instituto Francês de Berlim entre 1933-34, a fim de se aprofundar no método da fenomenologia.

⁶⁴“Uma ideia fundamental da fenomenologia de Husserl: a intencionalidade”. In: *Situações I*. Lisboa: Europa – América, 1968, pp. 28-31.

“Contra a filosofia digestiva do empiriocriticismo, do neokantismo, contra todo o ‘psicologismo’, Husserl não se cansa de afirmar que não se pode dissolver as coisas na consciência” (Ibid., p.29).

A fenomenologia de Husserl é aqui evocada como contraponto a tudo que representa para o autor a estagnação da filosofia da sua época e do ambiente acadêmico no qual ele mesmo foi formado. Se para essa filosofia o mundo não passa de matéria de conhecimento para uma *epistemologia alimentar*, em Husserl e nos fenomenólogos a “consciência de alguma coisa” não seria limitada ao conhecimento.

O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta árvore⁶⁵; posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama “intencionalidade”, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor (Ibid., p. 30).

Tanto o objeto quanto as reações “subjetivas” a ele são nesse caso antes de tudo algo que estão para a consciência, mas não a título de conteúdo. “*A consciência e o mundo surgem simultaneamente: exterior por essência, o mundo é por essência relativo a ela*”⁶⁶ (Ibid., p. 29). Nenhum objeto poderia *entrar* na consciência, muito simplesmente porque não é da mesma *natureza* que ela. Como a imagem de um “estouro” (*éclatement*), a consciência fenomenológica vista pela ótica sartreana nos arrancaria do solo seguro da interioridade do sujeito e nos colocaria *lá fora*, junto das coisas, no mundo. “[...] pois a consciência não tem “interior”; é simplesmente o exterior dela própria, e é essa fuga absoluta e essa recusa a ser substância que a constituem como consciência” (Ibid., p. 29). Com isso a consciência readquire sua transparência e nada mais há nesta senão um movimento que a lança para fora de si.

O entendimento da frase que segundo Sartre nomeia o movimento da intencionalidade da consciência: “toda consciência é consciência *de* alguma coisa”, é precisamente a de uma “filosofia da transcendência” identificada com o ser-no-mundo de Heidegger, que nos restitui, ou nos joga de volta, a um mundo ao qual sempre pertencemos, “hostil”, porque resiste a ser assimilado como conteúdo de consciência.

⁶⁵Destacamos também essa passagem para assinalar o entendimento de Sartre de que por meio da intencionalidade a consciência não é primeiramente algo que se reduza ao conhecimento. Como pretendemos mostrar a seguir, essa diferenciação da consciência enquanto *ser* e *ser conhecido* torna-se fundamental pra o seu projeto de ontologia fenomenológica.

⁶⁶Itálico nosso.

Assim, a intencionalidade é vista antes de tudo no sentido de *movimento*, o contraponto necessário a Sartre para se opor a “mole filosofia da imanência”.

“Se a consciência tenta recuperar-se, se tenta coincidir enfim com ela própria, a quente, com as janelas fechadas, aniquila-se. A esta necessidade, que tem a consciência de existir como consciência de outra coisa diferente dela, chama Husserl ‘intencionalidade’” (Ibid., p.30).

A intencionalidade como esse “exceder-se da consciência por ela mesma” tornaria por fim a reinstalar *nas coisas* o seu “encanto” e o seu “horror”, pois o amor, o ódio, a simpatia não pertencem mais a uma esfera imanente como “reações 'subjetivas’”, mas as próprias coisas, dado que, no fim das contas, tudo está fora, até nós próprios (Ibid., p. 31). Ou seja, o grande mérito da noção de intencionalidade husserliana estaria em “apreender” o homem em meio às coisas do mundo. “Não é em nenhum refúgio que nos descobrimos: é na rua, na cidade, no meio da multidão, coisa entre as coisas, homem entre os homens” (Ibid., p. 31).

A partir dessa análise podemos dizer que a intencionalidade tem então para Sartre, ao menos de início, um apelo *realista*⁶⁷. Comparada a avaliação até certo ponto negativa de Heidegger na sua crítica fenomenológica a fenomenologia, onde a omissão da questão do ser do ato intencional pode levar a fenomenologia a reconstruir na consciência pura não o “real” mas tão somente uma postura “realística” sobre o mundo, a postura de Sartre, por outro lado, parece manter um otimismo quanto ao papel central intencionalidade. Heidegger assinala a intencionalidade como ponto de partida que nos leva a questionar o ser desse ato e a partir daí do ser mesmo por detrás de todo ato de consciência, Sartre, porém, mantém a intencionalidade como caráter fundamental da consciência.

Assim a adesão a fenomenologia que, nas palavras de Sartre, se faz de forma voltada as “questões concretas”, se deve em grande medida a possibilidade da intencionalidade de nos colocar *em meio ao mundo, junto das coisas*. Do mesmo modo,

⁶⁷Assim, também para Jean-Marc Mouillie, o estudo de Sartre sobre a intencionalidade não “estuda” em nada a estrutura intencional da consciência, mas atesta a vontade do autor em inscrever-se na fenomenologia em nome de uma “vontade realista”. Contudo, sua crítica posterior permitiria ver que “seu objetivo verdadeiro é porém mostrar que a intencionalidade permite escapar a alternativa mesma do idealismo e do realismo” (MOUILLIE, 2001, p. 83).

este caráter será também evocado como fundamento e forma de *correção* das distorções impostas a fenomenologia pela sua versão idealista. Este último aspecto é o que veremos inicialmente em relevo na crítica de Sartre ao *Ego* transcendental em Husserl.

2 Uma crítica ao ego transcendental

Em *A Transcendência do Ego, Esboço de uma Descrição Fenomenológica*⁶⁸, temos além do primeiro texto filosófico *significativo* de Sartre, também um escrito de *status* singular dentro do pensamento deste autor. Concebido entre 1933-34 e publicado em 1936⁶⁹, constitui como indica o subtítulo, uma primeira tentativa propriamente dita de aplicação da descrição fenomenológica. Contudo, apesar das possibilidades reconhecidas no novo método, sua adesão ao movimento fenomenológico se faz de maneira crítica. Neste texto há um confronto com o criador da fenomenologia, no ataque a uma das noções centrais da fenomenologia transcendental – o *Ego* transcendental –, Sartre apela a uma interpretação mais radical dos fundamentos da fenomenologia, não para contestá-la, mas para exigir a radicalidade que a anima e que está na sua base.

A crítica ao *Ego* transcendental é aqui evocada em nome da necessidade de “purificação” do campo transcendental da consciência. Tal como a crítica fenomenológica aos fundamentos da fenomenologia vista em Heidegger, sua forma de proceder é inicialmente através de uma interpretação mais original do princípio de intencionalidade da consciência. Contudo, conforme o pretendemos, a forma de proceder e os resultados em vista são diversos, pois não miram prioritariamente através da crítica a abertura a um questionamento explícito da temática ontológica. Embora a questão do ser pareça estar presente no horizonte dessas reflexões, o tema colocado se encontra mais próximo a problemática deixada em aberto anteriormente, qual seja, uma tematização do ser próprio da consciência.

⁶⁸SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego*. Tradução e introdução de Pedro M.S. Alves. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

⁶⁹Durante a estadia na Alemanha, Sartre inicia a redação de três obras que refletem a sua apropriação crítica da fenomenologia e os primeiros esboços do que viria a ser sua filosofia: o já citado artigo *Uma Ideia Fundamental da Fenomenologia de Husserl: a Intencionalidade*, o texto do romance *A Náusea*, e o ensaio de *A Transcendência do Ego*.

Entrevemos assim que as teses iniciais que oferecem suporte a crítica a presença do *Ego* na consciência são discutidas no campo da problemática moderna e fenomenológica da subjetividade e do conhecimento. No entanto, as consequências de uma análise mais radical da intencionalidade na fenomenologia apontam para a necessidade de questionar o que é essa consciência cognoscente, não mais sob o ponto de vista do seu *conhecimento* mas do seu *ser*.

2.1 A crítica a presença do Eu na consciência

O ensaio sobre *A Transcendência do Ego* mostra logo de início o objetivo do autor com relação ao tema: mostrar que “[...] o *Ego* não está *na* consciência nem formal nem materialmente: ele está fora, *no mundo*; é um ser do mundo, tal como o *Ego* de outrem” (SARTRE, 1994a, p. 43). Tratar-se-ia assim de combater um “engano” frequente entre a maioria dos filósofos e psicólogos que faz do *Ego* um “‘habitante’ da consciência”, quer como uma *presença formal* (um princípio vazio de unificação) ou ainda como *presença material* – onde se poderia incluir boa parte dos psicólogos – (como centro dos desejos e atos). A primeira parte do ensaio de *A Transcendência do Ego*, *Eu e Mim*, será dedicada a crítica destas duas tendências a partir da qual na segunda parte, *Constituição do Ego*, se poderá conceber e detalhar a constituição do *Ego* como objeto transcendente.

Deste modo, tomando de início a concepção da presença formal do Eu, levanta-se o problema do Eu penso como condição formal. Se remontarmos a sua formulação em Kant, encontraremos a famosa passagem da *Crítica da Razão Pura* na qual ele nos diz precisamente que “o Eu Penso *deve poder* acompanhar todas as nossas representações”⁷⁰. Pergunta-se então se a partir desta passagem se poderia concluir que um Eu habita *de fato* todos os nossos estados de consciência, e mais, se ele executa, na linguagem crítica, a síntese suprema de todas as nossas “representações”. Parece, no entanto, que isso seria extrair uma consequência fatural do que é concebido antes de tudo como uma condição formal.

⁷⁰KANT, Immanuel. *Crítica da Razão Pura*. Trad. Manuela Pinto dos Santos e Alexandre Fradique Morujão. 2º ed., Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian, 1989. p. 131; B 131-132. A passagem se refere ao “princípio da unidade transcendental da apercepção” (§16), ponto de partida de toda Dedução Transcendental.

Com efeito, se na frase Kant sublinha precisamente o “*deve poder acompanhar*”, significa que se trata de determinar antes de tudo as *condições de possibilidade da experiência*⁷¹. Ora, uma dessas condições é justamente que eu possa referir estas experiências como *minhas*, ou seja, pertencentes ao Eu que pensa. Portanto, não se deve cair na tentação de *realizar* este Eu transcendental, isto seria “julgar a respeito *do fato* e não a respeito do direito” (Ibid., p. 44). Segundo essa interpretação, se o problema da filosofia crítica é um problema *de direito*, então, Kant não estaria afirmando nada sobre a existência *de fato* do Eu Penso.

Assim, se em Kant se trata da questão de direito, cabe a pergunta: “[...] o *Eu penso deve poder acompanhar todas as nossas representações, mas acompanha-as de fato?*”⁷² (Ibid., p. 44-45). Ou seja, resta resolver a questão de fato sobre a existência do Eu na consciência. E ainda, em se admitindo a existência de momentos de consciência sem Eu, haveria então alguma alteração na estrutura de uma representação ao passar a um estado onde o Eu Penso a acompanha? E se assim fosse, se poderia então perguntar se *a unidade das nossas representações é operada pelo Eu Penso, ou antes, não seriam as representações dadas de tal modo que tornariam possível a unidade do Eu Penso?*

Por outras vias reencontramos aqui uma crítica próxima a crítica fenomenológica à subjetividade moderna e ao problema do Eu Penso na fenomenologia transcendental. Notadamente, assinalamos que as críticas se aproximam no sentido em que não há elementos pra exigir, de uma postura voltada prioritariamente para o problema do conhecimento, uma problematização sobre as condições que tornam possíveis a emergência de um princípio de unificação da consciência cognoscente.

A discussão preliminar com relação a função do Eu Penso na filosofia transcendental tem nesse caso a finalidade de crítica da interpretação *factual* de um princípio cujo âmbito *formal*, justamente, nada diz sobre a *existência*. Na terminologia aqui empregada, se quisermos avançar na solução do “problema da existência *de fato* do Eu na consciência”, então devemos recorrer ao método da fenomenologia.

⁷¹Para Sartre o papel do Eu Penso na filosofia crítica de Kant é de um pressuposto formal que tem unicamente a função de unificar a experiência, ou seja, em todo caso em que se quer constituir um conhecimento possível sobre um dado domínio de objetos, então deve-se pressupor o Eu Penso.

⁷²Itálico nosso.

2.1.1 A crítica a concepção fenomenológica do Eu na consciência

A fenomenologia traria a possibilidade de através dela realizar um “estudo científico e não crítico da consciência”. Uma vez que o seu procedimento fundamental é a intuição, que nos põe na “presença da coisa”, a fenomenologia é uma “ciência de *fato*” e, portanto, os problemas por ela postos são problemas *de fato*. Através dela os problemas da relação do eu com a consciência são postos como problemas existenciais.

Husserl reencontra e apreende a consciência transcendental de Kant através da *εποχή*. Mas esta consciência já não é um conjunto de condições lógicas, é um fato absoluto. Não é já também uma hipóstase do direito, um inconsciente flutuando entre o real e o ideal. É uma consciência real, acessível a cada um de nós a partir do momento em que executa a “redução” (Ibid., p. 45-46).

Nisso se inclui a existência de uma consciência constituinte, conforme a versão transcendental da fenomenologia, para a qual é a consciência transcendental que constitui a nossa consciência empírica, com o seu “eu” psíquico e psicofísico. No entanto, se, segundo esta mesma fenomenologia transcendental, o eu psíquico e psicofísico é um objeto transcendente sujeito a *εποχή*, “será preciso duplicá-lo por um Eu transcendental, estrutura da consciência absoluta?” (Ibid., p.46). Quer dizer, *qual a real “utilidade” do Eu transcendental na consciência? Seria ele necessário?*

A pergunta mesma seria se a existência de algo como o Eu transcendental pode ser compatível como a concepção fenomenológica da consciência dada pelo próprio Husserl⁷³. Ou seja, se na filosofia transcendental kantiana, o Eu é como que um pressuposto formal, necessário à unidade da experiência, a fenomenologia enquanto “ciência de fato”, pelo contrário, não teria necessidade de recorrer a ele. Se a existência do Eu transcendental é justificada pela necessidade de unidade e individualidade da consciência, então, “é certo que a fenomenologia não tem necessidade de recorrer a este Eu unificador e individualizante” (Ibid., p. 47). Este papel cabe a intencionalidade.

⁷³ Neste ponto do texto Sartre faz notar a mudança de posicionamento de Husserl com relação à questão: “depois de ter considerado que o Eu [Moi] era uma produção sintética e transcendente da consciência (nas *Logische Untersuchungen*), retornou, nas *Ideen*, à tese clássica de um Eu transcendental que estaria como que por detrás de cada consciência [...]” (SARTRE, 1994a, p.46). Sartre se confronta aqui com a visão subjetivista e transcendental da fenomenologia.

A intencionalidade é interpretada aqui como o caráter fundamental da consciência⁷⁴, e é por este motivo que a consciência “transcende-se a si mesma” e encontra sua unidade no objeto do qual é consciência. Pois, “o objeto é transcendente às consciências que o que o apreendem e é nele que se encontra sua unidade” (Ibid., p. 47). Tornar-se-ia portanto desnecessário também recorrer a um princípio de unidade no fluxo contínuo da corrente das nossas consciências, já que é a consciência que se unifica a si mesma cada vez em que se expressa como consciência desse objeto transcendente. Devido a sua própria natureza a consciência se constituiria como uma “totalidade sintética e individual” da qual o Eu não pode ser senão uma expressão e nunca uma condição.

Se aceitamos esta interpretação do papel da intencionalidade na fenomenologia, então a resposta a pergunta pela necessidade do Eu transcendental na consciência da se responde da seguinte maneira:

[...] a concepção fenomenológica da consciência torna totalmente inútil o papel unificante e individualizante do Eu⁷⁵. É, ao contrário, a consciência que torna possível a unidade e a personalidade do meu Eu. O Eu transcendental não tem, portanto, razão de ser (Ibid., p.48).

Pelo contrário, a existência do *Ego* transcendental põe em perigo a própria concepção fenomenológica da consciência. Pois, se o Eu é uma estrutura necessária da consciência, quer dizer, se ele não é assim como o mundo um “existente relativo”, “um objeto *para* a consciência” (Ibid., p.49), então o fundamento da consciência escapa a si mesma e o Eu se eleva ao nível de um *absoluto* ou uma *mônada*, como vimos antes nas *Meditações Cartesianas*.

2.1.2 A consciência irrefletida

A crítica a presença do Eu na consciência como princípio de unidade e individualidade, enquanto polo das representações mostra que, porquanto se trate da sua existência *de fato*, a fenomenologia não necessita recorrer a ele. Pelo contrário, pressupor

⁷⁴ Através da concepção de intencionalidade da consciência, como mostraremos a seguir, Sartre promove uma radicalização da própria fenomenologia de Husserl.

⁷⁵ Itálico nosso.

a existência de um princípio por detrás de cada consciência seria ir contra a própria noção de intencionalidade, concepção que garante a sua unidade no simples caráter da consciência de ser consciência de um objeto, estando a sua unidade no próprio objeto do qual é consciência. Contudo, poderíamos agora perguntar: se se rejeita o Eu da consciência, formal e materialmente, qual será o ponto de partida da consciência para a reflexão, ou dito de outra forma, qual será o estatuto do *cogito* numa possível teoria impessoal da consciência? O que garante a sua reflexividade?

Com efeito, se “o ‘Eu penso’ kantiano é uma condição de possibilidade, o *Cogito* de Descartes e de Husserl é a verificação de um fato” (Ibid., 49). O *Cogito* é pessoal, pois no “Eu penso” há precisamente um “Eu” que pensa e é portanto daí que deve partir uma egologia. Cada vez em que um pensamento qualquer é apreendido, o Eu transcendente surge como o Eu que apreende o pensamento. Na recordação um fato qualquer, por exemplo, é possível recordar tanto do fato ocorrido quanto que *eu* vivi este fato, quer dizer, o Eu surge no mesmo instante em que tomo esta consciência no modo pessoal. Para Sartre esta é a garantia *de fato* da afirmação kantiana *de direito*, ou seja, que *apreendo* cada uma das minhas consciências como provindas de um Eu.

Neste ponto é levantado algo essencial para se compreender a tese acerca da transcendência do *Ego*, a saber, “que todos os autores que descreveram o *Cogito* o apresentaram como uma operação reflexiva, quer dizer, como uma operação de segundo grau” (Ibid., p.50), ou seja, como “uma consciência *dirigida sobre a consciência*”, onde a consciência aparece como um objeto. Contudo, além disso, faz-se notar aqui algo de mais sutil nesta consciência de consciência que muitas vezes escapa a uma análise menos detida. A consciência *refletinte*, aquela que reflete, não é para si mesma o seu objeto, pois aquilo que ela tematiza se refere a consciência refletida. Enquanto permanece consciência refletinte, consciência dela mesma, sem uma nova consciência que a tematize, esta consciência é *não-posicional*. “Assim, a consciência que diz ‘Eu penso’ não é precisamente aquela que pensa⁷⁶. Ou antes, não é o seu pensamento que ela põe através deste ato tético” (Ibid., p. 50). A consciência refletinte é nela mesma irrefletida e seria, pelo contrário, necessário uma “consciência de terceiro grau” para pô-la como objeto.

⁷⁶ Itálico nosso.

Essa diferença é algo de essencial para os objetivos desse trabalho, pois através dela podemos lançar uma suspeita sobre os motivos pelos quais o *Ego* transcendental permanece como substrato irreduzível mesmo após operada a *epoché*. Compreende-se que para a fenomenologia transcendental tal *Ego* permaneça como pressuposto do próprio movimento que leva do mero captar do fenômeno à reflexão na consciência pura, “*mas não seria precisamente o ato reflexivo que faria nascer o Eu [Moi] na consciência refletida?*”⁷⁷ (Ibid., p. 51) Ora, se Husserl mesmo reconhece que um pensamento irrefletido sobre uma mutação ao se tornar refletido, “o essencial da mudança não seria a aparição do Eu?” (Ibid., p. 51). Pois quando a consciência está mergulhada no “mundo dos objetos”, são eles que garantem sua unidade, mas o Eu desaparece, *eu* não sou o objeto da consciência. O Eu não pode estar presente na consciência irrefletida muito simplesmente por que o “Eu penso” só surge como um correlato do ato reflexivo.

Haveria assim elementos para pensarmos que o Eu “[...] não aparece à reflexão como a consciência refletida: ele dá-se *através* da consciência refletida” (Ibid., p. 54). Assim, o Eu é também uma transcendência, mas apreendida, contudo, de forma inadequada na reflexão como estando “por detrás da consciência”. Se isto é verdadeiro então o Eu é não uma estrutura *transcendental* da consciência constituinte mas um *transcendente* constituído e captável no ato reflexivo, e que portanto, como toda transcendência, deve também estar sujeito a redução.

Desse modo, há consequências não apenas na relação irrefletido-reflexão, mas a própria forma como concebemos a estrutura da consciência sofre uma modificação:

Neste caso, *a estrutura complexa da consciência é a seguinte: há um ato irrefletido de reflexão sem Eu que se dirige para uma consciência irrefletida. Esta torna-se o objeto da consciência refletinte*, sem deixar, todavia, de afirmar o seu objeto próprio (uma cadeira, uma verdade matemática, etc.). *Ao mesmo tempo, um objeto novo aparece, o qual é a ocasião de uma afirmação da consciência reflexiva* e não está, por conseguinte, nem no mesmo plano da consciência irrefletida (porque esta é um absoluto que não precisa da consciência reflexiva para existir) nem no mesmo plano do objeto da consciência irrefletida (cadeira, etc.). *Este objeto transcendente do ato reflexivo é o Eu*⁷⁸ (Ibid., p. 55).

⁷⁷ Itálico nosso.

⁷⁸ Itálico nosso.

Assumindo a crítica nestes termos é necessário então mostrar como se dá esse processo de constituição do *Ego*, ou seja, como ele pode ser esse *produto* da personalização da consciência e ao mesmo tempo se afirmar como polo de unidade e individualidade da consciência. Assim a segunda parte do texto de *A Transcendência do Ego* é dedicada ao problema da Constituição do *Ego*.

2.1.3 Explicitação do processo de constituição do Ego

A partir do que é dito até aqui se compreende que o Eu é um “objeto” transcendente que se constitui e aparece a consciência por ocasião da reflexão. Mas, além disso, há também por outro lado a afirmação de que a unidade e individualidade da consciência é algo que remete ao seu *caráter intencional*, ou seja, a *toda consciência ser consciência de alguma coisa*.

Este segundo ponto nos leva a concepção de que esta consciência irrefletida é assim um nível autônomo no sentido em que já forma uma certa totalidade de sentido com o objeto antes mesmo de ser tema de reflexão. É dessa forma que o “[...] o eu não deve ser procurado nem *nos* estados irrefletidos de consciência nem *por detrás* deles” (Ibid., p. 58), pois ele se origina no ato reflexivo como correlato da reflexão. Mas além disso, esse Eu que aí se origina mostra uma dupla face, o eu ativo e o eu passivo, que ao cabo se resumem em uma só: “começamos a entrever que Eu e Mim⁷⁹ [le Je et le Moi] não são senão um. Vamos tentar mostrar que este Ego, de que Eu e Mim não são senão duas faces, constitui a unidade ideal (noemática) e indireta da série infinita das nossas consciências refletidas” (Ibid., p. 58).

Estes dois “Eus” são o *Eu (Je)* ativo da consciência refletinte e o *Eu (Moi)* passivo da consciência refletida; o primeiro como *unidade das ações* e este último como *unidade dos estados e das qualidades*. Explicitar o processo de constituição deste Eu que se bifurca significa então examinar a constituição das *ações*, dos *estados* e das *qualidades*, onde este surge na reflexão como unidade ideal destas transcendências, pois:

⁷⁹Preferimos manter a versão portuguesa do texto que traduz tanto “*Je*” e “*Moi*” por “Eu”. Contudo, embora o “*Moi*” via de regra seja traduzido por “Eu”, assinalamos que em alguns casos o recurso ao termo “Mim” poderia se justificaria por manter o sentido passivo da expressão, como lhe é conferida originalmente pelo seu autor.

O *Ego* não é, diretamente, unidade das consciências refletidas. Existe uma unidade *imane*nte destas consciências: é o fluxo da consciência que se constitui ele mesmo como unidade dele mesmo – e uma unidade *transcendente*: os estados e as ações. O *Ego* é unidade dos estados e das ações – facultativamente, das qualidades. Ele é unidade de unidades transcendentais e é ele mesmo transcendente (Ibid., p. 59).

A descrição dos estados e das ações como os pólos passivo (*Moi*) e ativo (*Je*) do *Ego* como unidade transcendente tem a função de distinguir o domínio do psíquico frente a abordagem fenomenológica da consciência. Mais exatamente como a confusão entre esses campos permite se perpetuar o movimento pelo qual o *Ego* se dissimula, se instala e aparece a consciência como sendo anterior a ela e como o princípio que garante a sua unidade.

O psíquico é, com efeito, “o objeto transcendente da consciência reflexiva” e pertence ao campo da psicologia. O *Ego* “está *do lado* do psíquico”, pois aparece a reflexão como este objeto transcendente que faz a síntese do psíquico. Contudo, é necessário recusar constituir o *Ego* como um “pólo X” que serviria de suporte aos fenômenos psíquicos. Ele não é nada fora do conjunto dos estados e ações já que ele é o próprio conjunto destes estados e ações. “O *Ego* é para os objetos psíquicos o que o mundo é para as coisas” (Ibid., p. 66), ou seja, o pano de fundo sobre o qual as coisas aparecem, sem se dar contudo na mesma experiência.

Assim como faz parte de toda transcendência deste tipo ser de caráter duvidosa, também o *Ego* é um objeto passível de dúvida. As nossas intuições sobre o *Ego* podem ser contraditas por outras intuições. Posso enganar-me com os meus estados quando digo que sou invejoso ou que tenho ódio, posso enganar-me ao dizer que tenho “um *tal* Eu”. E, no entanto, por outro lado isto comprova que “este caráter duvidoso do meu *Ego* – ou mesmo o erro intuitivo que cometo – não significa que eu tenho um Eu [*Moi*] *verdadeiro* que ignoro, mas somente que o *Ego* visado traz em si mesmo o caráter da dubitabilidade (em certos casos, o da falsidade) (Ibid., p. 67). Esta relação do *Ego* com os estados e as ações é expressa da seguinte forma:

É que, com efeito, a relação do *Ego* com as qualidades, estados e ações não é nem uma relação de emanação (como a relação da

consciência com o sentimento) nem uma relação de atualização (como a relação da qualidade com o estado). É uma relação de produção poética (no sentido de ποιείν) ou, se se quiser, de criação (Ibid., p.67).

Mas, se o *Ego* nada é fora da totalidade dos estados e ações que ele “suporta”, por outro lado, se nos detivermos na nossa primeira intuição, este se dá como *produzindo* os estados. O poder de criação atribuído ao *Ego* é definido como uma espécie de criação *ex nihilo*, já que, se o *Ego* surge na consciência reflexiva como suporte dos estados, das ações e das qualidades, por outro estes já não se dão como tendo existido antes do *Eu* (*Moi*). O *Ego* se mantém portanto graças a uma criação continuada: “o *Ego* é criador dos seus estados e conserva a suas qualidades na existência por uma espécie de espontaneidade criadora” (Ibid., p. 68). Retirando uma a uma suas qualidades não restaria um pólo, ele desapareceria com seus atributos.

No entanto, esta espontaneidade do *Ego* não deve ser confundida em hipótese alguma com a da consciência. Esta suposta espontaneidade não pode passar de uma aparência, pois se o *Ego* é um objeto ele arrasta consigo uma passividade que não pode lhe conferir senão uma “pseudo-espontaneidade”.

Finalmente, o processo de constituição do *Ego* segue a seguinte sequência:

[o *Ego*] É um foco virtual de unidade e a consciência constitui-o no *sentido* inverso ao que a produção real segue: o que é primeiro realmente são as consciências, através das quais se constituem os estados, depois, através destes, o *Ego*. Mas como a ordem é invertida por uma consciência que se aprisiona no mundo para fugir de si, as consciências são dadas como emanando dos estados e os estados como produzidos pelo *Ego*. Segue-se que a consciência projeta a sua própria espontaneidade sobre o objeto *Ego* para lhe conferir o poder criador que lhe é absolutamente necessário (Ibid., p. 69-70).

Esta passagem mostra portanto que o processo de produção do *Ego* é invertido de tal modo que este aparece como o *produtor* e não como o *produto* das consciências que o constituem.

Por esta razão o *Ego* só pode conservar o seu poder criador, os diversos tipos de processão do *Ego* como relação aos seus estados e as suas consciências, através do que se poderia chamar de uma espécie de “produção mágica”. A pseudo-espontaneidade do

Ego é “*representada e hipostasiada* num objeto” portanto uma espontaneidade “bastarda” e “degradada” que só pode conservar o seu poder “magicamente” pois é da mesma natureza *passiva* do objeto que cria. Trata-se da “ligação poética”, no sentido de criação, de duas passividades na qual uma *cria* a outra e “eis porque, também, somos nós para nós mesmos feiticeiros de cada vez que consideramos o nosso Eu [Moi]” (Ibid., p. 70).

Este caráter de dubitabilidade do *Ego* se deve portanto ao fato que o Eu [Moi] é também para nos desconhecido, como qualquer objeto do mundo. Contudo, não se trata de um objeto *real*, visto que o *Ego* é a “unidade *ideal*” de todos os estados e ações.

Os que têm algum conhecimento da Fenomenologia compreenderão sem dificuldade que o *Ego* seja ao mesmo tempo uma unidade ideal de estados, cuja maioria esta ausente, e uma totalidade concreta que se dá por inteiro à intuição: isto significa simplesmente que o *Ego* é uma unidade noemática e não noética (Ibid., p. 73).

Resumindo a argumentação aqui, poderíamos dizer que o funcionamento da estrutura fundamental da consciência se dá da seguinte maneira: I - A unidade da consciência só pode ser explicada através do caráter de intencionalidade da consciência, segundo a qual *toda consciência é consciência de alguma coisa* (o objeto intuído), mas ao mesmo tempo consciência não posicional de si. II - A consciência de si dá-se ainda de forma impessoal na consciência irrefletida, e isto pode ser constatado e recuperado pela reflexão, ou seja, por uma nova consciência dirigida a esta consciência impessoal ou pré-pessoal. III - Neste momento algo novo se dá, a reflexão constitui um novo objeto que aparece como sendo o pólo de todas as minhas ações, estados e qualidades, a saber, o *Ego*. IV - E, no entanto, este *Ego* aparece como estando por detrás da consciência (algo como o que alguns psicólogos chamam inconsciente) centro das minhas ações, estados e qualidades; mas não é este Eu que os unifica, pelo contrário não poderia ser nada sem as estruturas para as quais serve de suporte. V - Por fim: o *Ego transcendental é uma criação transcendente da consciência*, mais precisamente da consciência reflexiva.

Por fim, se constatamos aqui que a crítica ao *Ego* transcendental gera alguma modificação na concepção fenomenológica da consciência, veremos como o mesmo pode ser dito do método fenomenológico ele mesmo.

2.2 A Radicalização da Fenomenologia

2.2.1 A radicalização da concepção de fenomenologia

Assim, como deve ter ficado claro até aqui, a fenomenologia é uma *filosofia das essências*. Se o ponto de partida é o lema de volta “as coisas mesmas”, o acesso a esse âmbito original se dá, como vimos, através de um método que consiste em colocar entre parêntese tudo que assumimos como dado na “atitude natural”. Ou seja, ao tomar as vivências unicamente enquanto se ferem a uma consciência, e ao não admitir qualquer pressuposto transcendente, a tendência manifestamente transcendental da fenomenologia se abstém de qualquer referência à *realidade* do mundo objetivo, ao se limitar unicamente a buscar da evidência pura. Além disso, a redução do mundo natural e da cultura a um correlato da consciência transcendental, tende a dispor à margem do mundo o *Ego* transcendental como um substrato último da consciência e uma espécie de princípio unificador da consciência e de constituição e significação do mundo.

No entanto, se a consciência surge primeiramente a partir de sua inerência ao mundo, então o método fenomenológico deve tratar primeiramente tematizar esse *existente*. Assim, se há uma aceitação inicial da fenomenologia é com a intenção de radicalizá-la nos seus pressupostos. O interesse pela fenomenologia não se restringe portanto a algo meramente metodológico.

A fenomenologia se levantaria antes de tudo contra toda uma tradição metafísica que estabelece o ser como uma substância que subjaz por trás da coisa que nos aparece, que por sua vez esconde a “coisa em si”⁸⁰ como invólucro, o dualismo entre a *essência* da coisa e a *aparência* que a manifesta. Para a fenomenologia, pelo contrário, a aparência

⁸⁰Lembremos aqui a passagem das *Meditações Cartesianas* na qual Husserl posiciona seu “idealismo transcendental” frente ao de Kant: “Não é um idealismo kantiano que crê poder deixar aberta a possibilidade de um mundo de coisas em si, ainda que a título de conceito-limite. [...] É a *explicitação do sentido* de qualquer tipo de ser que eu, o *ego*, posso imaginar; e, mais especialmente, do sentido da transcendência que a experiência me dá realmente: a da Natureza, da Cultura, do Mundo, em geral; o que quer dizer o seguinte: desvendar de uma maneira sistemática a própria intencionalidade constituinte” (HUSSERL, 2001, pp. 111-112). É possível ver aqui que, mesmo na perspectiva idealista da fenomenologia transcendental, no ato intencional, o que se encontra em questão é sempre a descrição da essência (*eidos*) a partir do aparecer do fenômeno.

(fenômeno) encerra toda a essência (nômeno) da coisa. Sendo cada fenômeno revelador do que a coisa mesma é, não há mais uma essência por trás das coisas, se com isso se entende uma substância por trás da coisa, esta é exatamente aquilo que aparece.

Mas não apenas isso, indo além da concepção tradicional da fenomenologia, o ser de um fenômeno não se reduz a sua aparição nem pode ser dado pela “soma” da série de suas aparições. O ser deste fenômeno existe mesmo quando não aparece à consciência, quer dizer: o fenômeno que me aparece revela todo seu ser, mas o ser deste fenômeno não se suprime quando o fenômeno não me aparece. Como veremos adiante, o ser de um fenômeno não se reduz ao conhecimento que tenho dele. Esta resistência da coisa, o que se pode chamar o “obstáculo do mundo”, não pode ser derivada da minha consciência, mas, pelo contrário, se afirma como uma modalidade de ser radicalmente outra.

Em resumo, como veremos a seguir, há já na crítica ao *Ego* transcendental o esboço de uma tematização ontológica. Tal como em Heidegger, essa necessidade de perguntar *que é esse ser da consciência intencional* é derivada e se faz através de uma interpretação mais fundamental da intencionalidade como princípio fundamental da fenomenologia.

A interpretação da noção de intencionalidade como conceito fundamental é o que permite criticar o idealismo da fenomenologia e promover sua radicalização. Deste modo, a crítica ao *Ego* transcendental não pode ser entendida separada da sua interpretação dos pressupostos herdados da fenomenologia. É através do acento na noção de intencionalidade como o caráter fundamental de toda a consciência, que se pode pretender oferecer uma versão mais *fidel* da fenomenologia servindo-se dos seus próprios pressupostos.

OS FUNDAMENTOS DE UMA ONTOLOGIA FENOMENOLÓGICA DA SUBJETIVIDADE

Conforme exposto anteriormente, vimos que Sartre toma sua interpretação da fenomenologia de Husserl segundo um entendimento do que seja a consciência em termos muito estritos. Radicalizando a noção de intencionalidade, a consciência, na sua pura imanência, é descrita por Sartre como uma identidade entre *ser* e *aparecer*: “a consciência só é enquanto aparece”⁸¹. Para ele é necessário conservar a “translucidez” da consciência, pela qual ela é por definição o “absoluto não-substancial”.

As aporias que se seguem a partir disso devem-se em grande medida as dificuldades levantadas pela tese de que em toda consciência intencional a consciência é ao mesmo tempo *consciência posicional* de um objeto qualquer e *consciência não-posicional* de si. Desta maneira a consciência de si não é um tipo de relação na qual a consciência toma a si mesma como objeto de reflexão. A teoria fenomenológica da consciência não pode tomar a consciência como a representação de um objeto qualquer para o conhecimento. Ela escapa ao conhecimento, pois no seu aparecer é o seu próprio ser que está em questão.

Assim, a passagem a ontologia⁸² já apontada na necessidade da discussão do *ser* da consciência indica a necessidade de colocar o problema da consciência de si em um âmbito em que ela escape das aporias típicas da autoconsciência reflexiva. Ou, como veremos a seguir, a necessidade de distinguir entre consciência de si e conhecimento de si.

⁸¹ Veremos a seguir que a possibilidade mesma de uma ontologia fenomenológica, à maneira sartriana, depende fundamentalmente do entendimento de que para a consciência ser e aparecer fazem um mesmo. Desta maneira Sartre se autoriza a passar de uma fenomenologia da consciência a sua ontologia fenomenológica em *O Ser e o Nada*.

⁸² A passagem à ontologia fenomenológica pode ser interpretada conforme sugere Luiz Damon Moutinho em termos da passagem da psicologia à fenomenologia. “Assim, temos, de um lado, as primeiras obras como exercícios de psicologia fenomenológica; aí, apesar de algumas observações à fenomenologia de Husserl, esta parece contudo fornecer os instrumentos básicos ao desenvolvimento da psicologia. Ela é já aquela ‘ciência da consciência pura transcendental’. [...] De outro, temos *O ser e o nada* se propondo a responder precisamente àquelas questões fundantes da psicologia e que são objeto mesmo da ‘ciência da consciência’”. Isto nos parece correto dado o que pudemos interpretar de *A transcendência do Ego* (sem mencionar os escritos de psicologia fenomenológica anteriores ao *O ser e nada*) e sua relação crítica com o tema do psíquico na fenomenologia de Husserl. De modo que podemos também subscrever a conclusão de Moutinho segundo a qual para Sartre “[...] trata-se de criar uma psicologia *a partir* da fenomenologia; de início como ‘discípulo’, mas não depois, e não precisamente quando aquela consciência constituinte do psíquico estiver ameaçada”, a guinada ontológica de Sartre “[...] é a crítica ao idealismo que pendeu o pensamento de Husserl, contida na Introdução de *O ser e o nada*.” (MOUTINHO, 1995, pp. 115; 166-167)

3.1 Teoria Representacional e Teoria Fenomenológica da Consciência.

A reinterpretarão e a radicalização da noção de intencionalidade herdada da fenomenologia descrever a consciência na sua pura aparição, ou seja, defende-se uma abordagem da consciência em que, graças à transcendência atribuída a ela pela intencionalidade, esta se situa para além de uma teoria do conhecimento, da pura representação. Este ponto de vista pode ser confirmado já no estudo de Sartre sobre a intencionalidade:

[...] a filosofia francesa, que nos formou, já quase não conhece mais nada além da epistemologia. Mas, para Husserl e os fenomenólogos, a consciência que adquirimos das coisas, não se limita ao seu conhecimento. O conhecimento ou pura “representação” é apenas uma das formas possíveis da minha consciência “de” esta árvore; posso também gostar dela, receá-la, odiá-la, e esse exceder-se da consciência por ela própria, a que se chama “intencionalidade”, torna a encontrar-se no receio, no ódio, no amor (SARTRE, 1968, p. 30).

Através da fenomenologia o objetivo não é a assimilação das coisas como “conteúdos” da consciência, mas no “voltar às coisas mesmas”, a descrição de como as coisas se dão à consciência. Mas, além disso, e agora contra a versão eminentemente gnosiológica da fenomenologia, se afirma que a consciência também é, isto é, é necessário antes se perguntar pelo *ser* da consciência.

Contudo, se aqui também é necessário um primeiro ponto de partida, assim como a inspiração cartesiana da fenomenologia transcendental, ele se encontra na subjetividade do *cogito*. Em *O Existencialismo é um Humanismo* (1945), por exemplo, encontramos a afirmação de que o “nosso ponto de partida é, com efeito, a subjetividade do indivíduo, e isso por razões estritamente filosóficas”, pois “não pode haver outra verdade, no ponto de partida, senão esta: penso, logo existo; é aí que se atinge a si própria a verdade absoluta da consciência”⁸³ (SARTRE, 1973, p. 21).

⁸³ SARTRE, Jean Paul. *O Existencialismo é um Humanismo*. São Paulo: Editora Abril, 1973. Op. Cit., p. 21.

No entanto, se se considera o *cogito* cartesiano como o princípio indissolúvel de toda reflexão, uma verdade que se como ponto de partida de todo pensamento, afirma-se por outro lado que é necessário que a “verdade” do cogito não traga consigo a carga substancial da “res cogitans” cartesiana. O absoluto não-substancial da consciência não é resultado de uma “construção lógica” do conhecimento, mas uma experiência concreta. O cogito é um princípio racional, no entanto, a experiência da consciência de si é anterior a qualquer especulação racional, ou seja, é um cogito pré-reflexivo.

Tanto em Descartes quanto ainda em Husserl o cogito é apresentado como uma operação reflexiva. Seguindo o ideal de que uma filosofia primeira começa-se por uma teoria do conhecimento, mas *esquece-se* no entanto de perguntar pelo seu fundamento. Contra Husserl se poderia dizer que embora a esfera de experiência pura revelada pela redução do ego psicofísico ao ego transcendental possa ser considerada anterior a qualquer tese que implique uma posição com relação à tese do mundo, a “redução dentro da redução” permanece uma operação reflexiva.

Precisamente por esta razão a fenomenologia de Husserl permanece ao nível da representação. A consciência de si entendida tradicionalmente como autoconsciência é sempre uma operação na qual a consciência reflexiva apreende a consciência irrefletida como seu objeto, ou seja, permanece uma operação de “terceiro grau” pela qual a *consciência reflexiva* apreende a *consciência irrefletida* como objeto de reflexão: a *consciência refletida*.

Contudo, este não é o nível no se pretende situar a consciência de si irrefletida. Não se nega o fato de que a consciência possa se “conhecer”, ou seja, que algo apenas vivido como consciência irrefletida possa ser recuperado e tematizado pela reflexão. Mas o que se afirma com a consciência de si é simplesmente que a consciência possui uma unidade imanente no fluxo de vivências sem que para isso ela precise se *saber* possuidora dessa unidade, que se ela não é ainda pessoal é, pelo menos, uma individualidade. Parece claro que esta consciência não quer se constituir em um conhecimento necessário, mas antes deve ser o fundamento não tematizado da reflexão.

3.1.1 A Consciência de si não é um Conhecimento de si.

Diferente de uma teoria representacional, a teoria fenomenológica da consciência se distingue por não se limitar ao conhecimento. O problema da passagem do nível do irrefletido da consciência para a reflexão é uma consequência desta teoria, pois deste modo a consciência de si não pressupõe o conhecimento de si.

Pela intencionalidade a consciência é já consciência de si, mas isto de maneira não-posicional. A dificuldade dá-se se começarmos por identificar sem mais consciência e conhecimento. Isto seria confundir *consciência reflexiva* com *consciência irrefletida*. Já em Husserl podemos encontrar a noção de que *toda consciência é consciência posicional de qualquer coisa e consciência não posicional de si própria*. Nesse caso, a reflexão no cogito pressupõe uma condição de possibilidade que não aparece a ele mesmo, um "cogito pré-reflexivo" que *fundamenta* o cogito cartesiano. É pelo cogito pré-reflexivo que a consciência se reconhece como consciência de si, pois toda consciência "de" é ao mesmo tempo consciência não tética de si. Assim a consciência não se reduz ao conhecimento, este é apenas uma das formas possíveis de uma consciência *de* alguma coisa.

Este é o sentido da afirmação que encontramos em *Consciência de si e Conhecimento de si* (1947), segundo a qual: "a obra de Husserl, por mais importante e essencial que seja, permanece no plano da descrição" (SARTRE, 1994b, p. 90). Com efeito, se trata da pergunta pelo "ser" da consciência e não do conhecimento de si operado por uma reflexão sobre esta consciência. Tentando evitar o "salto" que em Descartes faz do *cogito* uma substância, a *res cogitans*, por outro lado, Husserl não teria conseguido ir além da descrição das estruturas da consciência e tematizar o seu ser próprio:

Se Husserl, que está bem consciente do salto cartesiano e o critica, evita o salto cartesiano, é porque recusa a noção de ser. Ele recusa considerar que o ser existe fora do conhecimento que dele temos. Define, em termos próprios, o ser como uma série de explicações a operar, indicadas pela própria palavra "ser".

Dito de outro modo, para evitar o salto para o substancialismo, Husserl não evita o salto para um certo tipo de idealismo. E, com efeito, temos em Husserl, que parte também do *cogito*, uma elucidação sucessiva e uma notável descrição das estruturas

essenciais da consciência, mas nunca a posição do problema metafísico propriamente dito, ou antes, do problema ontológico de saber qual é o ser da consciência. Em nenhum momento da sua fenomenologia pôs Husserl verdadeiramente o problema (Ibid., p. 92).

3.1.2 O ser do conhecimento

Com efeito, como vimos anteriormente, nas diversas regiões de fenômenos descritas pela fenomenologia transcendental a própria noção de “ser” é uma categoria que envia a uma série infinita de explicitações. Permanecendo no nível da descrição a fenomenologia não poderia dar conta do *ser* do aparecer e todo *ser* se resume ao *ser conhecido*. E assim, como para a fenomenologia não se trata de fazer apelo ao “argumento ontológico” de Descartes – a garantia divina da existência do mundo –, o filósofo deixa em “suspensão” o mundo e o conhecimento pela *epoché*, mas não retorna nunca ao mundo pela *epoché*. Então “somos um pouco como estes filósofos tirados da caverna de Platão que recusariam, em seguida, regressar à caverna, se bem que, de fato, seja na caverna que é necessário pensar e agir” (Ibid., p. 92). A fenomenologia se aprisiona dentro dos limites do *cogito* e não consegue desta maneira nem retornar ao mundo nem ultrapassá-lo em direção ao seu ser. Para usar os termos de Sartre: restrito ao limites da consciência reflexiva, a fenomenologia não vai além do *cogito* cartesiano e não põem em questão o ser do *percipi*, “mas porque estamos em via de falar do *cogito*, o que devemos fazer para já é passar do *percipi* ao *percipiens* dizendo: é bem certo que o conhecimento é a medida do ser, mas o próprio conhecimento é” (Ibid., p. 96).

Aquilo que aparece, quer dizer, o conjunto dos fenômenos tomados na sua unidade pelo conhecimento, tem seu próprio ser: “há portanto um ser do aparecer”, que não se reduz ao conhecimento (Ibid., p. 94). Trata-se na verdade de distinguir “consciência” e “conhecimento”:

[...] o que fez com que tivéssemos encontrado tantas dificuldades ao tentar extrair uma ontologia do *cogito*: nós permanecemos então no plano do conhecimento – que o *cogito* é primeiro que todo e

qualquer conhecimento. Dito de outro modo, não confundimos nós, no ponto de partida, consciência e conhecimento? (Ibid., p. 97).

Posto de outro modo, “o *cogito* de Descartes implica ele próprio uma consciência do *cogito*”, ou seja, é necessário que, ao executar a dúvida, se tenha “consciência de conhecer que duvida” (Ibid., p. 98). Esta necessidade é posta, como vimos, através da consciência irrefletida, não-tética de si, anterior a reflexão. Contudo, esta consciência não é um conhecimento, ela se refere antes ao que é a consciência no seu ser. Essa possibilidade encontramos de início na própria fenomenologia, pois

[...] o filósofo que primeiro recorreu a esta consciência não-tética de si, Husserl, e que a referiu nomeadamente na consciência interna do tempo, mostrou muitas vezes que a característica de uma *Erlebnis*, quer dizer, em suma, de uma consciência vivida e refletida, é o fato de ele se dar como tendo já existido, como estando já aí.

Estou a ler. Respondo-vos: leio, quando vós me perguntais que faço. Tomo consciência da minha leitura, mas não instantaneamente. Tomo consciência de qualquer coisa que tinha já a muito consciência, o que quer dizer que passo para o plano da tematização da posição reflexiva e do conhecimento a respeito de uma coisa que já existia antes, como o diz Husserl (Ibid., p. 100).

Por esta razão se pôde rejeitar a existência de um *Ego* na consciência. Pressupor que o *Ego* é um habitante da consciência é então, tal como é afirmado já em *A Transcendência do Ego*, introduzir uma opacidade na consciência e por abaixo a própria noção de intencionalidade que faz da consciência um “absoluto não-substancial”. Finalmente, pode-se compreender que “[...] se a consciência não tem um *Ego* ao nível da imediatez e da não-reflexividade, ela não deixa de ser pessoal. Ela é pessoal porque, apesar de tudo, ela é reenvio a si” (Ibid., p. 101).

Ela é, como veremos, “reenvio a si” na forma de “presença a si”, desde o momento em que a consciência é precisamente “questão levantada sobre si”. A *presença a si* define assim a consciência irrefletida por uma “relação de si a si” que garante ao mesmo tempo a unidade da consciência e introduz nela um esboço de reflexão. Em suma: a reflexão surge da consciência irrefletida por um primeiro esforço da consciência para uma “recuperação” de si. Mas isto ocorre desta maneira porque o tipo de relação de si a si que caracteriza a consciência irrefletida não é da ordem do conhecimento, mas do próprio *ser*

da consciência. Pois, se o que está em questão é o ser da consciência, para toda consciência *de* alguma coisa há sempre uma espécie de “interrogação ontológica”, porque o ser da consciência é sempre ser questão a respeito do seu ser.

Como podemos ver, os temas apresentados em *Consciência de si e Conhecimento de si* representam um avanço com relação *A Transcendência do Ego*, justamente porque a argumentação aqui apresentada se beneficia de todo o instrumental de uma *ontologia fenomenológica*. A partir disso se pode também compreender como a afirmação da autonomia da consciência irrefletida, ou não-tética, implica na distinção entre consciência e conhecimento, “a consciência não-tética não é um conhecimento. Eis-nos precisamente agora levados para o plano ontológico” (Ibid., p. 102).

3.2 A ontologia fenomenológica

Retomando o caminho percorrido até aqui, vimos que a reinterpretarão do princípio da intencionalidade da consciência permite realizar uma radicalização da fenomenologia, distinguindo a partir daí o âmbito da consciência pré-reflexiva da consciência reflexiva, e como esse campo pré-reflexivo *exige* uma abordagem ontológica. Trataremos agora de explicar esta passagem e como podemos aí encontrar os *fundamentos* de uma tematização “onto-fenomenológica” da subjetividade da consciência.

Para tanto, nos dedicaremos agora brevemente a compreender alguns elementos da “teoria do fenômeno” apresentada em *O Ser e o Nada*, onde a partir da análise do “fenômeno de ser” se pretende atingir o “ser do fenômeno”. Tomando este caminho, paralelamente se pode esclarecer como a ontologia fenomenológica põe em questão o *ser* da consciência.

3.2.1 A teoria do fenômeno

O texto de *O Ser e Nada* começa pela afirmação de que “o pensamento moderno realizou progresso considerável ao reduzir o existente à série de aparições que o manifestam” (SARTRE, 2000, p. 15). Buscar-se-ia dessa forma acabar com certos

dualismos e instalar o "monismo do fenômeno". No entanto, pergunta-se: "isto foi alcançado?".

Em primeiro lugar se eliminou o dualismo que opõe o *interior* ao *exterior* no existente, ou seja, tanto a noção de uma "pele superficial" que esconderia a verdadeira realidade do objeto, quanto esta mesma realidade como algo secreto que permanece para nós inatingível. "As aparições que manifestam o existente não são interiores nem exteriores: equivalem-se entre si, remetem todas a outras aparições e nenhuma é privilegiada" (Ibid., p. 15). Aquilo que aparece não remete a uma realidade oculta, nem é ela mesma uma mera "aparência". "Segue-se, evidentemente, que o dualismo do ser e do aparecer não pode encontrar situação legal (*droit de cité*) na filosofia" (p. 15). Assim, nos livrando deste "ser-detrás-da-aparição", pois aquilo que aparece já não é algo que "se opõe ao ser, mas, do contrário, é sua medida". "Porque o ser de um existente é exatamente o que o existente aparenta" (Ibid., p. 16). Não há lugar aqui para a "dupla relatividade" fenomênica como em Kant.

O fenômeno não indica, como se apontasse por trás de seu ombro, um ser verdadeiro que fosse, ele sim, o absoluto. O que o fenômeno é, é absolutamente, pois se revela como é. Pode ser estudado e descrito como tal por que é *absolutamente indicativo de si mesmo*.

Ao mesmo tempo vai acabar a dualidade de potência e ato. Tudo está em ato. Por detrás do ato não há nem potência, nem "hexis", nem virtude (Ibid., p. 16).

Assim, por exemplo, recusa-se a dizer o "gênio" de Proust como uma "potência singular" capaz de produzir as obras. O gênio é antes "a obra como conjunto das manifestações da pessoa".

Por último rejeita-se também o dualismo entre *aparência* e *essência*. A essência é, portanto, ela mesma, como "razão da série", uma aparição; e isso, explica como pode haver uma "intuição das essências", como em Husserl. "Assim, o ser fenomênico se manifesta, manifesta tanto sua essência quanto sua aparência e não passa de série bem interligada dessas manifestações" (Ibid., p. 17).

No entanto, ao reduzir o existente à série de suas aparições nem por isso conseguimos instalar um "monismo do fenômeno", mas, pelo contrário, elevamos ao infinito as diferentes perspectivas de abordagem deste fenômeno. O existente não se

reduz a uma série finita de aparições “porque cada uma delas é uma relação com um sujeito em perpétua mudança”. Ainda que o objeto fosse dado numa só aparição, já seria o suficiente para o sujeito multiplicar *ao infinito* os pontos de vista sobre este. Mas isto também porque a aparição, *finita*, aponta por sua vez, como condição mesma do seu aparecer, a necessidade de ser ultrapassada até a “razão” da série *infinita* de suas aparições.

Assim, fundamenta-se uma nova oposição do “finito e infinito”, ou melhor dizendo, do “infinito no finito”, substituindo o dualismo clássico do ser e do aparecer. Desse modo, o que aparece é apenas uma das facetas do objeto. Compreende-se então que, “por último, a essência está radicalmente apartada da aparência individual que a manifesta porque, por princípio, a essência é o que deve poder ser manifestado por uma série de manifestações individuais” (Ibid., p. 18). Portanto, “[...] a primeira consequência da ‘teoria do fenômeno’ é que a aparição não remete ao ser tal como o *fenômeno* kantiano ao *númeno*” (Ibid., p. 18), assim como não tem nada por trás e só indica a si mesma:

[...] a aparição não pode ser sustentada por outro ser além do seu, nem poderia ser a tênue película de nada que separa o ser-sujeito do ser-absoluto. Se a essência da aparição é um “aparecer” que não se opõe a nenhum ser, eis aqui um verdadeiro problema: o *do ser desse aparecer* (Ibid., p. 18).

Em poucas palavras podemos dizer que a teoria do fenômeno chega a constatação de que o “pensamento moderno”, representado pela fenomenologia de Husserl, reduzindo os dualismos a aquilo que aparece a consciência, põe de igual modo a questão do *ser* do aparecer. Eis porque “a aparição não é sustentada por nenhum existente diferente dela: tem o seu *ser* próprio. O ser primeiro que encontramos nas nossas investigações ontológicas é, portanto, o ser da aparição” (Ibid., p. 18).

Com efeito, “o ser dos fenômenos não se soluciona em um fenômeno de ser”. Se quisermos efetivamente ultrapassar o simples “dado” fenomênico em direção ao ser do fenômeno, faz-se necessário então deixar de “medir” o ser pelo conhecimento:

[...] compreendemos antes de tudo que o conhecimento não pode por si fornecer a razão do ser, ou melhor, que o ser do fenômeno não pode reduzir-se ao fenômeno de ser. Em resumo, o fenômeno de ser é “ontológico”, no sentido que chamamos de *ontológica* a

prova de Santo Anselmo e Descartes. É um apelo ao ser; exige, enquanto fenômeno, um fundamento que seja transfenomenal. O fenômeno de ser exige a transfenomenalidade do ser (Ibid., p. 20).

Isto por sua vez não significa que o ser esteja escondido atrás dos fenômenos, mas que o ser do fenômeno escapa a “condição fenomênica” e, por esta razão, ultrapassa e fundamenta o conhecimento desse fenômeno. Se nos empenharmos em reduzir tudo ao conhecimento, permanece ainda a pergunta pelo ser desse conhecimento. E, precisamente neste sentido, “se, de fato, toda metafísica presume uma teoria do conhecimento, em troca toda teoria do conhecimento presume uma metafísica” (Ibid., p. 21).

3.2.2 O cogito pré-reflexivo

Contudo, a questão do ser do conhecimento põe igualmente a questão do “ser do cognoscente”. Assim, se falamos até agora do ser do fenômeno, este ser do aparecer remete por sua vez a uma consciência. Esta “transfenomenalidade”, do *ser do fenômeno* em relação ao *fenômeno de ser*, deve portanto ser do mesmo modo válida para a consciência. Ela também deve escapar ao *ser conhecido*, “pois a lei de ser do sujeito cognoscente é ser-consciente. *A consciência não é um modo particular de conhecimento, chamado sentido interno ou conhecimento de si: é a dimensão de ser transfenomenal do sujeito*”⁸⁴ (Ibid., p. 22). Trataremos agora de abordar este “ser transfenomenal da consciência”.

A consciência afirma-se então como o *ser cognoscente* “enquanto é e não enquanto é conhecido”. Faz-se necessário deste modo abandonar a “primazia” do conhecimento com a finalidade de fundamentá-lo, pois, se a consciência pode “conhecer e conhecer-se”, trata-se no entanto de mostrar que ela mesma é por outro lado mais do que “conhecimento voltado para si”.

O ponto de partida desta tarefa de abordagem do *ser da consciência* consiste, mais uma vez, no princípio de intencionalidade: “toda consciência, mostrou Husserl, é consciência *de* alguma coisa”, neste caso, isso “significa que não há conhecimento que

⁸⁴Itálico nosso.

não seja posicionamento de um objeto transcendente, ou, se preferirmos, que a consciência não tem ‘conteúdo’” (Ibid., p. 22). Portanto, o primeiro passo deve ser expulsar as coisas da consciência e restabelecer a consciência como consciência de um objeto transcendente, pois ela se *esgota* nesse ato mesmo: “[...] tudo quanto há de *intenção* na minha consciência atual está dirigida para o exterior, para a mesa; todas as minhas atividades judicativas ou práticas, toda a minha afetividade do momento, transcendem-se, visam a mesa e nela se absorvem” (Ibid., p. 22). Portanto, tudo que é necessário para que esta consciência cognoscente seja consciência do objeto “é que seja consciência *de* si como sendo este conhecimento”.

Além disso, se não mantivermos esta consciência como pura “consciência *de*”, caímos novamente na dualidade sujeito-objeto e no risco de um fundamento “inconsciente” ou da regressão ao infinito:

A redução da consciência ao conhecimento, com efeito, presume introduzir na consciência a dualidade sujeito-objeto, típica do conhecimento. Mas, se aceitamos a lei de díade cognoscente-conhecido, será necessário um terceiro termo para que o cognoscente se torne por sua vez conhecido, e ficaremos frente a este dilema: ou paramos em um termo qualquer da série conhecido – cognoscente conhecido – cognoscente conhecido pelo cognoscente, etc., e então a totalidade do fenômeno cai no desconhecido, quer dizer, esbarramos sempre com uma reflexão não-consciente de si como derradeiro termo – ou então afirmamos a necessidade de regressão ao infinito (*idea ideae ideae*, etc.), o que é absurdo. Assim, a necessidade de fundamentar ontologicamente o conhecimento traria a necessidade nova de fundamentá-lo epistemologicamente (p. 23).

Vê-se que, se mantivermos esta posição, seremos então obrigados a reintroduzir a “lei da dualidade” na consciência e a regressão que ela implica. A relação da consciência consigo mesma tem de ser “imediate e não-cognitiva”. No ato de reflexão a consciência reflexiva “posiciona” como seu objeto a consciência refletida, ou seja, emite sobre ela juízos – qualificado-a, valorado-a, etc., mas a consciência imediata, por sua vez, não julga, qualifica ou valora. Em outras palavras, ela não *conhece* a percepção, não a *posiciona*, pois toda ela está voltada para fora, em direção ao seu objeto. Portanto, esta consciência é *constitutiva* da consciência perceptiva. “Em outros termos, toda consciência posicional do objeto é ao mesmo tempo consciência não-posicional de si” (Ibid., p. 24).

Como já sabemos, é por este motivo que podemos sempre interrogar a consciência não-tética e descobrir que já havia nela consciência de si de maneira não-posicional. Isto nos permite chegar a seguinte conclusão:

Assim, não há primazia da reflexão sobre a consciência refletida: esta não é revelada a si por aquela. Ao contrário, a consciência não-reflexiva torna possível a reflexão: *existe um cogito pré-reflexivo que é condição do cogito cartesiano*⁸⁵ (Ibid., p. 24).

A consciência existe primeiramente como “consciência de existir”. Isto quer dizer que a “consciência primeira de consciência” é não-posicional, ou seja, ela identifica-se com a consciência da qual é consciência. Por este motivo, “esta consciência (de) si não deve ser considerada uma nova consciência, mas *o único modo de existência possível para uma consciência de alguma coisa*” (Ibid., p. 25).

Finalmente, ao renunciar a primazia do conhecimento descobre-se então o *ser* do cognoscente e a consciência como o absoluto. Mas um “absoluto não-substancial”, “sujeito da mais concreta das vivências”, não o resultado de uma “construção lógica” no terreno do conhecimento, pois “a consciência nada tem de substancial, é pura ‘aparência’, no sentido de que só existe na medida que aparece” (Ibid., p. 28).

3.2.3 A prova ontológica

Façamos agora uma recapitulação da argumentação até aqui. Reduzindo as coisas à “totalidade conexa de suas aparências”, constata-se que aquilo que aparece por sua vez reivindica um ser que escapa a aparência. O “percebido” nos remeteu, com efeito, ao “percipiente” cujo ser se revelou como sendo a consciência, o “ser ontológico do conhecimento”, o “absoluto não-substancial” face o qual todo fenômeno é relativo. Através desta operação “captamos um ser que escapa ao conhecimento e o fundamenta”, que não se dá como representação, “mas é captado diretamente enquanto é – e este modo de captação não é fenômeno de conhecimento, mas estrutura do ser” (Ibid., p. 29).

⁸⁵ Itálico nosso.

Na ultrapassagem do fenômeno em direção ao ser do fenômeno, como um “apelo de ser”, a ontologia fenomenológica encontra um tipo “prova ontológica”, proveniente “não do *cogito* reflexivo, mas do ser *pré-reflexivo* do *percipiens*” (Ibid., p. 32), quer dizer da própria consciência não-posicional do objeto, pela qual esta consciência revela o seu teor ontológico. Pois, se

“A consciência é consciência *de* alguma coisa: significa que a transcendência é estrutura constitutiva da consciência, quer dizer, a consciência nasce tendo por objeto um ser que ela não é. Chamamos isso de prova ontológica” (Ibid., p. 34).

A prova ontológica é neste sentido uma explicitação em termos ontológicos da noção de intencionalidade da consciência, pois “dizer que a consciência é consciência de alguma coisa significa que não existe ser para a consciência fora dessa necessidade precisa de ser intuição reveladora de alguma coisa, quer dizer, um ser transcendente” (Ibid., p. 34). A consciência revela um ser que ela *não é* e que se dá como um existente cujo ser escapa a mera percepção.

A partir disto, enfim podemos dizer que, partindo da “pura aparência”, chegamos ao “pleno ser”. “A consciência é um ser cuja existência coloca a essência, e, inversamente, é consciência de um ser cuja essência implica a existência, ou seja, cuja aparência exige *ser*” (Ibid., p. 35).

Os fundamentos aqui fornecidos pela ontologia fenomenológica oferecem elementos para a tematização do *ser* da consciência. A partir deles se lança a *possibilidade de perguntar pelo fundamento de ser da subjetividade da consciência*. Tal possibilidade se encontra na descrição do *modo de ser* próprio da consciência como relação de si a si ao nível ontológico da consciência pré-reflexiva.

3.3 A abordagem onto-fenomenológica da consciência

3.3.1 A presença a si

A presença a si, conforme descrito acima com base em *Consciência de si e Conhecimento de si*, relaciona-se com a capacidade que a consciência possui já ao nível de um *cogito* pré-reflexivo de estabelecer uma relação de si a si. Dissemos antes que trata-se de um “esboço de reflexão”, por um esforço da consciência de “recuperação de si”. Mas, com efeito, exprime sobretudo o próprio modo de *ser* da consciência como “um ser para o qual, em seu ser, está em questão o seu ser”. Esta fórmula se aplica ao “Para-si”, o ser transfenomenal da consciência, descrito como o ser que “é o que não é e não é o que é”, por oposição a plenitude do ser “Em-si”, que “é o que é”. A presença a si não é portanto mais uma característica da consciência não-tética, mas um “modo de *ser*” do Para-si.

A melhor maneira de compreender este modo de *ser* da consciência é através da própria “dialética” do Para-si e do Em-si. Deste modo, se a característica do Em-si é a “plenitude de ser”, ou seja, o Em-si não guarda nenhuma “distância com relação a si”, diferente deste, “a característica da consciência, ao contrário, é ser uma descompressão de ser. Impossível, de fato, defini-la como coincidência consigo mesma” (Ibid., p. 122). Esta peculiaridade da consciência é por outro lado o que nos permitiu dar conta do problema da reflexão, pois esta se radica na necessidade primordial que tem a consciência irrefletida de “ser vista por si mesma”, de existir para um testemunho, embora seja ele a própria consciência.

Com efeito, esta relação se estabelece na própria imanência da consciência, “porque a consciência pré-reflexiva é consciência (de) si. E o que precisa ser estudado é esta noção mesma do si, porque define o próprio ser da consciência” (Ibid., p. 125). Ou, em outras palavras:

O *si* não pode ser propriedade do ser-Em-si. [...] O *si* remete, mas remete precisamente ao *sujeito*. Indica uma relação do sujeito consigo mesmo, e essa relação é exatamente uma dualidade [...] O *si* representa, portanto, uma distancia ideal na imanência entre sujeito e si mesmo, uma maneira de *não ser sua própria coincidência*, de escapar à identidade colocando-a como unidade; em suma, um modo de ser em equilíbrio perpetuamente instável entre a identidade como coesão absoluta, sem traço de diversidade, e a unidade enquanto síntese de uma multiplicidade. É o que chamamos de *presença a si*. A lei de ser do *Para-si*, como fundamento ontológico da consciência, consiste em ser si mesmo sob a forma de presença a si” (Ibid., p. 125).

Como podemos ver a presença a si é por assim dizer uma “determinação ontológica” da consciência pela qual ela é um ser “Para-si” embora não possa nunca coincidir consigo mesmo. Contudo, resta dizer algo sobre a “ipseidade”, onde se trata precisamente de investigar um segundo momento do “si mesmo” da consciência.

Nos aproximamos aqui novamente do tema de *A Transcendência do Ego*, pois se trata de afirmar que o “si mesmo” da consciência não se deve a existência de um o Eu, enquanto “polo unificador das ‘Erlebnisse’” – o *Ego*, aqui também, não pertence ao domínio do Para-si. Se assim fosse ele teria o mesmo caráter de translucidez da consciência, mas, pelo contrário, o Eu se dá como existindo antes da consciência que o apreende, como um Em-si transcendente.

3.3.2 A ipseidade

Precisamente, como vimos antes, do fato de não encontrarmos nesta descrição da consciência um polo unificador não se deve concluir que o Para-si seja “contemplação impessoal”, senão que a “personalidade” do Para-si não se deve a presença de um Eu na consciência. Mantém-se portanto a apreciação sobre a função “personalizante” do *Ego* tal qual em *A Transcendência do Ego*, pois não é o *Ego* “o polo personalizante de uma consciência que, sem ele, permaneceria no estágio impessoal”, mas antes “a consciência em sua ipseidade fundamental que permite a aparição do *Ego*, em certas condições, como fenômeno transcendente desta ipseidade” (Ibid., p. 155-156).

O Eu apreende o ser da consciência como Em-si e desta maneira fixa num objeto o movimento da reflexão sobre si. Se a consciência remete ao *Ego*, este por sua vez já não remete a coisa nenhuma, pois cristaliza a consciência nesse objeto transcendente, como um “centro de opacidade”. Mas se quisermos compreender a “razão” deste movimento pelo qual a consciência se faz “pessoal”, descobrimos que ele se deve a própria estrutura da consciência, na relação de si a si do cogito pré-reflexivo que faz dela um si mesmo. Portanto,

[...] o que confere a um ser a existência pessoal não é a posse de um *Ego* – que não passa do *signo* da personalidade –, mas o fato

de existir para si como presença a si. Mas, além disso, esse primeiro movimento reflexivo carrega um segundo movimento ou ipseidade. Na ipseidade, meu possível reflete-se sobre a minha consciência e a determina como aquilo que é. A ipseidade representa um grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si do cogito pré-reflexivo, no sentido de que o possível que sou não é pura presença ao Para-si, como reflexo-refletidor, e sim *presença-ausente*. Mas, por isso mesmo, a existência da *remissão* como estrutura de ser do Para-si fica mais nitidamente marcada ainda. O Para-si é si mesmo *lá longe*, fora de alcance, nas lonjuras das suas possibilidades. E esta livre necessidade de ser longe do que é em forma de falta constitui a ipseidade, ou segundo aspecto essencial da pessoa (Ibid., p. 156).

A ipseidade como “grau de nadificação mais avançado que a pura presença a si” é por isso também aquela estrutura que faz da consciência algo “pessoal”, pois acentua desta forma a dualidade esboçada no interior do cogito pré-reflexivo entre reflexo-refletidor. Destaca-se aí a remissão da consciência a algo que ela *não é*, característica do ser da consciência enquanto Para-si, um si mesmo que só se pode consumir na relação com os seus “possíveis” no mundo. Por outras palavras, é através desse movimento que podemos falar de uma relação da consciência com o mundo.

3.3.3 Consciência e mundo

Finalmente a abordagem onto-fenomenológica da consciência permite reencontrar a relação entre consciência e mundo. Tal como em Husserl, o mundo é o correlato da minha consciência, mas ele não é um irreal, como se diz do *noema* na fenomenologia husserliana. O mundo não é o correlato da descrição de uma consciência transcendental, onde o *Ego* transcendental aparece como princípio de constituição de todo sentido. Pelo contrário, a intencionalidade mostra que no seu *ser* a consciência depende da relação com este *objeto transcendente* que é o mundo.

Com efeito, neste “circuito da ipseidade”, a relação da consciência com os seus “possíveis”, funda ao mesmo tempo a nossa relação com o mundo. Pois o mundo é a totalidade do que existe no interior do “circuito da ipseidade” que a “realidade humana” transcende rumo a si mesmo. O mundo é como que o “obstáculo necessário”, pois “sem

mundo não há ipseidade nem pessoa; sem a pessoa, não há mundo” (Ibid., p. 157). O mundo *me* “pertence”, mas este pertencer não é posicional ao nível do cogito pré-reflexivo, nem obra do *Ego* transcendental, senão que, assim como a consciência encontra sua unidade na sua transcendência ao mundo, por outro lado, é esta também que lhe confere sua unidade e seu sentido.

Assim, através desta relação em que não há ipseidade sem o mundo e nem mundo sem a “pessoa”, nada mais é necessário para salvaguardar os direitos tanto da consciência como do mundo.

A breve descrição destes elementos nos permite aqui em parte assinalar que o *projeto da ontologia fenomenológica é ao mesmo tempo uma ontologia da subjetividade*, no sentido em que se desvincula tanto da posição eminentemente epistêmica da fenomenologia transcendental, quanto por outro lado se propõe a tematizar o ser específico da consciência, e portanto, as condições ontológicas da emergência da subjetividade, renegadas pela ontologia fundamental em nome do tratamento da questão do ser em geral.

Se essa leitura se sustenta, *podemos assim mostrar também como através destes desenvolvimentos se pode sustentar a hipótese interpretativa de uma crítica da noção de subjetividade na fenomenologia, qual seja, que há um movimento que leva desde a perspectiva em que a subjetividade se afirma como um sujeito transcendental constituinte até o momento em que a própria subjetividade se torna um problema do ponto de vista da sua constituição. A expressão acabada desse movimento é o que encontramos na tematização do modo de ser para si da consciência na ontologia fenomenológica.*

No entanto, precisamente neste ponto resta uma objeção a enfrentar. Se a ontologia fenomenológica em alguma medida restabelece uma relação mais original entre consciência e mundo, por outro lado *parece ainda indeterminado qual seja justamente a relação ou a mediação possível entre consciência e mundo. Ou, em outras palavras, a relação entre consciência e mundo descrita pela ontologia fenomenológica não conserva ainda um resquício da cisão⁸⁶ sujeito-objeto criticada na consciência reflexiva?*

⁸⁶ Para Gerd Bornheim esta cisão é a própria cisão que a ontologia fenomenológica coloca entre o ser e o nada. Tal como veremos em Merleau-Ponty, a origem dessa separação que permanece na ontologia de Sartre tem origem na metafísica moderna, primeiro no ponto de partida do *cogito*, “a consciência como um primeiro princípio”, e em seguida, precisamente, na “dicotomia sujeito-objeto”, que elevada ao plano ontológico “se apresenta de imediato com uma dimensão metafísica” (BORNHEIN, 2003, pp. 13-14).

Nesta última etapa do trabalho nos propomos a avaliar o caminho proposto como hipótese interpretativa da crítica da noção de subjetividade na fenomenologia e, por fim, enfrentar esta última objeção ao método de uma ontologia fenomenológica que coloque em questão a constituição do sujeito.

IV – A ONTOLOGIA DO SENSÍVEL

OS LIMITES DA ONTOLOGIA DA SUBJETIVIDADE

Se tomarmos em conta o que as análises da ontologia fenomenológica nos fornece constatamos que ela representa em parte um retorno ao pré-téorico, ou mesmo aos problemas constitutivos e do pré-dado do mundo da vida. Contudo, como podemos observar, tais análises parecem ainda deixar em aberto, ou mesmo pressupor, a relação entre consciência e mundo⁸⁷. Contudo, seria suficiente a explicação desse circuito da ipseidade para dar conta do problema do *ser* do fundamento da subjetividade? Não resta ainda aí um resquício de dualidade próprio da filosofia reflexiva anteriormente criticada?

Caso queiramos avançar nesse sentido parece então necessário aprofundar o caminho aberto pelo cogito pré-reflexivo em direção, precisamente, aos temas constitutivos da fenomenologia. Tal se efetua aqui tomando inicialmente de empréstimo as análises fenomenológicas de Merleau-Ponty na *Fenomenologia da Percepção* (1945), pois ali se retomam e aprofundam as análises constitutivas da fenomenologia precisamente na direção do pré-temático e da nossa ligação indissolúvel com o mundo sensível.

No entanto, uma vez que nossa investigação sobre os fundamentos da subjetividade pretende inicialmente se aprofundar até as bases desse pensamento já constituído, *tomaremos aqui o caminho inverso da investigação sobre a percepção*. Nos parece nesse caso mais adequado seguindo uma *leitura a contrapelo* da investigação da percepção, procurando ver em que medida um aprofundamento do cogito no pré-objetivo na figura do “corpo próprio” pode nos dar alguma resposta à aparente cisão deixada em

⁸⁷Para os fins a que se destinam esse trabalho nos limitamos a abordagem do problema da subjetividade em Sartre no período da ontologia fenomenológica contida em *O ser e o nada*. Contudo, é necessário registrar que seu pensamento apresenta desenvolvimentos no que diz respeito a essa relação entre consciência e mundo, nomeadamente nas suas relações sociais e históricas na *Crítica da Razão Dialética* (1960) e no projeto biográfico-compreensivo de um indivíduo singular através do método da psicanálise existencial em *O idiota da família* (1971). Quanto a esse último dedicado a Flaubert, conforme assinala Fabio Caprio Leite de Castro, podemos encontrar uma abordagem da importância do aspecto constitutivo da subjetividade ausente no período fenomenológico-existencial: “Para Sartre, o conhecimento da *proto-história* ou da infância do sujeito torna-se fundamental para compreender a constituição da sua singularidade e mesmo a questão *ético-ontológica* [itálico nosso], no sentido de desvelar lentamente o caminho que leva à alienação e à angústia da liberdade” (LEITE DE CASTRO, 2016, p.138). Através desse exame é que seria então possível na “personalização” retomar reflexivamente esses aspectos que anteriormente se apresentam como “passividade constituída”.

aberto ainda na relação consciência-mundo, quando da nossa conclusão da análise da ontologia fenomenológica da subjetividade.

1. Do cogito (pré-teórico) ao corpo próprio

Retornamos portanto ao pré-reflexivo revelado pela interrogação mais original dos fundamentos do cogito cartesiano. Se anteriormente esse campo pré-teórico se tornou acessível através da crítica da reflexividade do cogito, trata-se agora também de mostrar que a experiência de mundo aí revelada não é, por outro lado, redutível a um pensamento objetivo.

Nesse sentido, o cogito pré-teórico é aqui para nós a *encruzilhada* a partir do qual é possível compreender tanto o caminho constitutivo da consciência pura como fenomenologia transcendental, quanto o caminho da investigação da gênese da experiência do mundo. Este último particularmente se nos apresenta nos traços anteriormente descritos da consciência pré-reflexiva quando tratávamos do problema da sua unidade e individualidade. Agora, no entanto, é necessário dar um passo além se quisermos compreender como essa subjetividade se compreende como constituinte e constituído, consciência e mundo, “naturante” e “naturado”, *é necessário forçar a descrição ao limite que a experiência do horizonte do nosso mundo circundante nos permite, ou até o ponto em que ela ainda é para nós compreensível no interior do que chamamos subjetividade.*

E é assim que se a operação do cogito afirma-se de tal modo que aí aparece de imediato como subjetividade, por outro lado, não posso dizer que *sou nada* enquanto a realizo. Há, por trás dessa consciência que o opera, uma ligação indissolúvel dela com o mundo, e mesmo com seus estados e ações, pois quando a consideramos mesmo dessa forma não é um primeiro lugar a causalidade que se tem em vista, mas a própria ligação dela com seu corpo e natureza anímica, com as formas mais elementares de uma linguagem e história emergentes da relação com os outros e o mundo social, ou seja, de todas essas relações que se estabelecem antes que na reflexão a consciência possa colocá-las objetivamente.

Nesse caso, também *o alcance da dúvida se estende até onde, precisamente, uma operação reflexiva encontra seus limites*. Se “aquele que duvida não pode, duvidando, duvidar que duvida”, isso se compreende aqui em particular pela circunstância de que quem duvida não está, *de fato*, por assim dizer desconectado do mundo, embora, *de direito*, na reflexão que anima a dúvida, o tenha colocando em suspenso. Assim,

a dúvida, mesmo generalizada, não é uma anulação do meu pensamento ela é um pseudonada, eu não posso sair do ser, meu próprio ato de duvidar estabelece a possibilidade de uma certeza, para mim ele está ali, ele me ocupa, estou envolvido nele, não posso fingir ser nada no momento em que o realizo. (MERLEAU-PONTY, 2015, (Ibid., p. 534)

É dessa forma que a interrupção da dúvida não encontra a certeza da própria dúvida mas antes o “eu penso, eu sou”, pois a dúvida é certa justamente como pensamento de duvidar, o pensamento que a acompanha e permanece como o fundo sobre o qual ela é possível.

E, no entanto, o que aqui é dito revela algo do qual já havíamos falado quando tratávamos anteriormente do *cogito* pré-reflexivo como fundamento do cogito cartesiano. A saber, que por trás da operação que faz da consciência um “ponto fixo” e uma primeira certeza deve haver, por assim dizer, um pensamento que lhe sirva de “testemunho”, ou de outro modo, que se há consciência de alguma coisa o próprio ato de *ter consciência* carrega o pressuposto de um Si próprio da consciência que não está posto teticamente.

Aqui alcançamos em outros termos o que fora antes dito sobre a relação de circuito na qual se dá essa ipseidade, e também suas dificuldades. Pois, se “[...] para saber que pensamos, em primeiro lugar é preciso que efetivamente pensemos”, por outro lado, a dificuldade parece residir em que “a visada de um termo transcendente e a visão de mim mesmo visando-o, a consciência do ligado e a consciência do ligante estão em relação circular”. Enquanto *sujeito* desse pensamento sou *eu* que o posiciono, mas, ao mesmo tempo, é a partir dele que um “eu” pode emergir como unidade da minha consciência, “trata-se de *compreender como a subjetividade pode ao mesmo tempo ser dependente e indeclinável*.”⁸⁸(Ibid., p. 536). Eis novamente a relação de circularidade que se instaura entre consciência e mundo.

⁸⁸Itálico nosso.

A articulação que antecede a expressão do “*cogito* falado” se encontra prefigurado como *cogito* silencioso. Se no *cogito* verbalizado sou eu que penso, isso é possível porque algo já “se pensa, se é”. E é nesse sentido que “para além do *cogito* falado, aquele que está convertido em enunciado e em verdade de essência, existe um *cogito* tácito, uma experiência de mim por mim.” (Ibid., p. 541) Por essa razão essa subjetividade é *indeclinável*, porque eu não a constituo, e porque quando a quero expressar não o posso fazer senão por meio do *cogito* falado.

Contudo, se quisermos ir além dessa relação de circuito entre consciência e mundo, conforme a crítica anterior, então é necessário reconhecer que a subjetividade não constitui o mundo, senão que antes ele aparece como campo “em torno de si”. Com isso também não é o caso de fazer dessa “subjetividade primordial” algo de alheio ou que ignore a si mesma e ao seu mundo circundante. Pelo contrário, trata-se de compreender que é justamente porque essa consciência está aberta ao mundo que algo como o pensamento do mundo e de si mesmo podem se tornar objetos para a consciência.

Ir para além da dicotomia que ainda permanece na relação de ipseidade com o mundo e do *cogito* pré-teórico significa então apreender “o projeto de mundo que nós somos”, na medida em que essa subjetividade se compreende como “inerência ao mundo”, inseparável dele tanto quanto ele é o “*campo* das nossas experiências” mas também na medida em que nós mesmo somos uma visão *do mundo*. Enquanto campo de experiência o mundo não é algo já constituído mas uma unidade que permanece aberta, e a ele se junta a nosso próprio projeto de subjetividade como faz com este um todo ainda indefinido. Por isso, à questão pelo que resta “aquém” do próprio *cogito* tácito e essa experiência original de mundo só se poderia responder que “eu sou um campo, sou uma experiência.” (Ibid., p. 545)

Somente a partir dessa unidade prévia da experiência é que na perspectiva de um sujeito constituído consigo olhar retrospectivamente e posicioná-la teticamente, pois originalmente “[...] eu não sou uma série de atos psíquicos, nem tampouco um Eu central que os reúne em uma unidade sintética, mas uma experiência inseparável de si mesma, uma única ‘coesão de vida’ [...]”. E novamente se compreende aqui porque “a primeira verdade é ‘eu penso’, mas sob a condição de que por isso se entenda ‘eu sou para mim’ estando no mundo”. Apenas uma subjetividade ancorada no mundo conseguiria assim mostrar que “o interior e o exterior são inseparáveis. *O mundo está inteiro dentro de mim*

e eu estou inteiro fora de mim.⁸⁹” (Ibid., p. 546) E se podemos falar dessa unidade *situada* do sujeito

[...] é porque *ele só realiza sua ipseidade sendo efetivamente corpo e entrando, através desse corpo, no mundo*⁹⁰. Se, refletindo na essência da subjetividade, eu a encontro ligada à essência do corpo e à essência do mundo, é porque minha existência como subjetividade é uma e a mesma que a minha existência como corpo e como a existência do mundo, e porque finalmente o sujeito que sou, concretamente tomado, é inseparável deste corpo-aqui e deste mundo-aqui. O mundo e o corpo ontológicos que reconhecemos no coração do sujeito não são o mundo em ideia ou o corpo em ideia, são o próprio mundo contraído em uma apreensão global, são o próprio corpo como corpo-cognoscente. (Ibid., p. 547)

O que dizemos da ipseidade como tipo de relação de si a si é assim algo mais profundamente ancorado na experiência de um corpo e a *quase totalidade* que forma com o mundo em seu entorno. Por fim, se pretendemos seguir a trilha que leva a esclarecer o sentido ontológico dessa subjetividade última é necessário então abordar essa relação primordial que encontramos nas camadas ou extratos que formam nossa relação com (I) o mundo comum e com os outros, na própria (II) linguagem expressiva do corpo, e, por fim, na (III) síntese limite que forma nosso corpo com o mundo.

1.1 Os outros e o mundo comum

Se tomarmos em consideração parte do que já foi dito anteriormente constatamos que em sentido geral nos relacionamos com o mundo, quer o compreendamos de forma imediata *nele* ou mesmo quando dele nos apropriamos de forma objetiva e instrumental. Mas essa relação não é apenas *exterioridade*, ele não aparece apenas como uma espécie de *totalidade da qual participo* nem como *fora de mim*, o que se oferece da parte da consciência que não é por assim dizer “visível no mundo” também constitui um mundo que não está à parte daquele mas em continuidade, e mais, um *mundo comum* dele com minha consciência e, sobretudo, com a aparição de um co-autor até aqui pouco

⁸⁹Itálico nosso.

⁹⁰Itálico nosso.

destacado, *com outrem*.

Ao *mundo natural* do qual todos participamos, antes mesmo de qualquer tomada de posição teórica sobre ele, se segue esse *segundo mundo* formado das relações fundadas sobre aquele e pela presença de outros. Movimento que por sua vez apresenta uma via dupla: “assim como a natureza penetra até o centro de minha vida pessoal e entrelaça-se a ela, os comportamentos também descem na natureza e depositam-se nela sob forma de um mundo cultural.” (Ibid., p. 465) Ou seja, na percepção me deparo com objetos que não tem apenas a significação de estarem dispostos no interior de um mundo físico, mas guardam também a “marca da ação humana”, e esses objetos culturais têm igualmente lugar no mesmo mundo percebido que na maioria das vezes consideramos pré-pessoal.

Isto revela que sob o véu da “existência anônima das coisas” há um mundo cultural que já está presente nos objetos, utensílios, construções que, se tem lugar no meu mundo natural, apontam implicitamente para algo além, porque por trás dele reconheço um mundo de significações, e que só significa *para mim* porque nele reconheço um sentido partilho *com outros*. “No objeto cultural, eu sinto, sob um véu de anonimato, a presença próxima de outrem. Servem-se do cachimbo para fumar, da colher para comer, da sineta para chamar, e é pela percepção de um ato humano ou de um outro homem que a percepção do mundo cultural poderia verificar-se.” (p. 466)

A dificuldade que parece se colocar nesse caso é como essa experiência, que a princípio é vivida em primeira pessoa, pode se estender para além do meu *Eu* e reconhecer uma comunidade em torno desse mundo cultural. Como visto ante, se a consciência se toma si mesmo como *conhecimento de si* na forma do *Eu*, não se compreende como se pode constituir a *comunidade de Eus*. E é nesse sentido que deve ser assinalado que “o primeiro dos objetos culturais é aquele pelo qual eles todos existem, é o corpo de outrem enquanto portador de um comportamento.” (p. 467) Que pouco compreendemos desses vestígios e do modo como enxergamos algo que se separa do sujeito pessoal e se faz visível num ambiente comum se não adivinhamos através desse corpo uma significação para além de um objeto posto no espaço. A percepção do corpo do outro é, portanto, um análogo ou um índice da dificuldade de princípio em descrever objetos culturais desse mundo em comum, pois a mim ele só pode aparecer como uma consciência *vista do lado de fora*. Percebemos assim também o quanto tudo isso

permanece mais ou menos enigmático se tomamos de imediato o ponto de partida de um pensamento objetivista.

Para o pensamento objetivo o corpo é uma “província do mundo” e “o corpo de outrem, assim como meu próprio corpo, não é habitado, ele é objeto diante da consciência que o pensa e o constitui, [...] o verdadeiro sujeito é sem segundo sujeito [...]” (Ibid., pp. 467-468). Se mantivermos com o pensamento objetivo a ideia de que há um modo de ser que corresponde aos objetos e outro à consciência, então o outro só poderia aparecer a mim como objeto, em si, exigindo de mim o exercício de pensá-lo ao mesmo tempo como consciência. Tomado nessa perspectiva, enquanto o outro reúne características contraditórias de exterioridade e interioridade não encontro lugar para uma “pluralidade de consciências”, pois se na minha experiência sou *eu* que constituo o mundo, não posso pensar uma outra consciência que seja ao mesmo tempo também constituinte.

O pensamento objetivo só é posto em dúvida quando nos voltamos para a experiência do que esta “aquém” das representações objetivas do mundo e do corpo, aquilo que não pode ser completamente reabsorvidas por elas. Porque nessa experiência o corpo e o mundo não são apenas objetos num sistema de relações que podem ser descritos pela ciência, não são ainda sequer representação de corpo e mundo fenomenais, pois não há ainda uma consciência constituinte que tenha deles se apossado. Aí temos uma certa *individualidade inacabada*, no sentido em que tanto o meu corpo como o mundo realizam um comércio no qual não está ainda em questão a posição de um objeto pelo sujeito, mas um “corpo fenomenal” e “mundo primordial” confundidos na mesma experiência.

Por isso também a importância da experiência do corpo, porque através dele, quando o retiramos do mundo objetivo e o apanhamos nesse mundo mais original, é que ele vem formar esse “terceiro gênero” entre sujeito e objeto. É dessa forma que compreendemos que “se experimento esta inerência de minha consciência ao seu corpo e ao seu mundo, a percepção de outrem e a pluralidade de consciências não oferece mais dificuldades.” (Ibid., p. 470) Mesmo na reflexão o sujeito que percebo também me aparece como um corpo provido de uma consciência na qual adivinho o mesmo tipo de relação primordial com o mundo que detecto em mim mesmo. E afinal

se minha consciência tem um corpo, por que os outros corpos não ‘teriam’ consciências? Evidentemente, isso pressupõe que a noção de corpo e a noção de consciência sejam profundamente transformadas. No que diz respeito ao corpo, e mesmo ao corpo de outrem, precisamos apreender a distinguilo do corpo objetivo, tal como os livros de fisiologia o descrevem. Não é esse corpo que pode ser habitado por uma consciência. Precisamos recuperar, nos corpos visíveis, os comportamentos que neles se esboçam, que fazem ali a sua aparição, mas que não estão realmente contidos neles. [...] No que diz respeito à consciência, precisamos concebê-la não mais como uma consciência constituinte e como um puro ser-para-sí, mas como uma consciência perceptiva, como o sujeito de um comportamento, como ser no mundo ou existência, pois é somente assim que outrem poderá aparecer no cume de seu corpo fenomenal e receber uma espécie de “localidade”. (Ibid., pp. 470-471)

Por esta razão o mundo não pode ser por completo *meu*, ele deve pelo contrário permanecer suficientemente neutro – entre minha percepção e a percepção do outro – a ponto de ser possível ir além da imanência de nossas *cogitationes*, o eu e o outro devem poder ser “ultrapassados por seu mundo”, e por consequência também “um pelo outro”.

De outra forma isso se verifica na constatação de que na medida em que possuo “funções sensoriais” já estou em comunicação com outros. Meu corpo é então não apenas presente a mim mas a outros e a todo o entorno, e é por isso que nesse sentido se pode dizer que é “meu corpo que percebe o corpo de outrem” (Ibid., p. 474), porque justamente, nessa forma de existência ainda anônima do corpo, reconhece também a potencialidade de uma outra forma de se comportar com o mundo. Contudo, parece ser a partir desse meio ainda indiferenciado, onde meu corpo, o corpo de outrem e o mundo formam um único todo, que emerge a possibilidade de constituição de um mundo comum.

Aqui essa experiência do outro encontra algum paralelo com o problema da reflexão. Assim como é necessário que a reflexão nos *dê* o irrefletido, quer dizer, que em alguma medida ela recupere algo daquele caso queira se apresentar como uma operação de retomada de uma experiência prévia, também é necessário que a minha experiência *me dê* o outro. Se assim não fosse então parece que sequer faria sentido formulações sobre algo que não tenha sido anteriormente dado, ele não existiria nesse sentido como problema. Tanto num como noutro caso “[...] trata-se de saber, aqui e ali, como posso saltar para fora de mim mesmo e viver o irrefletido enquanto tal.” (Ibid., p. 482) A

experiência da existência do outro dentro do meu horizonte de mundo é então tão *incontestável* quanto a necessidade da reflexão de ser aberta à experiência irrefletida.

Do mesmo modo, se o outro já me é de alguma forma dado tal como a experiência irrefletida, eu também sou “*dado a mim mesmo*”, pois me encontro sempre “situado e engajado em um mundo físico e social”. Quer dizer, o mesmo movimento que *funda* a minha subjetividade é também o que dá origem a *transcendência* frente ao fenômeno do outro. E ainda assim essa potencialidade, ou por outras palavras, a capacidade de “[...] ser sujeito de todas as minhas experiências, não é distinta de minha inserção no mundo.” (Ibid., p. 483)

Por sua vez essa *segunda camada de significação* que sobrevém com o advento da minha subjetividade não forma um mundo à parte. O mundo social do qual tomo parte como sujeito, assim como anteriormente meu corpo com o mundo natural, não deixa de formar o mesmo *mundo comum*, porque tomamos parte no social do mesmo modo como antes nos relacionamos com o mundo. Vale portanto para o social a mesma crítica das insuficiências do cientificismo e do intelectualismo: nem o social é um objeto que possa ser inteiramente descrito por relações objetivas com objetos, nem é ele assimilável a objeto do meu pensamento.

Nessa “modalidade existencial do social” é que tomam parte os problemas relativos à transcendência e que se aglutinam na questão de saber “*como posso ser aberto a fenômenos que me ultrapassam e que, todavia, só existem na medida em que os retomo e os vivo*⁹¹” (Ibid., p. 487)? Como eles constituem antes de tudo não apenas um problema *transcendental* mas mantêm esse caráter ambíguo de “*presença a mim mesmo*” (*Urpräsenz*) e “*des-presença*” (*Entgegenwärtigung*).

Não se trata então de passar sobre as contradições que o que aqui chamamos de mundo comum – a mescla de minha consciência com o mundo e os outros e que se estende na experiência do mundo natural ao social – apresenta, mas de reconhecer que ele se furta a simplificação de um pensamento objetivista e mesmo a sua reabsorção na perspectiva de uma meditação de cunho fenomenológico transcendental.

É assim, portanto, que nesse sentido

Com o mundo natural e o mundo social, nós descobrimos o verdadeiro transcendental, que não é o conjunto das operações

⁹¹Itálico nosso.

constitutivas pelas quais um mundo transparente, sem sobras e sem opacidade se exporia diante de um espectador imparcial, mas a vida ambígua em que se faz a *Ursprung* [origem] das transcendências, que, por uma contradição fundamental, me põe em comunicação com elas e, sobre este fundamento, torna possível o conhecimento.⁹² (Ibid., p. 489)

Assim, como descrevemos anteriormente, o processo pelo qual a própria ontologia fenomenológica se constitui a partir desse *apelo* ao “ser do fenômeno” que escapa a objetividade do conhecimento de si da consciência reflexiva, aqui também esse caminho se aprofunda cada vez mais na busca de uma síntese na unidade imanente da experiência aberta pelo *cogito* pré-teórico⁹³.

Vejamos a seguir como essa relação com os outros e o nosso mundo comum pressupõe uma camada de constituição de sentido já fundada na linguagem a partir da expressão da síntese do corpo próprio.

1.2 Linguagem e expressão

Conforme sugerido acima, na descrição da relação com os outros e com o mundo comum, a linguagem, e nisso considerado o próprio corpo como expressão, nos aproxima de uma unidade que não é nem uma abstração do pensamento e nem a de uma objetividade científica. Trata-se agora de analisar esse fenômeno e tentar ver nele o que nos aproxima daquela síntese procurada entre consciência e mundo. Ou seja, através dele, “procurando descrever o fenômeno da fala e o ato expresso de significação, poderemos ultrapassar definitivamente a dicotomia clássica entre o sujeito e o objeto.”

⁹²Nesta passagem, em nota, Merleau-Ponty aponta a proximidade desses temas ao “mundo vivido” (*Lebenswelt*) em Husserl. Em jogo mais uma vez parece estar o problema que apontávamos no início do nosso estudo sobre a etapa final do pensamento de Husserl, por mais fundamentais que sejam ditos os temas do Mundo da Vida, “[...] por uma segunda ‘redução’, as estruturas do mundo vivido devem, por sua vez, ser recolocados no fluxo transcendental de uma constituição universal, em que todas as obscuridades do mundo seriam esclarecidas.” (Ibid., p.651) Veremos mais adiante como isso retorna sob a exigência da formulação de uma ontologia do sensível.

⁹³Neste ponto a investigação de Merleau-Ponty sobre a percepção e as pretensões desse trabalho de descrever os fundamentos da subjetividade através da ontologia fenomenológica se cruzam em sentido contrário. Com o autor concordamos que “à *fenomenologia entendida como descrição direta, deve acrescentar-se uma fenomenologia da fenomenologia*” (itálico nosso), porém aqui esse autoexame fenomenológico tem outra orientação. Trata-se de *conquistá-lo* descritivamente em sentido diverso da via constitutiva da fenomenologia e da ontologia do sensível, nem ascendendo do transcendental ao mundo vivido, nem partido diretamente dele, mas *descendo* do transcendental ao mundo da vida.

(Ibid., p. 237)

Em primeiro lugar é necessário distinguir essa abordagem da linguagem tanto de concepções empiristas ou mecanicistas quanto de concepções intelectualistas. Em comum, para ambas as concepções, a posição de que “a palavra não *tem* significação”. “Na primeira concepção, estamos aquém da palavra enquanto significativa; na segunda, estamos além – na primeira, não há ninguém que fale; na segunda, há um sujeito, mas ele não é o sujeito falante, é o sujeito pensante.” (Ibid., p. 241) Quer dizer, embora distintas no seu conteúdo essas abordagens convergem na direção de negar ou simplesmente ignorar que “a *palavra tem um sentido*”, e nesse caso ela não se deixa reduzir a manifestações de aspectos identificados com *exterioridade* ou *interioridade*.

Em especial a tendência a pensarmos que “a fala pressupõe o pensamento” está particularmente enraizada na nossa crença corrente de que a linguagem é uma ferramenta que utilizamos para expressá-lo. E, no entanto, caímos assim numa série de dificuldades quando tentamos explicar *por que esse pensamento se exterioriza*, e mais, *por que meus próprios pensamentos parecem a mim desconhecidos antes de expressá-los*. Nada disso parece compreensível antes que na palavra o pensamento seja expresso.

Justamente, o que parece aqui negligenciado, e nisso se inclui também a tendência acima mencionada de uma fala sem pensamento, é que a palavra, por assim dizer, não *existe* antes de sua expressão. Nesse caso, a fala não apenas não é como que a representação da minha vida mental mas, mais além, enquanto expressão ela só se dá como acontecimento exterior precisamente porque ali o próprio pensamento se dá tematicamente no momento em que *se fala*. Dito de outro modo, “é preciso que, de uma maneira ou de outra, a palavra e a fala deixem de ser uma maneira de designar o objeto ou o pensamento para se tornarem a presença desse pensamento no mundo sensível e, não sua vestimenta, mas seu emblema ou corpo.” (Ibid., p. 247)

Compreende-se então que a concepção de uma fala e linguagem objetivas não se compreendem desenraizadas desse fenômeno de um corpo que já é expressão no mundo. Por detrás dos signos e linguagem verbalizada encontramos essa “mímica existencial” com sua significação, que não é nem anterior nem “traduzida” naquelas mas, justamente, *se faz sentido* no momento em que se expressa. Ou seja, *a fala é também um gesto*, e tal como esse possui seu sentido próprio.

Assim também se pode ver que a concepção segundo a qual a linguagem é uma

“representação” do pensamento não pode ser senão uma tentativa de apanhar um fenômeno que se dá simultaneamente. Se concebermos que o pensamento está na fala, no mesmo gesto que comunica, então “o mundo linguístico e intersubjetivo não nos espanta mais, nós não o distinguimos mais do próprio mundo, e é no interior de um mundo já falado e falante que refletimos.” (Ibid., p. 250) Não partiríamos assim inicialmente de um *sujeito de representações*, ele, pelo contrário, só se torna possível porque está enraizado na gestualidade desse *sujeito falante* que já se faz presente antes que qualquer operação do conhecimento venha pô-lo tematicamente.

O sujeito falante e o mundo que primeiramente ele visa formam então um “estilo de ser”, tanto do ponto de vista da fala constituída quanto na maneira como ela se expressa na sua gestualidade própria. Pois,

Todavia, está muito claro que *a fala constituída*, tal como opera na vida cotidiana, *supõe realizado o passo decisivo da expressão*. Nossa visão sobre o homem continuará a ser superficial enquanto não remontarmos a essa origem, enquanto não reencontramos, sob o ruído das falas, o silêncio primordial, enquanto não descrevermos o gesto que rompe esse silêncio. *A fala é um gesto, e a sua significação é um mundo*⁹⁴. (Ibid., p. 250)

Assinala-se assim que a fala constituída se funda em um gesto expressivo mais original mas, mais do que isso, que a fala é a expressão de um gesto que não existe à parte de outros, pelo contrário, *forma um mundo* na medida em que procura dar conta da nossa relação ainda *silenciosa* com ele.

Assim portanto “não é com ‘representações’ ou com um pensamento que em primeiro lugar eu comunico, mas com um sujeito falante, com um certo estilo de ser e com o ‘mundo’ que ele visa.” (Ibid., p. 249) O sentido do *gesto* é antes de tudo compreendido na própria forma como é *dado* no mundo e retomado pelo outro, quer dizer, não se deve confundi-lo com uma operação do entendimento.

Isto significa que a linguagem, e antes de tudo o gesto, é a forma como através do corpo me *engajo* entre as coisas e os *sujeitos*, coexistindo com o mundo enquanto *sujeito encarnando*. Por isso, se é por meu corpo que percebo as coisas é por ele também que compreendo o outro, e o sentido do gesto não guarda uma significação para além dele

⁹⁴Todos os itálicos são nossos.

senão que se confunde com a própria estrutura do mundo. Portanto, se a linguagem tem um interior ele não é fechado sobre si mesmo, mas é antes de tudo a *posição* de um sujeito *dentro* do mundo, encarnado através do seu corpo próprio.

1.3 O corpo próprio como síntese

E assim a análise da fala e da expressão reconduz aquilo que de início já se mostrava para a fenomenologia constitutiva como a “natureza enigmática do corpo próprio”. Como havíamos visto antes, é porque o corpo simultaneamente *objeto* e *sujeito* para o mundo que aqui se pode dizer que ele pode *expressar* um sentido, da sua *espacialidade corporal* e *espacialidades corporais vizinhas*. Por isso também o gestual do corpo nos aparecer como manifestação cujo sentido remete a um pensamento, mas isto porque [...] para poder exprimi-lo, em última análise o corpo precisa tornar-se o pensamento ou a intenção que ele significa” (Ibid., p. 267), pois é o corpo que aí fala e expressa esse pensamento.

Contudo, esse aprofundamento no campo do pré-temático do pensamento do *cogito* nos mostra justamente que essas significações possuem um sentido e concreção próprias. Justamente porque, “essa revelação de um sentido imanente ou nascente no corpo vivo se estende, como o veremos, a todo o mundo sensível, e nesse olhar, advertido pela experiência do corpo próprio, reencontrará em todos os outros ‘objetos’ o milagre da expressão.” Ao cabo, “o problema do mundo, e, para começar, do corpo próprio, consiste no fato de que *tudo reside ali*.” (Ibid., p. 268)

Isto parece tão surpreendente a primeira vista porque a “tradição cartesiana” que nos educou, e assim também a nossos hábitos, nos ensinou pela atitude reflexiva um desprendimento do objeto, ele existe como *exterioridade* indeterminada e por oposição a clareza da *interioridade* do sujeito. Não há portanto aqui espaço para a *matização* da experiência, a existência comporta dois modos de ser: como *consciência* ou como *coisa*. Por isso a experiência do corpo próprio representa uma ambiguidade que não pode ser suprimida, porque não posso pensá-lo como objeto ou coisa, porque a soma de suas partes ou suas funções, justamente, não me dão a sua síntese numa representação como quer o pensamento objetivo.

E vemos assim retornada a temática já prefigurada pela fenomenologia constitutiva, pois “a experiência do corpo próprio, ao contrário, revela-nos um modo de existência ambíguo” (Ibid., p. 268), mas não apenas isso, pois nesse sentido o corpo não é um objeto. *O que aqui distanciar o modo como o corpo próprio é retomado parece ser que sua significação não é dada por uma consciência transcendental constituinte.* Mas antes,

Quer se trate do corpo do outro ou de meu corpo próprio, *não tenho outra maneira de conhecer o corpo humano senão vivê-lo*, quer dizer, retomar por minha conta o drama que o transpassa e confundir-me nele. Portanto, *sou meu corpo*⁹⁵, exatamente na medida em que tenho um saber adquirido e, reciprocamente, meu corpo é como um sujeito natural, como um esboço provisório de meu ser total. Assim, a experiência do corpo próprio opõe-se ao movimento reflexivo que destaca o objeto do sujeito e o sujeito do objeto, e que nos dá apenas o pensamento do corpo ou o corpo em ideia, e não a experiência do corpo ou o corpo em realidade. (Ibid., p. 269)

Este *saber do corpo* não é portanto *constituído* do mesmo modo como a consciência pode compor a síntese de um objeto. A unidade envolvida no corpo próprio é de uma outra ordem, que permanece “implícita e confusa” na medida em que a sua *obscuridade* é o contraste do espírito que nele se funda, para o qual, na sua perspectiva, não é compreensível o que não pode ser assimilado à *clareza* do pensamento.

Assim, o corpo se furta ser um *objeto* para o Eu penso. Esse ponto de vista intelectualista só pode fazer sentido justamente na medida em que faço dele coisa objetiva sujeita a perspectiva do conhecimento, “mas eu não estou diante de meu corpo, estou em meu corpo, ou antes sou meu corpo”. E é por isso que a unidade do corpo próprio se estende até o limite da relação entre *sujeito* e *mundo*, porque se posso dizer que a unidade da experiência do mundo é de tal modo dada que não preciso recorrer a uma elaboração teórica para *saber* que há um mundo, assim também “[...] não reúno as partes do meu corpo uma a uma; essa tradução e essa reunião estão feitas de uma vez por todas em mim: elas são meu próprio corpo.” (Ibid., p. 207) Por isso, “se ainda se pode falar, na percepção do corpo próprio, de uma interpretação, seria preciso dizer que ele se interpreta a si mesmo.” (Ibid., pp. 207-208)

⁹⁵Os itálicos são nossos.

Vemos assim como em certo sentido as análises do corpo próprio são tributárias daquelas efetuadas pela fenomenologia constitutiva as quais nos referimos já na primeira parte desse trabalho, mas, ao mesmo tempo, apontam para outras possibilidades que não, justamente, a perspectiva do idealismo transcendental fenomenológico. *Qual é então sentido envolvido aqui nesse retorno ao tema do corpo próprio? Em que sentido ele se diferencia da referida abordagem da fenomenologia transcendental constituinte?*

Aqui nos parece que seria necessário em primeiro lugar fazer referência ao próprio objetivo que servem as análises anteriores: trata-se de uma investigação sobre a percepção, e, justamente não sob o ponto de vista transcendental constituinte mas da própria significação do mundo sensível. Assim, a distância que marca as abordagens diversas desse mesmo fenômeno se encontra num dos pontos ao qual fazemos alusão ao longo desse estudo: *o paradigma do método*.

Com relação a isso temos uma posição precisa da presente fenomenologia do sensível já no início da investigação sobre a percepção: se a fenomenologia é o “estudo das essências” ela é também por outro lado “uma filosofia que repõe as essências na existência”. Quer dizer, vemos retomado aquela ambiguidade a qual nos referíamos na primeira parte desse trabalho, a de um método que preconiza a “volta as coisas mesmas” por um exercício do que chamamos anteriormente *purificação transcendental da experiência*.

Assim, essa mesma filosofia transcendental que coloca as afirmações da atitude natural em suspenso para compreendê-las é também aquela que tem sempre o mundo presente como dado, cujo esforço de “volta as coisas mesmas” é para então alcançar o estatuto filosófico do que para nós já está ali na nossa visão ingênua do mundo. Por isso, o “pôr entre parênteses a tese do mundo” é sempre um esforço continuado, a ponto de uma investigação sobre fenomenológica sobre o significado desse mundo sensível poder dizer nesse sentido que “*o maior ensinamento da redução é a impossibilidade de uma redução completa*”⁹⁶. (Ibid., p. 10)

1.4 Passagem ao problema do ser do sensível

⁹⁶Itálico nosso.

O retorno à discussão do *paradigma do método* e a sempre renovada necessidade de *atualização* do programa fenomenológico parece estar então sempre em questão para a fenomenologia. Nesse sentido também a investigação fenomenológica sobre a percepção parece apontar para os fundamentos da fenomenologia, ou da necessidade que se segue da fenomenologia em fazer uma “fenomenologia da fenomenologia”. E, a partir disso, o que se esconde como o impensado ou a *sombra* que paira na origem do ser sensível. Esse aspecto é tematizado em *O filósofo e sua sombra* (1960) precisamente para retomar os paradoxos deixados em aberto pela fenomenologia e sua dupla referência ao transcendental e ao empírico.

Assim se retomarmos aquela discussão com relação a mutua referência entre natureza e espírito, abordada na primeira parte no contexto da fenomenologia transcendental constitutiva, devemos lembrarmos que ao cabo a natureza é relativa ao espírito porque este detém uma “prioridade ontológica” sobre ela. De modo que se poderia pensar o espírito sem a natureza, mas não a natureza sem o espírito.

No entanto, com base no que vimos até aqui, se poderia dizer que a posteridade fenomenológica tratou menos de observar essa prescrição senão de intuir uma alternativa ao limite imposto. O que faz sugerir que, “contudo, talvez não seja através da bifurcação da Natureza e do espírito que devemos pensar no mundo e em nós mesmo” (MERLEAU-PONTY, 1975. p. 433), senão que

A atitude natural só se converte verdadeiramente numa atitude – num tecido de atos judicatórios e proposicionais – quando se transforma em tese naturalista, mas, em si mesma, conserva-se imune às censuras que podem ser feitas ao naturalismo porque é “anterior” a toda tese: é o mistério das *Weltthesis* [tese do mundo] antes de todas as teses, uma fé primordial (*Urglaube*), uma opinião originária (*Urdoxa*), como diz alhures Husserl, que não são, mesmo de direito, traduzíveis em termos de saber claro e distinto e que, mais velhas do que qualquer “atitude” ou “ponto de vista”, nos dão o próprio mundo, e não uma representação dele. A reflexão só pode “ultrapassar” essa abertura ao mundo usando poderes que esta lhe dá. (p. 434)

Mas justamente *qual a origem da reflexão fenomenológica?* Se a reflexão é capaz de esclarecer alguma coisa isto só parece ser possível dado uma vinculação com essa espécie de *saber* original da atitude natural, de uma proto-*doxa* em termos do que é

simplesmente dado como “meras coisas” (*blosse Sachen*). É desse modo que, “há uma preparação da fenomenologia na atitude natural. *A atitude natural, reiterando seus próprios percursos, deságua na fenomenologia*⁹⁷.” (Ibid., p. 435) E por isso também, ela nunca é completamente ultrapassada como quando se falou acima da *impossibilidade da redução completa*, pois a atitude transcendental não apenas *retorna* a natureza mas *conserva* algo dela na sua origem.

Tomando esse ponto de vista, vemos que a perspectiva fenomenológica sobre a relação entre natureza e espírito não se explica apenas a partir da perspectiva da relatividade da natureza ao espírito como aparece à fenomenologia transcendental constituinte, senão que algo mais complexo entre a alternativa um “materialismo” ou uma “filosofia do espírito”. Pelo contrário, tais alternativas não ajudam a esclarecer quando se trata de fazer o *inventário* ou a “arqueologia” do que está na base dessa relação. Mas então, se “incontestavelmente, *há alguma coisa entre a Natureza transcendente, o em-si do naturalismo, e a imanência do espírito, de seus atos e noemas*⁹⁸” (Ibid., p. 436), ele não é captado nessa oscilação da fenomenologia entre a “consciência absoluta” e a “ecceidade da Natureza”, mas é preciso dar conta desse “entremeio”.

Mas, retomando novamente o exemplo privilegiado do corpo próprio podemos encontrar ali já alguma indicação desse tema. A experiência da *mão direita que toca a mão esquerda*, da qual falamos na primeira parte sobre a fenomenologia constituinte, é aqui evocada e serve para esclarecermos em que medida ela se distancia da forma como originalmente é colocada pela fenomenologia constituinte.

Assim, porque eu me toco tocando, meu corpo realiza “uma espécie de reflexão”. Nele e por ele não há somente um relacionamento em sentido único daquele que sente com aquilo que ele sente: há uma reviravolta na relação, a mão tocada torna-se tocante, obrigando-me a dizer que o tato está espalhado pelo corpo, que o corpo é “coisa sentiente”, “sujeito – objeto”. (Ibid., p. 437)

Veja-se que essa interpretação transforma e ressignifica o estatuto dessa reflexão realizada pelo corpo e aponta para um projeto de “reabilitação ontológica do sensível”. Isso só é possível aqui porque o corpo é entendido como o lugar onde a distinção entre

⁹⁷Itálico nosso.

⁹⁸Itálico nosso.

sujeito e objeto se encontra *confundida*, porque se ele se faz “sentiente” é porque apreende a coisa “‘em sua carne’ (*leibhaft*)”. A “carne do sensível” é então a expressão desse outro *gênero de ser* que nos obriga a *deslocar* a reflexão da consciência para o corpo, porque lá se encontra a base sensível daquilo que nela é traduzível como conhecimento.

Como já vimos antes, não é a partir da reflexão do *cogito* que encontramos primeiramente a origem do ser si mesmo da própria consciência, mas o que aqui se afirma é, que além disso, há também um *movimento reflexo* quando se trata da relação de percepção do corpo com relação a outros corpos e ao seu mundo entorno. Há uma reflexão da corporeidade com relação aos outros corpos e a esse “ser bruto” original do mundo da mesma forma como, *localmente*, as mãos que se tocam se revezam no exercício reflexionante de ser *tocada* e *tocante*. A reflexão fenomenológica apresenta portanto um duplo sentido, de *essência* e de *existência*, uma vez que se é do ponto de vista *ideal* que o que é dado a um sujeito é dado a todos os outros, por outro lado, “[...] porém é da ‘presença originária’ do sensível que nascem a evidência e a universalidade veiculadas por essas relações de essência.” (Ibid., p. 442). Ou seja, se da perspectiva do espírito reconhecemos essa *uniformidade ideal* do dado à consciência é porque o mesmo se passa enquanto *homens naturais* que antes de tudo partilham uma mesma corporeidade e mundo sensível.

Mas o essencial da mudança na forma como a fenomenologia descreve as relações entre natureza e espírito consiste aqui em que

Passando para a ordem pré-teorética, pré-tética ou pré-objetiva, *Husserl transtornou as relações do constituído e do constituinte*. Doravante o *ser em si*, o ser que para um espírito absoluto, *tira a sua verdade de uma “camada” onde não há espírito absoluto*⁹⁹, nem imanência dos objetos intencionais a ele. Há somente espírito encarnados que, por seu corpo, “pertencem ao mesmo mundo”. (Ibid., p. 443)

Ora, isso não é pouca coisa, mas por outro lado não diz tudo, porque “a intercorporeidade culmina (e se transforma) no surgimento das *blosse Sachen* sem que possamos dizer qual das duas ordens é primeira com relação a outra.” (Ibid., p.443) Ou seja, se por um lado o *pré-objetivo* só passa a ser efetivamente tematizado no momento

⁹⁹Itálico nosso.

em que passa a *objetividade lógica*, mas estas camadas superiores da constituição por sua vez não são autossuficientes senão, justamente, dependentes das camadas mais *profundas*.

Assim se explica, portanto, que o movimento da constituição *oscile* entre natureza e espírito, e também a perplexidade do *paradoxo da subjetividade* que aludimos acima na descrição do mundo vivido pré-dado: *como decidir a ordem de prioridade de constituição do sujeito entre o natural e o espiritual?*

Mas talvez não seja o caso que a fenomenologia tenha ou pretenda escolher entre uma ou outra alternativa, pois se considerarmos que

A redução à “egologia” ou à “esfera de pertencimento” como toda redução, é uma prova das aderências primordiais, um modo de segui-las até seus últimos prologamentos. Se “a partir” do corpo próprio, posso compreender o corpo e a existência do outro, se a co-presença de minha “consciência” e de meu “corpo” prolonga-se na co-presença do outro e de mim, é porque o “eu posso” e o “outro-existe” pertencem desde sempre ao mesmo mundo, porque o corpo próprio é premonição do outro, a *Einfühlung* [empatia], eco de minha encarnação, e porque um relâmpago de sentido torna-os substituíveis na presença absoluta das origens. (Ibid., p. 445)

É, por fim, desse modo que se compreenderia que, “assim, *toda a constituição é antecipada na fulguração da Urempfindung* [sensação primordial]¹⁰⁰.” (Ibid., p.446) Mas aqui a dificuldade reside em que as camadas constitutivas que se agregam a esse *solo original* modificam e agregam novo sentido, se modo que se pode falar de um “esquecimento” das anteriores, o que torna problemático a explicação do *trânsito* entre natureza e espírito que operamos sem mais problemas todo tempo na nossa vida comum.

Por isso “a *tarefa última da fenomenologia como filosofia da consciência é, pois, compreender sua relação com a não-fenomenologia: aquilo que em nós resiste à fenomenologia – o ser natural, o princípio ‘bárbaro’¹⁰¹ [...]*”, que não pode ficar de fora da fenomenologia, mas traz a dificuldade justamente quando se quer “compreender de dentro”. A tentativa de “gênese transcendental” da relação entre natureza e espírito chega assim a antever o problema, mas aí cabe colocar a questão, “*qual é esse ‘interioridade’*

¹⁰⁰Itálico nosso.

¹⁰¹Itálico nosso.

*que será capaz das próprias relações do interior com o exterior?*¹⁰² (Ibid., p.448).

Se a redução é invariavelmente um recurso eidético, na reflexão se pretende recompor ou recuperar o “desenho da vida intencional”. No entanto, o retorno ao constituído na consciência deixa sempre a pergunta pelo que “do outro lado” corresponde a essa tentativa de reconstituição. E, nesse sentido, não é de todo surpreendente que o caminho metodológico da fenomenologia transcendental constituinte revel atrás de si a sombra desse ser bruto impensado, pois

Foi preciso a tentativa insensata de tudo submeter às conveniências da “consciência”, no jogo límpido de suas atitudes, de suas intenções, de suas imposições de sentido – foi preciso empurrar até o fim o retrato de um mundo bem comportado que herdamos da filosofia clássica – para revelar todo o resto: os seres aquém de nossas idealizações e objetificações, que as nutrem secretamente, e nos quais temos dificuldade para reconhecer os noemas. (Ibid., p. 449)

Assim, “por bem ou por mal, contra seus planos e segundo sua audácia essencial, Husserl desperta um mundo selvagem e um espírito selvagem.” (Ibid., p. 450) Ainda que como projeto a fenomenologia nunca abandone propriamente a via de uma investigação de *sentido teórico*, por outro lado, o que aqui não deve ser surpreendente é que essa *sombra* se insinua desde o gesto inicial da fenomenologia em esclarecer, justamente, a “tese do mundo”. Ao cabo tanto a “natureza em si” quanto a “consciência absoluta” são expressões desse ser bruto que permanece no *entrecruzamento* dessas vias.

Por fim, um aprofundamento na esfera do cogito pré-teórico acabou por nos reconduzir ao tema do corpo próprio e nele as dificuldades iniciais já mencionadas sobre as relações constitutivas da natureza e do espírito.

A problematização do corpo, com seu papel emblemático nesse processo de constituição, faz retornar então a questão do paradigma metodológico, a necessidade de interrogar fenomenologicamente o impensado da fenomenologia transcendental constituinte. Um questionamento que se poderia colocar da seguinte forma: entre o em si da natureza e o absoluto do espírito o que permanece como condicionante dessa relação, *que é esse “ser bruto” que permanece “aquém” da própria filosofia da consciência?*

¹⁰²Itálico nosso.

Para responder a isso parece então necessário pensar *aquém* da própria relação entre consciência e mundo.

2. O problema da relação entre consciência e mundo

A ontologia fenomenológica da subjetividade nos levou tão longe quanto possível. Partindo da subjetividade transcendental constituinte conseguimos percorrer um caminho que leva ao questionamento dos fundamentos constituintes da emergência do sujeito.

No entanto, no percurso dessa investigação deixamos ainda em aberto um questionamento do próprio estatuto dessa ontologia que pretende dar conta de interrogar o ser do sujeito. A questão poder ser formulada nesses termos: se a ontologia fenomenológica da subjetividade consegue apontar os limites da subjetividade não seria necessário apontar também os seus próprios limites?

A objeção que pretendemos colocar a seguir se concentra justamente no ponto em que tem início essa ontologia do sujeito de tipo fenomenológica, qual seja, o *cogito* e, sobretudo, sua operação fundamental: a reflexão. Como mostrado acima, a própria ontologia fenomenológica se assenta no pressuposto da possibilidade de passar do fenômeno de ser acessado pela reflexão no cogito ao ser do fenômeno revelado no plano ontológico do cogito pré-teórico. Ou seja, embora esse percurso nos tenha dado a compreender certos fundamentos que condicionam e possibilitam o aparecimento de uma subjetividade que no plano da autoconsciência se vê impossibilitada de perguntar pelas suas próprias condições de possibilidade, justamente o *método*, o modo de acesso e de tratamento dessas questões, começa e parece ao longo das análises estar comprometido com a *filosofia da reflexão* à qual paradoxalmente pretende contestar.

Assim, se a ontologia fenomenológica não é a negação da operação da reflexão mas pelo contrário aponta seus limites, até que ponto seu começo reflexivo com sua dicotomia característica não é transmitida a ontologia do ser e do nada?

Aqui reencontramos em outros termos o problema com o qual a ontologia fenomenológica se defrontou na crítica a concepção do “eu” como a unidade da consciência em termos de autoconsciência como conhecimento de si. No entanto, o problema que agora parece se apresentar não é mais da passagem de uma concepção gnosiológica do movimento reflexivo à questão do seu fundamento ontológico, mas dentro da própria questão ontológica se nela não permanece um resquício do que na

reflexividade faz a cisão característica do sujeito-objeto que agora reapareceria transformada na relação pré-teórica entre consciência e mundo.

Assim, se a ontologia da subjetividade é uma *filosofia da negatividade* na medida em que representa um avanço relativo a *positividade* da filosofia da reflexão, resta ainda perguntar se não mantém aí inalterada a cisão característica daquela, agora entre o *ser* e o *nada*. Com efeito, se o ponto de partida é ainda a subjetividade do cogito, ainda que com a tarefa de esvaziá-la, até que ponto essa investigação consegue se livrar dos vícios do seu *começo* reflexivo?

2.1 Crítica a dualidade da ontologia fenomenológica

Precisamente, quando falamos em ponto de partida, convém iniciar assinalando a distância demarcada por Merleau-Ponty do seu projeto de ontologia do ser sensível frente a ontologia fenomenológica:

*Meu ponto de partida está onde Sartre tem seu ponto de chegada*¹⁰³, no Ser retomado pelo para Si – Este é seu ponto de chegada porque ele parte do ser e da negatividade e *constrói* sua união. Para mim é a estrutura ou a transcendência quem explica, e o ser e o nada (no sentido de Sartre) são duas propriedades abstratas. (MERLEAU-PONTY, 2014 p. 216)

Se anteriormente mostramos a *convergência* entre a investigação sobre a percepção e sobre o ser e o nada, esclarece-se aqui em que medida já, novamente, o ponto de partida diverso daquela obra contém embrionariamente o esboço de uma ontologia desse ser sensível, da qual o ser e o nada são sua expressão. A *Fenomenologia da percepção* é nesse sentido considerada por Merleau-Ponty, no que à época tematiza como “psicologia”¹⁰⁴, já uma aproximação do terreno *ontológico*. Para o autor, “os problemas colocados na *Ph.P* são insolúveis porque eu parto aí da distinção ‘consciência’ – ‘objeto’” (Ibid., p.189), daí que quanto aos resultados daquela investigação haja a “necessidade de reconduzi-los à explicitação ontológica” (Ibid., p. 176).

¹⁰³Itálico nosso.

¹⁰⁴Em uma nota de trabalho de *O visível e invisível* lemos: “... dizer que o que se poderia considerar como “psicologia” (*F. da Percepção*) é na realidade ontologia.” (p. 171)

Assim, a *nova* ontologia de Merleau-Ponty passa pela crítica da filosofia da reflexão como “pensamento de sobrevoo” mas também pela “filosofia da negatividade” de Sartre, por se tratar de relativo *avanço* quanto a anterior, na qual ele mesmo se inscreve, e que, no entanto, a projetada ontologia do Ser primordial necessita agora tomar distância. Em causa parece estar a questão do *começo reflexivo* que pressupõe e aprofunda na dualidade entre o ser e o nada aquela do sujeito e do objeto, permanecendo assim nos marcos da filosofia da consciência.

2.2 A filosofia da negatividade

Conforme visto acima, o projeto ontológico de Merleau-Ponty, sobretudo aquele que aparece no texto e nas notas deixadas pelo *O visível e o invisível* (1964), apresenta uma reconsideração relativa a teses apresentadas na *Fenomenologia da percepção* (1945), entre elas noções partilhadas pela ontologia fenomenológica de Sartre. Trata-se agora para o autor de tomar distância e de demarcar os limites dessa “filosofia da negatividade”.

A crítica reservada a ontologia sartreana aparece na sequência das análises que pretendem mostrar o fracasso da postura científica e da filosofia da reflexão em *recuperar o sentido* da fé perceptiva, aquela *postura junto ao mundo por nós acreditada* antes de qualquer tomada de posição. Com o subtítulo “A fé perceptiva e a negatividade” pode ser entendido em que medita a ontologia do ser e do nada marca um contraponto à *positividade* implícita nas figuras anteriores em restituir plenamente ao nível da reflexão a totalidade da experiência da fé perceptiva.

Ao recapitular as *razões* da filosofia reflexiva, Merleau-Ponty assinala que “a filosofia acreditou ultrapassar as contradições da fé perceptiva suspendendo-a para desvendar os motivos que a sustentam” (Ibid., p. 57), e isto se deve mesmo a uma tentativa “legítima” de esclarecer o que essa forma ainda obscura de *crença não fundada em razões*, nomeadamente a de que “há um mundo”, deixa subentendida. Nesse sentido é que a filosofia reflexionante se apresenta como *uma operação quase necessária de recuperação*, mas precisamente seu procedimento de procurar no seu “interior” a coloca “aquém do mundo”, embora ela opere sobre a base da fé perceptiva, pois “[...] é porque

creio no mundo e nas coisas que acredito na ordem e na conexão dos meus pensamentos” (Ibid., p. 58).

A fé depositada na ilusão de que a reflexão pode promover uma *recuperação de mundo*, se estende tanto a “reflexão psicológica” que toma distância das coisas para se deter nos “conteúdos da consciência” nos quais elas nos são dadas, quanto a uma “reflexão purificada” que trate esses “estados de consciência” como constituídos por um sujeito absoluto, pois não conseguem se isentar do “vício reflexionante” que transforma “[...] a abertura do mundo em consentimento de si a si, a instituição do mundo em idealidade do mundo, a fé perceptiva em atos ou atitudes de um sujeito que não participa do mundo” (p. 58). Desse modo, será preciso interrogar a própria reflexão mirando no “horizonte do mundo”, a partir do qual será preciso *reconceber* as categorias do “Ser-sujeito” e do “Ser” mesmo.

Através dessa recapitulação Merleau-Ponty encontra esse *anterior a reflexão*, o *pré-reflexivo* do qual a ontologia de Sartre será expressão. Nessa perspectiva, se perguntarmos pelo *que está antes da reflexão* e a torna possível, seremos levados a ver que o Si da reflexão é precedido por um “Si alienado” em “*ek-stase* no Ser”, e este por sua vez, “o mundo, as coisas, o que existe, diremos nós, é, por si, sem medida comum com os nossos ‘pensamentos’” (p.58). Assim, “a coisa” está por definição fora da minha esfera de “interioridade”, a descrição do Ser como “transcendente”, identidade consigo mesmo, “em-si puro”, tal é o que encontraríamos na “zona pré-reflexiva de abertura ao Ser”. Em contrapartida, o “Ser-sujeito” necessitaria por sua vez ser “esvaziado” de toda “representação”, “pensamento” ou “imagem” que o retenha nele mesmo, para que assim se mantenha nessa abertura junto do mundo e das coisas. A própria concepção de “sujeito”, “espírito”, e “Ego”, são índices da forma com a qual a filosofia reflexiva nos fazia acreditar positivamente que seríamos *coisa (res cogitans)* distinta de todas as *coisas do mundo*. Por isso,

A única maneira de assegurar meu acesso às próprias coisas seria purificar inteiramente a minha noção de subjetividade: não há nem mesmo “subjetividade” ou “Ego”, a consciência não tem “habitante”, é mister que eu a liberte inteiramente das apercepções segundas que fazem dela o avesso de um corpo, a propriedade de um “psiquismo”, e que a descubra como o “nada”, o “vazio”, capaz da plenitude do mundo, ou melhor, que dela necessita para carregar sua inaniidade. (Ibid., p. 59)

Reconhecemos aqui, no esvaziamento da noção de sujeito da filosofia reflexiva, na rejeição do Ego como “habitante” da consciência de *A transcendência do Ego*, os motivos sartreanos que culminam na concepção ontológica do “Ser-sujeito” como o “nada” e o “vazio” de ser da filosofia da negatividade de *O ser e o nada*, cujo contraponto é o Ser pleno. “É graças a essa intuição do Ser como plenitude absoluta e absoluta positividade, graças a uma visão do nada purificado de tudo o que nele metemos de ser que Sartre pensa explicar o nosso acesso primordial às coisas [...]” (Ibid., p.59).

O ser do para si como *negatividade* e o mundo como *positividade* se configuram ao mesmo tempo como “opostos e confundidos”. “Aqui o que se diz do ser e o que se diz do nada se *identificam*, é o direito e o avesso do mesmo pensamento [...]” (Ibid., p.60), pois correlata à “intuição do ser” há uma “nega-intuição do nada”, *não intuição* que exprime a impossibilidade de apreender o nada que não pela *negação* de toda positividade do mundo, mas também de Si como “estado de coisa”, “pensamento”, “ego”: “sujeito”.

Tudo depende aqui do rigor com que se poderá pensar o negativo. Tratá-lo como “objeto de pensamento” ou tentar dizer *o que é* não é pensá-lo com negativo: é fazer dele uma espécie de ser mais sutil ou delicado, é reintegrá-lo no ser. A única maneira de pensar o negativo é pensar que ele *não é*, e a única maneira de preservar sua pureza negativa é, ao invés de justapô-lo ao ser como substância distinta, o que logo o contaminaria de positividade, vê-lo pelo rabo do olho como a única borda do ser, implícito nele como aquilo que lhe faltaria, se algo pudesse faltar ao pleno absoluto – [...] mas falta que se constitui, a si própria, em falta, e, portanto, *fissura que se cava na exata medida em que se enche*¹⁰⁵. (Ibid., p. 60)

Na medida em que o nada conservar sua “falta de ser” é que o ser pode ser seu complemento necessário, e que, portanto, a positividade da coisa, do mundo, pode assim estar presente para mim, justamente porque *nada* me separa dela.

E, por isso, porque o nada e o ser *coincidem* no movimento em que “o nada se cava e se enche”, é que a filosofia do Para-si e do Em-si de Sartre pode pensar a articulação do *esboço perpétuo* de um movimento mais amplo de uma “quase-totalidade” do Ser. A nadificação que representa o movimento do Para-si em se tornar “consciência

¹⁰⁵Grifo nosso.

de...” representa ao mesmo tempo a forma como o Em-si pode “*ser afirmado*”. Tudo se passa como se o nada que *ocorre* ao Para-si fosse assim também, nas palavras de Sartre, “a única aventura possível do Em-si” (SARTRE, 2000, p. 284)¹⁰⁶.

A “filosofia da negatividade absoluta” *dissolve* os problemas clássicos da relação entre estas substâncias, uma vez que a “mistura” entre *o que é* e *o que não é* se torna impossível. No limite, a dicotomia entre idealismo e realismo também desaparece. O negativo *corretamente pensado*, pela nega-intuição, oferece a possibilidade de não precisar escolher entre

[...] o irrefletido e a reflexão, entre a fé perceptiva e a imanência dos meus pensamentos em relação a mim mesmo que penso: é a mesma coisa não ser nada e habitar o mundo; entre o saber de si e o saber do mundo não há mais debate de prioridade, ainda que ideal; em particular, o mundo não está mais *fundado sobre* o “eu penso”, como o que está ligado sobre o que liga, o que “sou”, sou-o apenas à distância, ali, nesse corpo, nesse personagem, nesses pensamentos que empurro diante de mim e que são apenas os meus longes menos afastados; e, inversamente, este mundo que não sou eu, e ao qual me apego tão intensamente como a mim mesmo, não passa, em certo sentido, do prolongamento do meu corpo; *tenho razões para dizer que eu sou o mundo*¹⁰⁷. (MERLEAU-PONTY, 2014, p.63)

Assim, para Merleau-Ponty, se considerarmos o tipo de “certeza” que a fé perceptiva nos forneceria sobre esse *mundo comum* da percepção de que “o que vejo não é meu no sentido de um mundo privado”, que portanto fazem parte do ser e não são uma projeção de mim mesmo, então está seria a forma como ela “[...] se traduz numa filosofia verdadeiramente negativista”. (Ibid., pp. 63-64)

Por fim, esse mundo é *comum* porque é *partilhado* por outros. Ou seja, uma filosofia da negatividade nos oferece também um argumento contra o solipsismo, pois “[...] ratifica inteiramente a pretensão da fé perceptiva de abrir-nos um mundo numericamente uno, comum a todos [...]” (Ibid., p.68). O *solus ipse* se abre dessa forma a esse “segundo-mundo” (*arrière-monde*) que é a outra consciência, e cujo acesso permanece um mistério para a filosofia reflexionante. A totalidade ainda confusa do mundo, da qual a fé perceptiva é testemunha, é reaprendida pela filosofia da negatividade

¹⁰⁶Merleau-Ponty cita textualmente a passagem de *O ser e o nada*.

¹⁰⁷Itálico nosso.

por um comum pertencimento ao Ser, do qual a dialética do *ser* e do *nada* fazem uma quase-totalidade.

Se isto é verdadeiro, então, “num certo sentido, o pensamento do negativo nos traz o que procurávamos, finaliza nossa pesquisa, coloca a filosofia em ponto morto.” Se o que se procura é esse contato com “o ser anterior a reflexão”, então “a 'nega-intuição' do nada é a atitude filosófica que põe a reflexão e a espontaneidade numa espécie de equivalência.” (Ibid., p. 70)

Contudo, *até que ponto o pensamento do negativo cumpre a promessa de fazer do negativo e do positivo absolutos o mesmo, idênticos numa “unidade” de Ser mais amplo?* Ou, de outro modo, o ponto de vista do ser e o do nada são equivalentes?

2.3 Aprofundamento da cisão entre o ser e o nada

A filosofia da negatividade teria como marca a oposição entre o ser e o nada, mas oposição que ao final promete formar o *mesmo* na unidade do Ser. O *sentido de Ser restrito* que partimos, seja do ponto de vista do ser ou do nada, contém na chegada o seu oposto num *sentido de Ser amplo*. Porém, contém de fato? Seja qual for a alternativa, do ser considerado do ponto de vista do nada ou do nada considerado do ponto de vista do ser, desembocaremos necessariamente em uma *identificação*?

Conforme dito acima, o pensamento do negativo nos coloca nessa perspectiva em que o ser e o nada são idênticos, e graças a essa equivalência há a abertura daquele *mundo comum* vedado à filosofia da reflexão. Contudo, há para Merleau-Ponty ao menos uma diferença nessa relação: se começamos opondo o ser e o nada, *o sentido de Ser que possuímos de início, que exclui o nada, não é o mesmo que possuímos ao final, no qual o nada é incluído no mesmo universo do Ser.*

Nesse sentido, quando considerado os movimentos pelo qual o nada “chama” o ser e o ser “chama” o nada não podemos dizer que eles se “confundem”, senão que “cruzam-se” em algum ponto. Assim, a perspectiva sobre a qual se pode considerar essa relação *não é a mesma*, quer dizer, há uma diferença entre o nada considerado sob o ponto de vista do ser e o ser considerado sob ponto de vista do nada. “Ainda que, nos dois casos, desemboquemos numa identificação, no primeiro esta ocorre em proveito do nada, no

segundo em proveito do ser, e os dois relacionamentos não são idênticos.” (Ibid., p. 72)

Se partirmos assim da perspectiva do nada, o pensamento do negativo necessita em um primeiro momento determinar o que *eu sou* como *puro nada frente ao ser*. Frente a plenitude e positividade absoluta apenas a negatividade e o vazio absoluto pode ao mesmo tempo se constituir como receptividade, para em seguida formar, no limite, a unidade ampla de Ser. *Só a negatividade absoluta e a positividade absoluta poderiam se reclamar mutuamente.*

Porém, graças precisamente a sua radicalidade, *o pensamento do negativo puro* ao ir as suas últimas consequências *concebe a negação de si mesmo como um modo de ser puro*. Portanto,

Há um armadilha no pensamento do negativo: se dissermos que *é*, destruímos sua negatividade, mas se mantivermos estritamente que *não é*, *ainda o elevamos a uma espécie de positividade, conferimos-lhe uma espécie de ser*¹⁰⁸, já que, de lado a lado, e absolutamente, ele é *nada*. (Ibid., p. 73)

Por estabelecer de início o nada como diametralmente oposto ao ser, ao cabo, “um pensamento negativista é do mesmo modo um pensamento positivista [...]”. O pensamento do negativo ao reconhecer apenas ambivalência entre o “negativo puro” e o “ser puro”, “compensa uma abstração por uma contra-abstração”(Ibid., p. 73), *investe de positividade o nada pela negação pura do ser*.

Assim, longe de dar conta da relação da consciência de si e a transcendência da coisa,

É só na aparência que reconciliamos a consciência imanente e a transcendência do ser por meio de uma analítica do Ser e do Nada [...] Na verdade quando se passa aqui do nada ao ser e daí ao *ek-stase* do ser no nada que o reconhece “tal como é”, não há progresso nem síntese, não há transformação da antítese inicial; levamos aos seus limites a análise inicial, que permanece válida ao pé da letra, e que sempre anima a visão integral do Ser. (Ibid., p.73)

Porque no limite o ser e o nada permanecem “absolutamente outros” é que de alguma forma se comunicam, que o nada pode investir-se ele mesmo de positividade pela

¹⁰⁸Itálico nosso.

sua autonegação. O pensamento do negativo puro é nessa medida também um “pensamento de sobrevoo” tal como a filosofia reflexiva, precisamente porque permanece suficientemente ambivalente para na negação pura fazer também de si mesmo um ser positivo.

É assim que a própria noção de *cogito pré-reflexivo*, que suspende o positivo da reflexão para restituir os direitos do irrefletido, dá testemunho da ambiguidade da relação do ser e o nada, “[...] a ambivalência da palavra traduz a de um pensamento que pode ou permanecer ele próprio ou negar-se na noite do Em-si” (Ibid., p.74). O comprometimento com a filosofia da reflexão permanece e a razão disso parece estar que,

Uma filosofia reflexionante, a menos que se interrogue a si própria, é levada a se interrogar sobre o que a precede, sobre nosso contato com o ser em nós e fora de nós, antes de toda reflexão. No entanto, ela, por princípio, só o pode conceber como reflexão antes da reflexão, porque se envolve sob o domínio de conceitos tais como “sujeito”, “consciência”, “consciência de si”, “espírito”, todos eles conceitos que envolvem, ainda que sob uma forma refinada, a idéia de uma *res cogitans*, de um ser positivo do pensamento, de onde resulta a imanência ao irrefletido dos resultados da reflexão. Nós nos perguntamos, pois, se uma filosofia do negativo não nos restituiria o ser bruto do irrefletido sem comprometer nosso poder de reflexão: uma subjetividade que não é nada está, ao mesmo tempo, em presença imediata do ser ou em contato com o mundo, e tão perto de si quanto se queira, porquanto nenhuma opacidade poderia separá-la dela mesma. (Ibid., p. 78)

Esta parece ser uma síntese da ambiguidade do pensamento do nada: ele promete um ganho sobre a reflexividade, no entanto, sobre o ponto de vista do método e da forma como opera com as categorias ontológicas, acaba comprometida com uma concepção tradicional, o negativo na sua autonegação é novamente investido de uma positividade.

A análise do ser e do nada os coloca como absolutamente opostos, excluindo-se mutuamente, e justamente por isso, pela negação de um, o outro se faz imediatidade presente; vemos uma troca de papéis, mas nessa relação de alternância temos a presença de um de cada vez, não vislumbramos algo em comum. O “ser total” é assim uma relação de circuito que leva do nada ao ser e do ser ao nada e, nessa absoluta oposição, os funde em um “Super-ser”. Não há portanto transformação da oposição

inicial, pelo contrário, graças a radicalização dela é que se faz essa quase-unidade do ser.

2.4 Uma outra dialética do ser e do nada

A dialética do ser e o nada no pensamento do negativo captura algo da fé perceptiva, da relação pré-reflexiva com um mundo primordial que a filosofia reflexiva não consegue apanhar. Contudo, tal como esta, parece cair no vício reflexivo de recompor tudo a partir dela mesma. *Como então estabelecer esta relação, qual deve ser o ponto de partida dessa dialética?*

A alternativa que parece se estabelecer aqui seria então (1) entre o nada e sua negatividade que de alguma forma sou e o ser pleno positivo como horizonte que se abre diante de mim; ou se não seria necessário pensar (2) um outro tipo de relação “carnal” com o mundo, onde o Ser não esteja diante de mim (e eu diante dele) mas num “sistema de perspectivas”, “intersecção” entre a perspectiva do ser, seu ser para mim e para outro, que fariam esse *mundo em comum* que poderíamos chamar propriamente de “ser integral”.

Conforme dito acima, a filosofia da negatividade nos deixa numa situação ambígua, mas justamente esse “mal estar” que se manifesta de início como categorias ontológicas é também transferido a descrição da experiência. Por isso, por mais que ela se aproxime da descrição da nossa situação de fato, “[...]quanto mais se descreve a experiência como mistura do ser e do nada, mais se confirma sua distinção absoluta[...]” (Ibid., p. 89). Assim se mantém a sensação de sobrevoos apontada na filosofia reflexionante, pois a “situação do filósofo que fala” permanece distinta “daquilo de que fala”, persiste a diferença entre a própria operação de “viver o mundo” e as “entidades e negatividades” pelas quais ele é expresso, ou se quisermos entre a idealização e o vivido como tal. Por fim, o vivido não se reconhece nas idealizações feitas pelo filósofo.

Se o ponto de partida do negativo nos leva novamente a reintroduzir uma separação entre o pensamento e a experiência, ele recai na operação reflexiva marcada pela distância entre nossa “inerência ao mundo” e sua descrição. Assim, se a filosofia é também de certo modo uma retomada dessa “experiência prévia”, ela deve tratar de se aproximar no *dizer* daquilo que na experiência não se esgota no que é *dito*, aquilo que

permanece um “meio comum” entre o ser e o nada. Por essa razão, uma filosofia preocupada em preservar essa relação, que a fé perceptiva da experiência nos transmite, deve estar pautada por outro ponto de partida: “nosso ponto de partida não será: *o ser é e o nada não é* – nem mesmo *só há o ser* – formula de um pensamento totalizante, de um pensamento de sobrevoo – mas há o ser, há o mundo, há *alguma coisa*, no sentido forte em que o grego fala το λέγειν, há coesão, há sentido.” (Ibid., p. 90)

Assim, se de algum modo o que importa é na medida do possível conservar o sentido dessa “*abertura* para o ser que é a fé perceptiva” então o princípio de uma tal filosofia não pode ter no pensamento do negativo seu início, pois o sentido do “há alguma coisa” parece apontar antes de tudo para um “relevo ontológico” sobre esse aparente fundo de nada. Ou seja, a medida em que reconstruímos esse sentido original da experiência, no qual o nada se encontra “atolado” no ser, tanto mais a contraposição entre o ser e o nada se tornam abstrações do pensamento que não consegue captar suas movimentações.

Mas, justamente, se pensamos aqui em “movimento”, “progresso”, “superação”, então “não poderíamos exprimir tudo isso dizendo que é preciso substituir a intuição do ser e a nega-intuição do nada por uma *dialética?*” (Ibid., p. 91) A dialética é nesse sentido o modelo procurado, mas com a condição que não façamos dela, no movimento da negação que a conduz, justamente uma identidade que de alguma forma coincide com o sentido de positividade criticado acima.

Em outros termos, o que excluimos da dialética é a idéia do negativo puro, o que procuramos é uma definição dialética do ser, que não pode ser nem o ser para si nem o ser em si – definições rápidas, frágeis, lábeis e que, como disse Hegel muito bem, nos levam uma a outra – nem o Em-Si-para-si, que leva a ambivalência ao máximo [uma definição], que deve reencontrar o ser antes da clivagem reflexiva, em torno dele, no seu horizonte, não fora de nós e não em nós, mas onde os dois movimentos se cruzam, onde “há” alguma coisa. (Ibid., p. 96)

O sentido dessa dialética se encontra então antes menos na observância estrita de um *método*, mas se assim se pode dizer em um *proceder* que procura preservar mais o movimento que a conhecida fixação de suas categorias antagônicas, ainda comprometidas com a filosofia reflexiva.

A análise do pensamento da negatividade nos levou *além* do que a filosofia reflexiva, seu fechamento na imanência, e portanto sua incapacidade de lidar com a abertura para o ser da experiência da fé perceptiva, poderia nos levar. Contudo, pelos motivos que foram apontados, a negatividade ao investir no negativo puro, pela nega-intuição do nada, faz o reverso da intuição do ser mas conserva seu modo de proceder, reinveste o nada de positividade. Assim, se a filosofia do ser e do nada aponta para o pré-reflexivo que é sua condição, cabe precisamente ir no limite e perguntar pelo *aquém* da filosofia reflexiva e da própria consciência.

2.5 Aquém da filosofia da consciência

A crítica à filosofia reflexiva e ao pensamento do negativo parece apontar assim para um aspecto ainda anterior: que uma interrogação filosófica que pretenda tematizar ou *recuperar* nossa relação fundamental com o mundo não pode recair na tentação de reconstruí-lo segundo a perspectiva objetivista, instaurada por uma subjetividade que julga aquele a partir dos “fenômenos humanos”. Pelo contrário, a interrogação filosófica deveria indagar se esse campo “se basta a si só”, se não deve antes se abrir a experiência do “ser natural” do qual essas significações emergem, e que permanecem obscuras e confusas na sua significação enquanto, justamente, nos furtamos a sua explicação.

Considerado desse modo, o mundo percebido não é a fonte das nossas dúvidas, mas antes a própria *sombra* que instalamos em nós mesmos quando fazemos dele o contraponto de uma interioridade que por princípio coloca toda a significação no pensamento ou na “nossa consciência do mundo”, aquela que segundo o próprio ensinamento de Husserl “coloca em suspenso a evidência do mundo”. De modo que, se o pensamento do negativo opera de certa forma uma inversão dessa lógica reflexiva, não seria então o caso de levar ao termo a inversão e declarar que *só sou capaz de ser para mim sobre um fundo de ser que é situado na perspectiva do mundo*, que nesse movimento do negativo de algum modo deve haver uma “prioridade do ser sobre o pensamento”?

Se não for assim, a solução pelo negativo não se mostra afinal mais do que a outra

face do idealismo, ou a outra extremidade de um Si esvaziado, e por esse movimento reafirmado na sua negação, que não vai nesse sentido além da alternância entre o realismo e o idealismo.

Assim portanto para uma filosofia que pretenda em alguma medida reconduzir a interrogação sobre nossa experiência,

A filosofia não é ruptura com o mundo, não é coincidência com ele, mas também não é a alternância da ruptura e da coincidência. Esse duplo relacionamento, que a filosofia *do Ser e do Nada* exprime tão bem, nela permanece incompreensível porque ainda é uma consciência – um ser que é todo aparecer – a encarregada de transmiti-lo. Pareceu-nos que a tarefa era descrever estritamente nosso relacionamento com o mundo, não como abertura do nada ao ser, mas como abertura simplesmente: é pela abertura que poderemos compreender o ser e o nada, não é pelo ser e pelo nada que compreenderemos a abertura. (Ibid., p.100)

O pensamento do negativo tem portanto o mérito de capturar a dialética do ser e o nada, mas o seu comprometimento com os procedimentos da filosofia da consciência (e assim da sua reflexividade intrínseca) só consegue se fixar na alternância da perspectiva do ser visto pelo nada, ou do nada visto pelo ser, mas não da abertura, ou do lugar onde eles se entrecruzam. A abertura para o ser, sua proximidade ou distância, é aqui ainda um ponto de vista a partir do *meu nada* constitutivo.

No entanto, se a abertura para o mundo deve ter relevância para a investigação do filósofo, ele deve cuidar de fazer dela não uma construção teórica que procura *desfazer e reconstituir* nossa relação com o mundo, correndo o risco de nessa explicitação sofrer o enfeitiçamento de com ela se identificar e, por fim, *tomar a descrição pela coisa mesma*, aquele caminho que numa reflexão acrítica (aquela que Sartre chamaria “impura”) leva a julgar encontrar na coisa o que nela o pensamento põe. O sujeito e o objeto, e o próprio pensamento, são ainda nesse sentido *definições prontas* que operam sobre a “cristalização” de relações mais originais, e que portanto não esgotam a forma como se mostra o sentido do que é o mundo e o ser.

Desse modo, ao menos no que diz respeito a essas significações fundamentais, *a forma do questionamento do filósofo não é a do “conhecimento”, nem a filosofia é uma atividade de “tomada de consciência”*. O ser e o mundo no sentido do “ser bruto” no qual

já estamos “lançados” não se mostram inicialmente através de uma abordagem *objetificante* e *reflexionante*, mas são antes de tudo parte de um mesmo fenômeno no qual nos incluímos quando dele falamos e pensamos, no qual o próprio pensamento, nós, o mundo, e enfim o *universo* do ser, coexistem.

Assim como o pensamento do negativo em parte já nos dá notícia, nossa relação mais fundamental com o mundo, do qual também somos parte, não pode ser da ordem do conhecimento. E isso porque nesse movimento o filósofo “pergunta à nossa experiência do mundo o que é o mundo antes que seja coisa de que se fale e evidente antes que seja reduzido a um conjunto de significações manejáveis”, porque aí ela ainda é “essa mistura do mundo e de nós mesmos que precede a reflexão” (Ibid., p. 102), a sintaxe e portanto a idealização com a qual pretendemos dar conta dela nos informa nessa medida um conjunto reduzido de significações, restrito ao que por assim dizer *pode ser dito* no universo da descrição.

Se isto é verdadeiro, ou seja, se esse pensamento interrogativo do ser e do mundo está “aquém do sim e do não”, no sentido em que até mesmo na forma como expressamos na nossa própria linguagem não consegue se apartar daquela crença no sentido, no modo como fixamos essas significações, transparece a crença numa *ontogênese comum*, da qual a linguagem permanece correlata e na medida em que fixa suas significações, no mesmo movimento, também deixa transparecer como seu correlato algo da ontogênese comum a qual pertence.

Tomada assim como “reconquista” desse “ser bruto ou selvagem” que é crença no que a percepção já nos informa de antemão sobre ele, nesse sentido, “a filosofia é a fé perceptiva interrogando-se sobre si mesma.” (Ibid., p. 103) A interrogação não é dessa forma uma ameaça do não-ser, o nada que ameaça esvaziar a plenitude do Ser, mas um contínuo que se instala desde a nossa *participação no mundo* e se desdobra como questionamento permanente no trabalho *recuperativo* da filosofia, no pensamento desdobrando na reflexão uma distância que na percepção permanece proximidade. Por isso essa filosofia não pode ser nem a “consciência constituinte das coisas” do idealismo nem a “pré-ordenação das coisas à consciência” do realismo, ambos pressupõe o acento na coisa ou no espírito, e ao cabo numa *consciência de alguma coisa*.

Que é essa fé perceptiva na experiência do mundo? Como acessar essa camada mais profunda da nossa relação com o mundo? E, por fim, que resta da subjetividade na “abertura” para o esse ser primordial?

Responder a estas questões nos remeteriam, contudo, muito além dos objetivos desse trabalho, e vemos aqui também que a crítica da filosofia da consciência parece colocar assim um limite a tematização do ser da subjetividade na ontologia fenomenológica, precisamente no sentido em que colocar verdadeiramente o fundamento do ser da subjetividade significa colocar a questão *aquém* da perspectiva da consciência.

No entanto, apesar disso, podemos ver que o *paradoxo da subjetividade* que aparece à fenomenologia constitutiva e do mundo da vida ainda sob o aspecto da filosofia transcendental é aqui por fim o próprio paradoxo implícito no modo como habitamos o nosso *mundo comum*, este que é partilhado tanto pelo “homem natural” quanto pelo “filósofo”, que reflete precisamente essa camada mais profunda de *opiniões mudas* da nossa vida *cotidiana*. E então a dificuldade consiste nisso, quando tentamos articular tematicamente essa experiência sobrevêm as ambiguidades e contradições. Nesse sentido, nada é mais explicativo que os paradoxos da nossa tentativa de reconstruir no “universo do pensamento” o que se passa no nosso “mundo sensível”.

CONSIDERAÇÕES FINAIS

O paradoxo do fundamento da subjetividade na fenomenologia.

Ao longo desse trabalho se procurou oferecer uma leitura do problema do fundamento da subjetividade na fenomenologia assumindo que há uma estreita relação entre o tema da subjetividade e o método no quadro do programa fenomenológico inicial, e que ela permanece determinante nos desenvolvimentos, rupturas e transformações que esse programa sofre através dos paradigmas metodológicos subsequentes.

A confirmação da hipótese interpretativa que esse trabalho pretendeu assinalar se dá, portanto, em grande medida, a partir das análises desses “paradigmas metodológicos” evocados logo de início e mesmo pelas questões levantadas a partir deles. A pergunta fenomenológica pelo fundamento da subjetividade, anunciado no título do nosso trabalho, só tem sentido, como em alguma medida procuramos demonstrar, no próprio desenvolvimento retrospectivo que tematicamente o método é capaz de nos oferecer. A questão da constituição da subjetividade não envolve afinal a totalidade do projeto fenomenológico? E não é de alguma forma o retorno a discussão do fundamento da subjetividade que em boa medida se coloca como um pano de fundo do projeto fenomenológico? Não é esse o caso dos *paradigmas metodológicos* analisados e que serviram de guia a esse trabalho?

A começar pela *fenomenologia transcendental* que a coloca no centro do programa fenomenológico como pressuposto a partir do qual o próprio “retorno as coisas mesmas” se faz possível e se torna tema para a consciência. Em seguida, quando passamos a crítica fenomenológica dos fundamentos da fenomenologia promovida pela *ontologia fundamental* verificamos que está se dá de início a partir da omissão da tematização do ser da subjetividade pressuposta na consciência pura da fenomenologia transcendental, que assim também impede a correta colocação da questão fundamental do ser em geral. A *ontologia fenomenológica* então recolhe os ganhos dos paradigmas anteriores e coloca novamente a questão da subjetividade do *cogito*, mas precisamente para aí buscar seu ser pré-reflexivo. Por fim, a crítica dos limites dessa ontologia do sujeito pela *ontologia do sensível*, exemplificada na crítica acima, revela então a ambiguidade fundamental que

permanece no fundo de tal projeto.

Contudo, não pensamos que as aporias e mais precisamente essa ambiguidade que resta sobre os fundamentos da subjetividade possa ou deva ser superada numa investigação de cunho fenomenológico. Como procuramos assinalar ao final do último capítulo ela permanece até o limiar da relação consciência e mundo, pois para “aquém” dela, a medida em nos aprofundamos cada vez mais nas condições de emergência desse fenômeno será preciso mesmo, no limite, abandonar a filosofia da consciência. E não seria afinal a ambiguidade a marca da relação de circuito estabelecida entre consciência e mundo, caberia falar em mesmo em ipseidade sem um si que senão em contraponto a outro que não ele mesmo?

Se é assim, então a ambiguidade que resta ao final da nossa descrição de uma possível ontologia fenomenológica da subjetividade revela que ao cabo, na pergunta pelos seus fundamentos, resta ainda algo de irreduzível ao ser, precisamente o limite até onde pode se estender a *descrição*, até onde se pode falar de *sentido*, em resumo, a *circularidade* intrínseca ao que pode ser *compreendido* por uma subjetividade.

Entre os resquícios da relação consciência-mundo que permanecem ainda tributários da filosofia da consciência e a crítica que estabelece seus limites – mas, ao mesmo tempo, estabelece o programa de uma ontologia do sensível na qual ao cabo a citada relação parece se *dissolver*, – à subjetividade parece restar um modesto entremeio no qual, cujo papel parece estar expresso na justa formulação de que “*a subjetividade é um desses pensamentos aquém dos quais não se regressa, mesmo e sobretudo quando se se os ultrapassam*”¹⁰⁹ (MERLEAU-PONTY, 1975, p. 423).

E quem sabe, afinal, uma investigação fenomenológica sobre os fundamentos da subjetividade não tenha que lidar com essa ambiguidade, com o paradoxo indeclinável da subjetividade de ser ao mesmo tempo *constituente e constituída*?

¹⁰⁹Itálico nosso.

REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

Bibliografia principal:

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenologia da Percepção*. São Paulo: Martins Fontes, 2011.

__. *O Visível e o Invisível*. São Paulo: Perspectiva, 2014.

__. “O filósofo e sua sombra”. In.: *Textos Escolhidos*. São Paulo: Editora Abril, 1975.

__. “Em toda e em nenhuma parte”. In.: *Textos Escolhidos*. São Paulo: Editora Abril, 1975.

HEIDEGGER, Martin. *Ser e Tempo*. Campinas, Editora da Unicamp; Petrópolis, Vozes, 2012.

__. “Sobre o 'Humanismo'”. In.: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Editora Abril, 1973.

__. “Meu caminho para a Fenomenologia”. In.: *Conferências e Escritos Filosóficos*. São Paulo: Editora Abril, 1973.

__. *Prolegomenos para una Historia del Concepto del Tiempo*. Madri: Alianza Editorial, 2006.

HUSSERL, Edmund. *Investigaciones Lógicas*. Madri: Revista do Ocidente, 1976.

__. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Primero: Introduccción general a la fenomenologia pura*. México, D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 1986.

__. *Ideas Relativas a una Fenomenología Pura y una Filosofía Fenomenológica. Libro Segundo: Investigaciones fenomenológicas sobre la constitución*. México, D.F.: Fondo de Cultura Econômica, 2005.

__. *Meditações Cartesianas. Introdução à Fenomenologia*. Porto: Rés, 2001.

__. *A Crise da Ciências Européias e a Fenomenologia Transcendental*. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.

SARTRE, Jean-Paul. *A Transcendência do Ego. Seguido de Consciência de Si e Conhecimento de Si*. Lisboa: Edições Colibri, 1994.

__. *O Ser e o Nada. Ensaio de Ontologia Fenomenológica*. Petrópolis: Vozes, 2000.

Obras consultadas:

ALVES, Pedro. M. S. “Irrefletido e reflexão. Observações sobre uma tese de Sartre”; Introdução a *A Transcendência do Ego* seguido de *Consciência de si e conhecimento de si*. Lisboa: Colibri, 1994.

BORNHEIM, Gerd. *Sartre: Metafísica e Existencialismo*. 3. ed. São Paulo: Editora Perspectivas, 2003.

CHAUÍ, Marilena. *Experiência do Pensamento: ensaios sobre a obra de Merleau-Ponty*. São Paulo: Martins Fontes, 2002.

CONCEIÇÃO DOS SANTOS, Adelar. “A intencionalidade como princípio de unidade e individualidade da consciência na ontologia fenomenológica em Jean-Paul Sartre”. In: *Cadernos Sartre* – v.02. Fortaleza: UECE, 2009, p.37 - 56.

__. “A evolução da concepção de Ego transcendental na fenomenologia de Husserl”. In: *Thaumazein* – v.5. Santa Maria: UNIFRA, 2012, p.100 - 117.

__. “A crítica de Heidegger aos fundamentos da fenomenologia no Prolegômenos para uma história do conceito de tempo” In: *XVI Semana Acadêmica do PPG em Filosofia da PUCRS* – Vol. II. Porto Alegre: PUCRS, 2016, p. 221 – 237.

__. “A tese de Sartre sobre a transcendência do Ego: a recepção crítica do método fenomenológico e as origens da ontologia fenomenológica”. In: *Sartre Hoje – Volume II*. Porto Alegre: Editora Phi, 2017, p. 253 – 276.

DEPRAZ, Natalie. *Compreender Husserl*. Petrópolis: Vozes 2008.

DE WAELLENS, Alphonse. “Uma filosofia da ambiguidade”. Introdução In: MERLEAU-PONTY, Maurice. *A estrutura do comportamento*. Belo Horizonte: Interlivros, 1975.

DESCARTES, René. *Meditações*. Tradução de J. Guinsburg e Bento Prado Júnior. São Paulo: Abril Cultural, 1973.

FERREIRA, Vergílio. “Da Fenomenologia a Sartre”. In: SARTRE, J.-P., FERREIRA, Vergílio. *O Existencialismo é um Humanismo*. Trad. Vergílio Ferreira. Lisboa: Editorial Presença, 2. ed., s/d, p. 7-227.

FRANK, Manfred. “Structure de l’argumentation de la conférence de Jean-Paul Sartre ‘Conscience de soi et connaissance de soi’”. In: *Le Portique*, 16, 2005, versão

eletrônica disponível em: <http://leportique.revues.org/index739.html>, acessado em 28 de agosto de 2011.

FRETZ, Leo. "Individuality in Sartre's philosophy". In: HOWELLS, Christina, (Ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992, p. 67-99.

HOWELLS, Christina. (Ed.). *The Cambridge Companion to Sartre*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.

LEITE DE CASTRO, Fabio Caprio. *A ética de Sartre*. São Paulo: Edições Loyola, 2016.

LANDGREBE, Ludwig. *El camino de la fenomenologia*. Buenos Aires: Editorial Sudamerica, 1968.

LAVIGNE, Jean-François. *Husserl et la Naissance de la phénoménologie. Des Recherches logiques aux Ideen: la genèse de l'idealisme transcendantal phénoménologique*. Paris: PUF, 2005.

LÉVINAS, Emmanuel. *Descobrimo a Existência com Husserl e Heidegger*. Instituto Piaget, Lisboa, 1997.

LEOPOLDO e SILVA, Franklin. "A Transcendência do Ego. Subjetividade e narrabilidade em Sartre". In: Síntese, vol. 27, n.º 88, 2000, p. 165-182.

MOUILLIE, Jean-Marc. "Sartre et Husserl: une alternative phénoménologique?". In *Sartre et la phénoménologie*. Paris: ENS Editions, 2001.

MOURA, Carlos A. R. *Racionalidade e crise. Ensaio de História da Filosofia Moderna e Contemporânea*. São Paulo/Curitiba: Discurso Editorial/ Editora da UFPR, 2001

_____. *Crítica da razão na fenomenologia*. São Paulo: Nova Stella e Edusp, 1989.

MOUTINHO, Luiz Damon Santos. *Sartre: psicologia e fenomenologia*. São Paulo: Brasiliense, 1995.

_____. "Sartre: Passagem da Psicologia à Ontologia". In: *Discurso*: (23), 1994, p. 109-148.

PAISANA, João. *Fenomenologia e Hermenêutica: as relações entre as filosofias de Husserl e Heidegger*. Lisboa: Editorial Presença, 1992.

PATOCKA, J. *El movimiento de la existencia humana*. Madrid: Ediciones Encuentro, 2004.

PÖGELLER, Otto. *A via do pensamento de Martin Heidegger*. Lisboa: Instituto Piaget, 2001.

PRADO, Bento. "O circuito da ipseidade e seu lugar em O Ser e o Nada" In: *Dois Pontos*, Vol 3, nº2.

PULETTE, Claude. *Sartre ou Les aventures du Sujet. Essai sur les paradoxes de l'identité dans l'oeuvre philosophique du premier Sartre*; col. Ouverture philosophique. Paris: L'Harmattan, 2001.

RICOEUR, Paul. *Na escola da fenomenologia*. Petrópolis: Vozes, 2009.

SPIEGELBERG, Herbert. *The Phenomenological Movement. A historical introduction*. Third revised and enlarged edition. Dordrecht/Boston/London: Kluwer Academic Publishers, 1994.

WALTON, Roberto. *Husserl, mundo, consciencia y temporalidad*. Buenos Aires: Editorial Almagesto, 1993.