







Título: Fenomenologia e Cultura

Org.: Urbano Sidoncha, Olivier Feron e Idalina Sidoncha

Editora Praxis

Colecção: Ta Pragmata

Direcção: José António Domingues e Olivier Féron

Design: Cristina Lopes

ISBN

978-989-654-817-9 (papel)

978-989-654-818-6 (pdf)

978-989-654-819-3 (epub)

Depósito Legal

495587/22

Tiragem: Print-on-demand

Universidade da Beira Interior

Rua Marquês D'Ávila e Bolama.

6201-001 Covilhã. Portugal

[www.ubi.pt](http://www.ubi.pt)

Covilhã, 2022

© 2021, Urbano Sidoncha, Olivier Feron e Idalina Sidoncha.

© 2022, Universidade da Beira Interior.

# FENOMENOLOGIA E CULTURA

URBANO SIDONCHA  
OLIVIER FERON  
IDALINA SIDONCHA  
/ORG.

COLECCÃO TA PRAGMATA

 PRAXIS



## Índice

A cultura no(s) contexto(s) da fenomenologia.	
Nota introdutória ao <i>Fenomenologia e Cultura</i>	11
Urbano Sidoncha, Olivier Feron & Idalina Sidoncha	
— Capítulo I - Fenomenologia, cultura, fenomenologia da cultura	15
A filosofia da cultura de José Ortega y Gasset	17
Carlos Morujão	
Fenomenologia e cultura, ou da propriedade comutativa da relação	41
Urbano Sidoncha	
O conceito e a tarefa da filosofia da cultura em Ernst Cassirer	71
Rafael Garcia	
— Capítulo II - Cultura científica revisitada: os desafios do humano	93
Manifesto contra a adoção da metafísica de Galileu	95
Ana Paula Rosendo	
Cultura e fenomenologia existencial, em Kierkegaard	119
Luís Filipe Fernandes Mendes	
“notícias / Do último reduto das coisas”. Fenomenologia da cultura, psicanálise e a arte de ser e tornar-se humano	149
Moisés Ferreira	

— Capítulo III - Psicologia, fenomenologia, identidade(s), memória	169
Fenomenologia e psicoterapia, método ADI/TIP. Maria Clara Jost & Tommy Akira Goto	171
Transgeracionalidade e conjugalidade. Pesquisa psicológico- -fenomenológica sobre a transmissão psicocultural entre gerações na práxis do método ADI/TIP Eunides Almeida & Tommy Akira Goto	213
— Capítulo IV - Fenomenologia em contexto, ou do(s) contexto(s) da fenomenologia	251
Tempo histórico, memória coletiva e a finitude da compreensão histórica Jeffrey Andrew Barash	253
Esquecimento do ser e memória política em Martin Heidegger Alexandre Franco de Sá	281
A tecnologia e o desconforto existencial no contexto da cultura ocidental moderna. Uma reflexão hermenêutico- -fenomenológica Ângelo Nunes Milhano	299
Sobre os autores	325







# **A cultura no(s) contexto(s) da fenomenologia**

## Nota introdutória ao *Fenomenologia e Cultura*

**Urbano Sidoncha, Olivier Feron  
& Idalina Sidoncha**

A relação entre Fenomenologia e Cultura é o mote deste volume, inspirado pela realização de um Colóquio Internacional com tema homónimo nos dias 7 e 8 de outubro de 2019. Numa aproximação mais titubeante, afastada ainda da situação de facto que contextualiza a afirmação da Fenomenologia como disciplina filosófica fundamental, e da própria Cultura como eixo que permite a constituição de uma área disciplinar que não cabe já no perímetro das clássicas ciências sociais, poderá o leitor hesitar em validar a associação que o título deste volume dá por adquirido. Com efeito, como desconsiderar uma certa tradição de comentário que firmou seus créditos precisamente na meticulosa separação entre Fenomenologia e Cultura, dissociando a última dos motivos que determinaram o pulsar da primeira, por um lado, mas que

também não viu no sentido último da Fenomenologia, independentemente da lente hermenêutica escolhida, qualquer orientação válida para a circunscrição de uma inquirição de base científica que elege a cultura como seu tema reitor, por outro?

Importa sublinhar, a esse propósito, que a única decisão teórica de fundo que os organizadores deste volume entenderam tomar sobre esta relação entre Fenomenologia e Cultura foi justamente a de desconstruí-la, suspendendo de entrada as leituras que intentassem “naturalizar” um sentido que liminarmente a definisse, seja esse o sentido que dá a relação como absolutamente adquirida, ou, nos antípodas, aquele outro que, inscrevendo-se na tradição de comentário referida antes, estabelece um dissídio inultrapassável entre os dois termos.

Nesse registo da desconstrução, tornou-se necessário, e de certa forma inevitável, sublinhar que o tema da Cultura esteve sempre no horizonte fundador da própria Fenomenologia, que tem em Edmund Husserl a sua figura seminal. Essa filiação encontra, aliás, expressão concreta não apenas na definição da problemática inicial da Fenomenologia, senão também na circunscrição do seu método próprio. As promessas de aproximação, ultrapassada a pura superfície dos textos, revelar-se-ão abundantes e de diversa ordem: entre muitas outras possibilidades de que este livro se ocupa, estão a conhecida fórmula husserliana do *Zu den Sachen Selbst*, a proverbial crítica à atitude natural, a desconstrução de uma *praxis* científica impregnada na euforia naturalista que “coisifica” a consciência, ou a própria emergência de uma cultura filosófica outra, na base da qual fosse possível projetar um projeto alternativo de Europa e uma nova imagem do humano, ora resgatado à vexatória condição de simples entidade mundana, um facto entre factos.

A construção desta nova imagem do humano, que pode, aliás, ser tomada como fio condutor para ler algumas das principais decisões teóricas de fundo da Fenomenologia ainda identificada com a opções do seu fundador, é o que torna imediatamente sedutor este vínculo entre Fenomenologia e Cultura, dado que ele parece penetrar profundamente as várias camadas de sentido em que os próprios *relata* se vão paulatinamente constituindo.

Do lado das hodiernas Ciências da Cultura, a investigação da multiplicidade dos seus fenómenos enfrenta hoje uma situação muito similar àquela que definiu o “começo” da Fenomenologia: a sua interpretação como simples facto mundano, como *coisa* – *v.g.* património – constitui, na atualidade, fonte de embaraços de toda a sorte, levando a investigação permanentemente à pantanosa casa de partida e à aporia do “de que falamos quando falamos de Cultura?”. Nesse contexto, a própria Cultura parece, mais do que nunca, ser sensível à exortação husserliana de um “regresso às coisas mesmas”, mostrando-se disponível para cumprir o plano desse retorno que prevê desconstruir, denunciando-os, os limites da atual investigação científica e dos seus jogos de linguagem quando são dirigidos, sem preparação filosófica adequada, aos fenómenos culturais.

Estas aproximações, que aqui se pretendem simplesmente insinuar, são possíveis em toda a extensão do perímetro da Fenomenologia, privilegiando, outrossim, abordagens já muito distantes das opções aqui identificadas com o seu fundador. Nesse espaço amplo e heterogéneo de leituras que cabem no campo da filosofia fenomenológica acolhemos contributos tão diversos como os de José Ortega y Gasset, Ernest Cassirer, Georg Simmel, Martin Heidegger, entre tantos outros, que reivindicam uma justa

visibilidade neste livro. A manejar esse esforço de interpretação estão os diversos autores que generosamente colaboram com os seus capítulos. À profundidade e ecletismo das leituras presentes em cada um desses capítulos deve este volume o alcance filosófico que os seus organizadores estimam ter sido plenamente alcançado.

Uma derradeira nota sobre a organização dos textos: os trabalhos estão organizados em quatro capítulos ou secções: “Fenomenologia, Cultura, Fenomenologia da Cultura” (Cap.º 1), “Cultura Científica revisitada: os desafios do Humano” (Cap.º2), “Psicologia, Fenomenologia, Identidade(s), Memória” (Cap.º3) e “Fenomenologia em contexto, ou do(s) contextos da Fenomenologia” (Cap.º4). Tais secções sinalizam ao leitor os principais núcleos temáticos explorados no horizonte mais amplo da relação entre Fenomenologia e Cultura, subáreas temáticas onde o contributo deste volume pode ser aferido de forma simultaneamente mais exuberante e sistemática. A apoiar o esforço de leitura está ainda a circunstância de cada capítulo ser precedido por um resumo (em português e inglês), que identifica, outrossim, os principais conceitos esgrimidos no contexto de cada trabalho. Isso permitirá ao leitor adentrar-se no livro seguindo o roteiro dos seus próprios interesses teóricos, que assim encontram referentes concretos, projetados de forma coerente e inteligível.

## *Capítulo I*

— Fenomenologia,  
cultura, fenomenologia  
da cultura





# A filosofia da cultura de José Ortega y Gasset

Carlos Morujão

— UCP – CEFi

## Resumo

Este ensaio aborda a teoria da cultura do filósofo espanhol José Ortega y Gasset na base de duas noções fundamentais: a de virtual e a de segurança, as quais apenas se tornaram possíveis a partir da “viragem” fenomenológica do autor, nos anos que antecederam a Primeira Grande Guerra. Esta teoria fenomenológica da cultura caracteriza-se por três ideias fundamentais. Em primeiro lugar, Ortega defenderá que a cultura é constituída por um conjunto de noções que servem para a vida, é uma criação intersubjectiva com pretensão de verdade e de objectividade, correndo o risco de, se o não for, se transformar numa impostura. Em segundo lugar, que, pela cultura, exprimimos aquilo que em cada coisa vai para lá dela e remete para todas as outras, constituindo a dimensão de profundidade que está latente no que, em cada uma, é patente. Em terceiro lugar, que a cultura significa claridade da visão, o que Ortega chama, também, conceito: assim, a cultura, não sendo a vida nem as suas profundezas, é o comentário à vida, não no sentido de algo de acessório, mas sim como a própria vida conduzida à sua plenitude.

**Palavras-chave:** cultura, virtual, segurança, conceito, vida.

### **Abstract**

This paper addresses the theory of culture of the Spanish philosopher José Ortega y Gasset on the basis of two fundamental notions: that of virtual and that of security, which only became possible after Ortega's phenomenological "turn", in the years before the First World War. This phenomenological theory of culture is characterized by three fundamental assumptions. In the first place, Ortega will defend that culture is made up of a set of ideas that are useful for life, it is an intersubjective creation that intends truth and objectivity, at the risk of becoming an imposture if that intention is not fulfilled. Secondly, that, through culture, we express what in each thing goes beyond it and refers to everything else, i.e. what represents the dimension of depth that is always latent in what, in each of them, is evident. Thirdly, that culture means clarity of vision, which for Ortega means the same as concept: thus, culture, being neither life nor its depths, is the commentary on life, not in the sense of something accessory to it, but as life itself led to its completeness.

**Keywords:** culture, virtual, security, concept, life.

### **— Introdução: a situação histórico-filosófica da teoria da cultura em Ortega**

A fenomenologia da cultura de Ortega y Gasset assenta, em minha opinião, em dois conceitos-chave. O primeiro é o de virtual e o segundo é o de segurança. Procurarei mostrar a profunda relação que existe entre os dois, apesar de a sua proveniência ser diferente: o primeiro remete para o pensamento de Husserl à época da publicação do 1.º volume das *Ideias*, ao passo que o segundo remete para Platão. Referir esta dupla proveniência obriga a uma consideração prévia.

Até há poucas décadas não era habitual relacionar o pensamento de Ortega com a fenomenologia e, muito menos, considerar Ortega um membro da corrente fenomenológica. Para as interpretações então dominantes e para as periodizações a que era habitual sujeitar a evolução do pensamento de Ortega, este teria evoluído de uma formação neokantiana, colhida na Universidade de Marburg, para uma filosofia da Razão Vital e, por fim, para uma filosofia da Razão Histórica. E embora ninguém ignorasse a importante influência que sobre Ortega exerceram pensadoras da craveira de Max Scheler ou de Martin Heidegger, tratava-se, a acreditar na opinião dominante, do Scheler e do Heidegger que se teriam desviado do curso efectivo que tomara a fenomenologia de Husserl.

Embora a temática deste texto – fenomenologia e cultura na obra de Ortega – não permita que aborde esta problemática, complexa e interessante, da orientação filosófica a partir da qual a obra de Ortega deve ser lida, partirei de dois princípios, que não poderei justificar de antemão, mas que penso que ficarão clarificados no final. O princípio de que Ortega só é plenamente compreensível quando o lemos a partir da fenomenologia (mesmo que seja, como por vezes acontece, em reacção ao seu curso efectivo) e o de que a filosofia da cultura de Ortega é uma filosofia fenomenológica que traz importantes contributos a uma área à qual Husserl só tardiamente prestou a necessária atenção.

### — O conceito de virtual

Para percebermos o significado do conceito de virtual teremos de percorrer, mesmo que com brevidade, algumas das teses fundamentais da fenomenologia da percepção, tal como foi

elaborada por Husserl. Aliás, direi desde já, em jeito de antecipação, que um dos méritos de Ortega foi o de ter percebido muito cedo – logo após os seus primeiros contactos com a fenomenologia, cerca de 1912 – que alguns conceitos essenciais desta corrente filosófica possuíam um alcance muito mais vasto do que aqueles que lhes fora inicialmente dado pelo seu fundador. Pode parecer uma ousadia defender que em 1914, nas suas *Meditaciones del Quijote*, Ortega estava já na posse de alguns conceitos fundamentais para a constituição de uma fenomenologia da cultura, para os quais Husserl, ocupado em investigações de uma outra natureza, só voltará a sua atenção quase 20 anos depois. Trata-se daqueles conceitos que receberão uma expressão pública, por exemplo, em 1936, nos dois ensaios sobre *A Crise das Ciências Europeias*, que Husserl publicará na revista *Philosophia*, mas que despontavam já no conjunto de artigos redigidos em 1923 para a revista japonesa *Kaizo*, ou mesmo nas conferências sobre Fichte, em 1917, na Universidade de Freiburg.

Podemos, então, organizar a teoria fenomenológica da percepção (e provavelmente, também, toda a fenomenologia) em torno de três grandes temas: a relação do visível com o invisível, do uno com o múltiplo, e da presença com a ausência. O conhecido exemplo da percepção de um cubo, que Husserl apresenta nas *Meditações Cartesianas*, ilustra bem o que acabo de dizer. Numa única visada intencional, a parte visível do cubo oculta-nos as suas partes invisíveis (mesmo que vejamos três faces, as outras três não poderão ser vistas ao mesmo tempo que elas); uma única visada remete para a multiplicidade das visadas possíveis, que constituirão o objecto como unidade de sentido idêntico; as partes imediatamente presentes ao olhar remeterão sempre para

as que se encontram ausentes, aguardando que uma mudança de perspectiva as torne por sua vez presentes. O noema completo – ou seja, o cubo efectivamente visado – é, enquanto tal, o correlato de uma multiplicidade de visadas possíveis. Deparamo-nos aqui com uma primeira ocorrência do conceito de virtual; e este virtual não consiste, como por vezes se diz, «no que pode vir a ser, mas ainda não é», mas, pelo contrário, no que, embora oculto, já é e tem de ser para que o real seja efectivamente aquilo que é e não outra coisa. Se, ao percepcionarmos três faces do que julgamos ser um cubo, as outras três não existissem já, aguardando uma visada futura, não seria um cubo que estaríamos a percepcionar. (O que, aliás, é sempre possível acontecer. Em *Experiência e Juízo* Husserl oferece-nos variados exemplos de expectativas que não são confirmadas pelas visadas seguintes do mesmo objecto.)

Mas a teoria husserliana da percepção oferece-nos ainda outras ocorrências do virtual, nomeadamente através da noção de intencionalidade de horizonte. De facto, o exemplo anterior da percepção de um cubo não pode ser aceite sem que lhe acrescentemos outros elementos explicativos daquilo que vemos. Nunca um cubo será percepcionado fora de um horizonte que constitui o campo actual de visibilidade, mesmo que, desse campo, seja justamente ele e não outro o objecto que é o foco da atenção. Mas, como sabemos, o nosso olhar pode, pelo menos em princípio, deslocar-se livremente do cubo para o que o rodeia e voltar de novo a ele se assim for desejado. O caso do virtual é aqui ainda mais evidente do que no anterior exemplo. De facto, se perguntarmos se o horizonte existe ou não, teremos alguma dificuldade em responder. Ele não tem os limites fixos de todas as coisas que encerra. Eu não sou um Ego puramente contemplativo, mas sim

um Ego que habita um corpo e que tem uma noção das distâncias em função do lugar em que o corpo se encontra. Em consequência, o horizonte alarga-se ou estreita-se consoante os movimentos que efectuo enquanto sujeito que percepçiona.

Deixarei de lado a questão, demasiado técnica, de mostrar que este Ego de que estou a falar não é um sujeito empírico, mas sim um sujeito transcendental e que o sujeito transcendental husserliano não pode ser concebido senão desta forma. Interessame aqui introduzir uma primeira citação de Ortega – que, todavia, não utiliza a expressão «sujeito transcendental» – para se perceber que estamos a pisar o terreno que constitui o tema deste texto. Diz Ortega no § 9 das *Meditaciones del Quijote*:

“Que pouca coisa seria uma coisa se fosse somente o que é isoladamente! Que pobre, que solitária, que aborrecida! Dir-se-ia que há em cada uma certa potencialidade secreta de ser muito mais, a qual se liberta e expande quando outra coisa ou outras coisas entram em relação com ela. Dir-se-ia que cada coisa é fecundada pelas demais, dir-se-ia que se desejam como machos e fêmeas; dir-se-ia que se amam e aspiram a casar-se, a juntar-se em sociedades, em organismos, em edifícios, em mundos. Isso a que chamamos “natureza” não é senão a máxima estrutura em que entraram todos os elementos materiais. E a natureza é obra de amor, porque significa geração, engendramento de umas coisas nas outras, nascer uma de outra onde estava premeditada, pré-formada, virtualmente incluída.” (Ortega, 2004, 772)

A linguagem de Ortega é muito sugestiva e, normalmente, de qualidade literária muito elevada. Isto faz com que alguns percam a noção da complexidade do seu pensamento, bem como

do horizonte no interior do qual os temas são por ele pensados. E no texto que acabei de citar uma leitura atenta descobriria, com alguma facilidade, a retomada de uma problemática husserliana, na Primeira Secção de *Ideias I*, onde se discute a relação entre factos e essências. A obra de Husserl foi publicada em Abril de 1913 e no final do Verão desse ano Ortega tinha-a já lido, sendo, quase de certeza, um dos primeiros a fazê-lo fora da Alemanha. Mas uma das características da leitura orteguiana de Husserl está presente no excerto que citei de uma forma muito clara. O que em Husserl constitui uma teoria da percepção e da legalidade que a comanda e a estrutura, adquire, em Ortega, o carácter de uma teoria da cultura, ou, pelo menos, de uma teoria da percepção culturalmente informada.

Ora, que nos diziam sobre isto as *Ideias I*? Como certamente recordam todos os que leram esta obra, logo no § 2 Husserl parte da distinção entre factos e essências. Um facto é aquilo que poderia ser diferente do que, na realidade é, por exemplo, ocupar um lugar diferente ou existir num momento diferente do tempo. Claro que o lugar e o tempo em que uma coisa existe, bem como o estado em que uma coisa se encontra, não são puramente contingentes; existem regularidades fácticas que os determinam e que têm a sua mais evidente expressão nas leis da ciência. Mas não é apenas graças a esta regularidade, defende Husserl, que cada coisa é aquilo que facticamente é. Cada facto possui uma relação com uma necessidade essencial ou uma universalidade essencial (Husserl, 1950, 12), que explica os predicados fácticos que possui. Recorrendo ao exemplo proposto por Husserl, podemos afirmar: cada som possui propriedades acústicas essenciais – que lhe dão as características essenciais de ser, justamente, um som e não, por hipótese, uma superfície colorida – na base das quais, enquanto

som individual, poderá receber os predicados de altura e de duração, e encontrar-se num determinado lugar entre a totalidade dos sons que compõem uma melodia. É a uma totalidade amorosa desta natureza que Ortega se refere – provavelmente na lembrança de *O Banquete* de Platão – e é ela que constitui a cultura. Ora esta totalidade é uma virtualidade. Não está presente diante de nós como cada uma das coisas que a integram. De certa forma aquela totalidade só pode existir graças a um acto nosso, mas tal acto não contém nada de arbitrário. O que chamamos o nosso mundo contém, por isso, uma dualidade: por um lado, as coisas que o compõem, na sua materialidade, por outro, a relação que estabelecemos entre elas, ou seja, a sua idealidade (San Martín, 1998, 69). Esta dualidade entre o real e o virtual é uma das dimensões do que Ortega, desde 1913, exprime por intermédio de uma das suas mais conhecidas metáfora, a dos *Dii consentes*, as duas divindades romanas que nascem e morrem juntas. Esta dualidade corresponde ainda há que existe entre a noese e o noema na fenomenologia husserliana, o *a priori* universal de correlação, como Husserl lhe chama. Esta correlação é também apresentada por Ortega de forma muito clara, em 1923, em *El Tema de Nuestro Tiempo*, num texto que vale a pena citar:

“Na função intelectual [...], não consigo acomodar-me a mim, ser-me útil, se não me acomodo ao que não sou eu, às coisas à minha volta, ao mundo transorgânico, ao que me transcende. Mas também o inverso: a verdade não existe se não a pensa o sujeito, se não nasce no nosso ser orgânico o acto mental com a sua faceta ineludível de íntima convicção. Para ser verdadeiro, o pensamento necessita de coincidir com as coisas, com o que me transcende; mas, ao mesmo tempo, para



que esse pensamento exista, tenho que pensá-lo eu, tenho que aderir à sua verdade, alojá-lo intimamente na minha vida, fazê-lo imanente ao pequeno orbe biológico que sou.” (Ortega, 2005, 580-581)

Ortega tinha-o já mostrado numa secção da Meditação Preliminar das *Meditaciones del Quijote*, intitulada “Los Molinos de Viento” (Ortega, 2004, 812). A referência, como facilmente se depreende e tantas vezes acontece com Ortega, vai para uma conhecida passagem do *Quijote* de Cervantes, em que Dom Quixote interpreta as velas de um moinho como sendo os braços de um gigante. A alucinação de Dom Quixote, comenta Ortega, não é senão, levada a um extremo onde reconhecemos a marca da anormalidade, a mesma actividade normal que todos nós levamos a cabo perante aquilo que encontramos: damos sentido ao que vemos, circundamo-lo de um halo graças ao qual, somente, ele poderá alojar-se na esfera da nossa vida e aí tornar-se uma parte dela. Por tudo isto, vemos que nem Dom Quixote nem Sancho Pança têm inteiramente razão: o primeiro porque julga ver aquilo que realmente não vê, o segundo porque não entende que precisa de ver mais do que aquilo que vê para poder, de facto, ver alguma coisa.

Antes de passar ao segundo conceito estruturante da teoria da cultura de Ortega – o de segurança, como mais acima se disse –, gostaria ainda de referir o pano-de-fundo polémico diante do qual esta teoria da cultura se elabora. E ele tem a ver com a figura de Miguel de Unamuno, um autor imprescindível para entendermos a evolução intelectual do jovem Ortega. Unamuno contrapõe uma idealidade exaltada, que vê representada na figura de Dom Quixote, o personagem da novela de Cervantes, a uma

materialidade inerte e sem sentido (Cerezo, 2011, 57). Ao invés, para Ortega, como nota com acerto Pedro Cerezo, a realidade não é nem uma tosca materialidade, como a concebe Sancho Pança, nem, no extremo oposto, uma idealidade alucinada, como aquela em que vive o cavaleiro da triste figura (Cerezo, 2011, 64). Unamuno é um dos representantes daquela filosofia do ódio que Ortega denuncia nas *Meditaciones del Quijote*, embora Ortega utilize esta expressão para se referir ao neokantismo: Unamuno é o representante de uma filosofia que separa em vez de unir, uma filosofia do conflito trágico do homem com o seu destino. A realidade virtual da cultura opõe-se a qualquer concepção trágica da vida, mas sem retirar à vida todo o seu carácter dramático. O homem, um ser por natureza desorientado, necessita sempre de uma orientação que só a cultura lhe fornece. Explicar esta imbricação dos imperativos vitais e dos imperativos culturais é a função de que se incumbirá o que Ortega irá chamar, uns anos, mais tarde, a “filosofia da razão vital”.

### — Cultura como segurança

Algumas palavras agora sobre a segurança. Em 1912, no momento que está a chegar ao fim a sua fase neokantiana, que se iniciara, por volta de 1906, com a sua primeira estadia em Marburg<sup>1</sup>, Ortega prefere uma conferência no Ateneo de Madrid

1. Ortega, nos seus anos de formação, faz três viagens à Alemanha. A primeira em 1905, passando todo o semestre de Inverno em Leipzig, deslocando-se a seguir, já no semestre de Verão de 1906, para Berlín, onde assistirá, entre outros, aos cursos de Georg Simmel. Parece ter sido este que o aconselhou a dirigir-se para Marburg para aí aprofundar os seus conhecimentos da filosofia de Kant. Com efeito, em finais de 1906, após uma breve estadia na sua terra natal, Ortega parte para Marburg, onde se inicia, como dissemos já, na filosofia neokantiana, pelas mãos de Hermann Cohen e Paul Natorp. A sua terceira estadia na Alemanha terá lugar em 1911. Terá sido, muito provavelmente, no final desta

que intitula “A «ideia» de Platão”, onde, para explicar o que seja a cultura, Ortega recorre ao exemplo da Ideia de Platão. Cito uma curta passagem desta conferência, apesar de pertencer a uma fase do seu pensamento anterior à que tenho vindo a referir, porque ela contém um tema que reaparecerá no Ortega fenomenólogo:

“A confiança, a tranquilidade, é a emoção em que se encontra quem pode antecipar o que verosimilmente há-de acontecer dentro de uma hora, amanhã ou depois. Se, agora mesmo, o medo não é a emoção dominante em nós, é porque temos confiança na regularidade das leis arquitectónicas e nas leis municipais que vigiam as leis arquitectónicas. Por que não tememos que, dentro de um instante, venha abaixo o tecto deste salão? Procurai a origem da nossa relativa tranquilidade e achá-la-eis numa confiança absoluta nas leis da matemática e numa confiança menos absoluta nas leis municipais.” (Ortega, 2007a, 224)

Ora, já em 1910, por conseguinte, ainda antes do seu encontro com a fenomenologia, num ensaio intitulado “Adão no Paraíso”, Ortega defendia já uma tese muito semelhante. Ela constitui, por conseguinte, um traço permanente da filosofia da cultura de Ortega e a sua trajectória filosófica, da juventude à maturidade, mais não fará do que propor diferentes formulações dela. Em 1910, então, referindo-se à lógica, à ética e à estética, que correspondem, *grosso modo*, às três partes em que se divide o sistema da filosofia para Hermann Cohen, Ortega afirma que são

terceira estadia, que Ortega tomou contacto com a fenomenologia de Husserl, lendo as *Investigações Lógicas* e o ensaio «A filosofia como ciência de rigor».

elas os três preconceitos que nos elevam acima da animalidade e nos permitem emitir um juízo. (Note-se que “preconceito” se diz em espanhol *prejuicio* e que, por conseguinte, se torna mais fácil estabelecer, como faz Ortega, a relação do preconceito com o juízo.) Ora bem: a lógica, a ética e a estética nasceram porque a vida coloca ao homem diversos problemas, ou melhor, porque a vida se tornou problemática nele. Muitos anos mais tarde, em *El Hombre y la Gente*, Ortega dirá que cada homem é um naufrago e que a vida de cada um é um bracejar permanente para se manter à tona da água. Mas já em 1930, em *A Rebelião das Massas*, afirmava que a vida, individual ou colectiva, é a única entidade do universo cuja substância é o perigo (Ortega, 2010b, 422). O homem inculto, por conseguinte, é aquele que só pode ignorar este perigo, ou porque se sente em segurança na situação que herdou sem que necessite de despender qualquer esforço para a conservar, ou porque acredita ingenuamente que lhe basta exigir aquilo de que necessita para automaticamente – como uma espécie de criança mimada – o conseguir obter. O que se disse, porém, não significa que a vida esteja sujeita a constantes ameaças, a ponto de poder a qualquer momento sucumbir, mas sim que nunca sabemos exactamente o significado daquilo que nos acontece, que nenhum instante se liga necessariamente ao instante seguinte, de modo que este permanece sempre indeterminado face ao que o antecedeu e que, por conseguinte, vivendo, nos encontramos inseridos num titubear metafísico (Ortega, 2010b, 421) entre várias possibilidades de sinal contrário. Então, tendo-se a vida tornado problemática, só se pode afrontá-la seguindo a máxima diplomática e militar de *divide et impera*.

Dividindo-se a totalidade da vida nos seus elementos constituintes, a lógica será a solução para os problemas de primeiro nível, ou seja, para o conhecimento do que são as coisas em geral, das relações que mantêm entre si e que são idênticas para quase todas elas; a ética para os problemas de segundo nível, ou seja, para a explicação da relação, já não entre coisas, mas sim entre pessoas, ou entre estádios psíquicos diferentes de uma mesma pessoa; a estética, por fim, para os problemas de terceiro nível. A nossa questão agora é saber que problemas são esses. Que haverá mais no mundo para compreender para além das coisas e das pessoas? Terei que adiar por alguns instantes a abordagem desta questão, para falar da filosofia neokantiana da cultura, pelo menos tal como Ortega a entendeu. A crítica à estética neokantiana – que se consubstanciará na sua incapacidade em compreender a arte espanhola – desempenhará um papel fundamental para o seu afastamento desta corrente filosófica, em que primeiro se formou, e para a sua aproximação à fenomenologia. Será também a partir da estética que Ortega reconhecerá a necessidade de elaborar um novo conceito de ser, que terá a sua expressão na filosofia da razão vital.

### — A filosofia neokantiana da cultura

A primeira filosofia sistemática da cultura que Ortega elabora é de matriz neokantiana, fortemente influenciada pelo ensino de Hermann Cohen e de Paul Natorp, a cujas lições assiste na Universidade de Marburg. Podemos sintetizar a posição de Ortega nesta sua fase juvenil – até 1912, aproximadamente – pela seguinte frase: a vida é, antes de mais, a vida universal. Nesta simples frase, que é minha e não de Ortega, mas que julgo sintetizar com correc-

ção o seu pensamento, encontramos as três vertentes da filosofia da cultura, que são, ao mesmo tempo, as três tarefas que ela tem de levar a cabo: 1) as manifestações culturais de um povo devem encaminhar-se para a representação da figura humana liberta das particularidades da raça e da circunstância (o que acontece nas formas superiores da pintura e da literatura: por exemplo, num quadro de Velasquez ou de Goya, ou no *Quixote* de Cervantes); 2) o pensamento substancialista deve ser purificado pelos conceitos de relação, tal como acontece nas categorias da gramática e, sobretudo, na linguagem das ciências físico-matemáticas; 3) a vida de um povo, enquanto entidade histórico-cultural, a legitimidade das suas instituições e as características da sua vida pública, só se justificam à luz do esforço para se elevar da sua particularidade à universalidade.

Sobre este assunto, como é sabido, Ortega, pelo menos até à publicação das *Meditaciones del Quijote*, travou diversas polémicas com os principais representantes da chamada Geração de 98, cujos principais representantes eram Miguel de Unamuno, Pio Baroja, Azorín e Rafael de Maietzu. O sentido dessas polémicas é claro: é preciso elevar a vida espanhola ao nível que a vida já atingiu em outros povos europeus, é preciso ultrapassar as particularidades da vida espanhola que, no início do século XX, são apenas o atraso de Espanha, a sua incapacidade para funcionar como nação. O esteticismo e o casticismo são os problemas de Espanha e não a solução para eles. Assim, comentando um quadro do célebre pintor basco Ignacio Zuloaga, intitulado “El enano Gregório el Botero”, ainda na sua fase neokantiana, dirá Ortega: a grandeza de Zuloaga está em ter conseguido pintar, na figura disforme deste anão, as particularidades de um povo atrasado, que

morre por instinto de conservação. Gregório el Botero, no fundo, mais não é do que o “gorila”<sup>2</sup> que existe em cada um de nós, um gorila que não se quer elevar à humanidade universal que representa o seu *telos*, pois que só ela justificaria a sua existência.

A ideia de um esforço humano que se justifica pelo seu *telos*, ou melhor, que não é mais do que um *telos* que persevera no sentido de se manter fiel a si mesmo, ideia cuja origem neokantiana não seria difícil de mostrar, é muito forte no jovem Ortega. Na teoria do conhecimento que desenvolve nos anos subsequentes ao seu regresso a Espanha, após a terceira viagem à Alemanha, encontramos-la plasmada de forma muito clara. Assim, ao concluir um Ciclo de Conferências pronunciadas em 1912 no Ateneo de Madrid, intituladas *Tendências Actuais da Filosofia*, afirma Ortega referindo-se à noção kantiana de coisa-em-si:

“Creio que um estudo detalhado, estricto, filológico de Kant leva, sem dúvida, à afirmação de que Kant por coisa-em-si não entendia algo de transcendente ao nosso conhecimento, mas sim a característica deste que consiste em não se deter nunca, em superar todas as suas posições já conquistadas. (...) Este momento dinâmico e essencial ao conhecimento, em virtude do qual toda a determinação concreta é apenas

2. O “gorila” constitui um dos conceitos essenciais da antropologia de Ortega, na qual não me poderei aqui deter. Mas o significado do conceito alterou-se também com a passagem da fase neokantiana à fase fenomenológica. Na primeira, ele representa uma espécie de atavismo, de apego à particularidade e recusa da universalidade. Na fase fenomenológica significará algo de completamente diferente. O “gorila” é o animal que não tem passado, uma espécie em que cada novo ser tem de recomeçar à nascença o esforço de aprendizagem das mesmas técnicas rudimentares que lhe permitem a sobrevivência. O homem, pelo contrário, é um ser histórico – o seu presente só se entende à luz de um assado – e cada novo ser humano beneficia das conquistas que o passado da espécie põe à sua disposição. Todavia, isto implicará um esforço para manter o “nível” histórico já atingido, sendo incompatível com uma atitude que significasse qualquer coisa como “viver dos rendimentos”.

relativa e superável, todas as coisas concretas são só o que são relativamente às conclusões fixadas ontem, fixadas hoje, fixadas amanhã, é a coisa-em-si.» (Ortega, 2007b, 266)

É justamente esta insistência no esforço para superar as posições já conquistadas que impede, à filosofia neokantiana, prestar atenção à vida imediata na variedade das suas manifestações. Ora acontece que existe tanta clareza no universal como no particular; apenas é necessário que se desenvolvam os órgãos que permitem ver ora um ora o outro. A possibilidade de desenvolvimento dos dois é a característica mais marcante da cultura europeia.

### — A estética neokantiana

A teoria da cultura da maturidade de Ortega, como disse atrás, elabora-se em reacção ao neokantismo de Marburg e, em particular, às concepções estéticas de Hermann Cohen. Este tema é controverso, pois não é fácil avaliar a posição filosófica de Ortega em dois textos decisivos para a compreensão desta problemática e que são os já referidos “Adão no Paraíso”, de 1910 e ensaio sobre a pintura de Zuloaga. Julián Marías, por exemplo, via já em “Adão no Paraíso” a futura filosofia da razão vital, mesmo que formulada de um modo ainda incipiente (Marías, 1983, 326). Todavia, a influência da estética de Hermann Cohen é ainda muito forte e Nelson Orringer, por exemplo, foi capaz de mostrar a presença, neste ensaio de Ortega, de conceitos e de metáforas cuja origem se encontra numa obra de Cohen que Ortega leu atentamente, intitulada *Kants Begründung der Aesthetik* (Orringer, 1979, 50).



Há um ponto em que Marías tem razão, mas do qual, em meu entender, não retira as ilações correctas. Diz Marías que, para Ortega, a pintura representa a vida individual. Embora isto seja verdade, esta vida individual de que fala o ensaio de 1910 não é aquela que Ortega, na época da maturidade, chamará, preferencialmente, a “minha vida”. Para entendermos o que a vida individual significa para Ortega, nestes anos, é necessário determinar o lugar da estética, segundo o neokantismo, no sistema da filosofia. Ora é óbvio que a arte não pode representar o homem, nem a circunstância em que vive, na sua máxima generalidade; as leis universais que regem o homem e o mundo são o domínio próprio das ciências da natureza. Não cabe também à arte representar o homem enquanto sujeito da acção moral, pois esse é o domínio da ética. Mas como poderá então a arte representá-lo? Na sua individualidade, por certo, mas apenas na medida em que a individualidade de cada um se encontra em tensão com a ideia de humanidade. O Paraíso onde Adão tem a sua morada não é o mundo tal como o representam as ciências físico-matemáticas; é a paisagem onde essa tensão tem lugar, a qual, ao mesmo tempo, é configurada por esta tensão. No primeiro homem é já visível essa tensão, ou melhor, o primeiro homem não o seria – não se teria elevado já acima do “gorila” de que há pouco se falou – se essa tensão o não constituísse já. Mas essa tensão não tem resolução, pois nenhum ser humano se igualará jamais à sua ideia. A individualidade de cada indivíduo é o resultado dessa luta: não será a ideia exibindo-se em toda a sua pureza, mas a sua apresentação em forma de símbolo. De alguma forma, todos somos esse primeiro homem, ou seja, o homem universal, aquele ser para o qual, ao contrário das pedras, das plantas e dos animais, a vida se tornou

um problema. É neste sentido – no sentido em que a vida que aí está em causa é a vida universal e não a vida de cada um – que “Adão no Paraíso” é ainda um ensaio de estética neokantiana e uma expressão da teoria neokantiana da cultura.

Todavia – e é aqui que Marías tem a sua parte de razão – “Adão no Paraíso” é já um pouco mais do que isso. Cito uma passagem deste ensaio que me parece decisiva. Depois de ter afirmado que a moral, não menos do que a ciência, trabalha a partir de abstrações, Ortega afirma, no final do § VII:

“As ciências morais (...) estão submetidas também ao método da abstracção: descrevem a tristeza em geral. No entanto, a tristeza em geral não é triste. A tristeza, o horrivelmente triste, é esta tristeza que eu sinto neste instante. A tristeza enquanto vida, e não enquanto ideia geral, é também algo concreto, único, individual.” (Ortega, 2010<sup>a</sup>, 67)

O que afirma Ortega neste texto – que a tristeza é sempre a tristeza de alguém e que, por isso, tem sempre um carácter rigorosamente individual – não é uma mera trivialidade. Implica, entre outras coisas, que apenas poderemos saber o que é a tristeza (não o seu conceito, pois desse poderemos encontrar a definição, por exemplo, num manual de psicologia) se a tivermos experimentado em nós, ou se a virmos experimentada em alguém. É este carácter individual dos sentimentos e das emoções que a arte nos dá a ver. Ora, para a estética neokantiana as coisas passavam-se de forma diferente, como veremos já de seguida. Mas isto acarretava algumas consequências paradoxais: o individual ou o particular seria desprovido de qualquer valor estético e uma suposta obra de arte que o quisesse representar mais não poderia ser do que um documento sociológico.

## — A vida individual como problema para a filosofia

Depois deste longo parêntesis sobre a estética neokantiana, tal como Ortega a entende, posso voltar à questão que deixei em suspenso mais atrás: que problema é esse, que a vida coloca a si mesma, e que só a estética pode resolver? A posição de Ortega sobre este assunto é muito curiosa, pois vamos encontrar em 1910 expressões quase idênticas a outras que encontraremos em 1914, nas *Meditaciones del Quijote*, e mesmo em 1923 em *El Tema de Nuestro Tiempo*. As diferenças apenas são evidentes para quem lê estas duas últimas obras a partir da fenomenologia. O que, como se sabe, nem todos os intérpretes de Ortega estão dispostos a aceitar.

Permitam-me que regresse à referência, feita no texto que há instantes citei e que pertence ao que venho chamando a fase neokantiana de Ortega, à tristeza que não é triste, quer dizer, à tristeza enquanto estado psicológico que a psicologia toma como tema de estudo. Esta tristeza não é triste porque deixou de ser a tristeza individual, que está a ser sentida por alguém, com as suas cambiantes próprias e únicas, para se transformar na tristeza universal, objecto de uma definição e classificada a par de outros estados de ânimo, mais ou menos desagradáveis. Esta referência à tristeza que não é triste lembra-nos de imediato uma outra, uma das preferidas por Ortega, à dor de dentes que não dói. Que dor é esta? É, não a dor que eu sinto, mas a dor sobre a qual eu reflecto e da qual, graças à reflexão, me distanciei. Trata-se – com esta dor que não dói – de um estado de consciência que já não podemos descrever como “consciência dolorosa”, mas sim como consciência de uma dor que foi sentida. Ou seja, trata-se de uma consciência segunda que reflecte sobre uma consciência primeira, tendo já perdido o carácter executivo desta última. Julgo que há aqui

alguns equívocos de Ortega sobre a natureza da reflexão, mas não é isso que me importa. O problema é o seguinte: como restituir essa consciência primeira, individual, única, que tanto a ciência, que visa o universal, como a ética, que procura a relação do comportamento individual com a lei moral universal, perderam? Temos aqui o terceiro problema que a vida coloca a si própria: como restituir a individualidade da própria vida, como evitar que ela se perca na voragem da experiência fugaz que cada um, à medida que vai vivendo, tem de si mesmo? Ou, colocando a questão noutros termos, como faz Ortega no final do § VIII de “Adão no Paraíso”: onde é que as pedras da serra de Guadarrama exibem a sua individualidade, na mineralogia ou nos quadros de Velásquez?

Parece, então, que a filosofia neokantiana, do ponto de vista teórico e prático, não é capaz de nos restituir a vida individual. Apenas o consegue fazer através da sua estética. Porém, mesmo esta estética, como Ortega virá a reconhecer, somente nos restitui a vida individual na medida em que a vê em tensão com a sua ideia, que não é individual, mas sim universal. No fundo, o neokantismo é apenas uma expressão do que Ortega designa por cultura germânica, a cultura das profundidades que se ocultam por detrás das aparências sensíveis das coisas. Como é óbvio, a profundidade é uma dimensão da realidade tão evidente quanto a superfície que aparece à vista de todos. Servindo-me aqui de um outro famoso exemplo de Ortega, a polpa de uma laranja é tão evidente quanto a sua casca, uma remete para a outra, embora (e digo-o agora na minha linguagem), num mesmo acto intencional possa não ser possível visar as duas em simultâneo. Terei de multiplicar os meus actos para que todas as dimensões da coisa visada – o que a fenomenologia chama o noema completo –, tanto

as latentes ou profundas, como as patentes ou superficiais, me possam ser dadas. E é a partir desta perspectiva fenomenológica que Ortega constatará o fracasso do neokantismo, ou, mais precisamente, da sua estética. Porque, do ponto de vista neokantiano, se o anão Gregório el Botero não representar uma individualidade em tensão com a sua ideia, representará então, apenas, uma individualidade reduzida à sua condição de documento sociológico: neste caso, será a representação do atraso do homem espanhol relativamente ao homem europeu, cuja vida se deixa guiar pelas formas superiores da cultura.

### — Conclusão

Depois deste percurso pelas teses fundamentais da filosofia da cultura de Ortega, bem como das suas críticas à filosofia neokantiana, estamos em condições de aceder à compreensão da sua teoria fenomenológica da cultura – ou seja, a filosofia da razão vital – que Ortega propõe pela primeira vez de uma forma sistemática nas *Meditaciones del Quijote*. Resumindo, poderíamos dizer: a cultura não se identifica com a vida imediata, mas também a ela não se opõe. (Ou seja: não é executividade dos actos de consciência, mas não se contrapõe à executividade.) Ortega afirma, como vimos, que cultura é segurança; por outras palavras, a cultura é o conjunto das ideias que criamos para poder viver, ou para que a vida não seja, como era para Platão o mundo sensível, apenas um fluxo de impressões e de sensações fugidias. Mas há, na teoria da cultura de Ortega, três aspectos, sobretudo, que merecem que neles me detenha, para concluir. Primeiro: a cultura, entendida como conjunto de ideias que servem para a vida, é uma criação

intersubjectiva com pretensão de verdade e de objectividade. Isto significa que, se o ponto de vista de uma cultura sobre a realidade pode não esgotar o que essa realidade é no seu todo, se, no limite, será mesmo incapaz de o conseguir fazer, pois a realidade dá-se-nos sempre em perspectiva, tal como a laranja do nosso exemplo de há pouco; todavia, o que cada cultura diz da realidade deverá exprimir o que essa realidade é, com o risco de, ao não o fazer, se transformar numa impostura. (Convém não esquecer que, para Ortega, a sinceridade é o atributo fundamental do filósofo.)

Isto remete-nos para um segundo aspecto. A cultura autêntica, para Ortega, é um acto de bondade ou de amor. Pela cultura – ou seja, por meio de conceitos – exprimimos aquilo que em cada coisa vai para lá dela, remete para todas as outras, constituindo a dimensão de profundidade que está latente no que, em cada uma, é patente quando se oferece a um olhar desprevenido. A cultura é, assim, o elemento virtual que se estende para lá do real, é a existência de uma coisa em todas as outras e de todas as outras nela, é a força unitiva que Platão designou por «eros» no diálogo *O Banquete* (Ortega, 2008, 782).

Por fim, como terceiro aspecto, que não desenvolvi mas que ressalta das minhas palavras anteriores: a cultura é, para Ortega, um imperativo de claridade. Mas, como é evidente pelo que já disse atrás, há uma claridade das coisas superficiais e uma claridade das coisas profundas, há uma claridade própria das impressões e uma claridade que significa a tranquila posse espiritual das coisas (Ortega, 2008e, 788). Como afirma Ortega nas primeiras páginas da “Meditação Preliminar” das *Meditaciones del Quijote*, as profundezas do bosque que circunda o mosteiro do Escorial não são menos claras do que a sua orla, que se pode contemplar antes de

nele entrar (Ortega, 2004, 765); mas as profundezas só adquirirão claridade se eu nelas tiver penetrado, tendo desenvolvido o órgão da visão capaz de as perceber. A esta claridade da visão, chama Ortega o conceito ou a cultura. A cultura não é a vida nem as suas profundezas. Mas – na bela expressão de que Ortega se serve – ela é o comentário à vida, não no sentido de algo de acessório, mas sim como a própria vida conduzida à sua plenitude.

### Referências

- CEREZO, Pedro (2011). *José Ortega y Gasset y la Razón Práctica*. Madrid: Editorial Biblioteca Nueva.
- HUSSERL, Edmund (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*. Erster Teil. Den Haag: Martinus Nijhoff.
- MARÍAS, Julián (1983). *Ortega. Circunstancia y Vocación*. Madrid: Alianza Editorial.
- ORRINGER, Nelson (1979). *Ortega y sus Fuentes Germánicas*. Madrid: Gredos.
- ORTEGA Y GASSET, José (2004). *Meditaciones del Quijote*. Obras Completas I. Madrid: Taurus, pp. 747-825.
- ORTEGA Y GASSET, José (2005). *El Tema de Nuestro Tiempo*. Obras Completas III. Madrid: Taurus, pp. 559-616.
- ORTEGA Y GASSET, José (2007a). «La “idea” de Platon». Obras Completas VII. Madrid: Taurus, pp. 221-231.
- ORTEGA Y GASSET, José (2007b). *Tendencias Actuales de la Filosofía*. Obras Completas VII. Madrid: Taurus, pp. 232-269.

ORTEGA Y GASSET, José (2010a). *Adán en el Paraíso*. Obras Completas II. Madrid: Taurus, pp. 58-76.

ORTEGA Y GASSET, José (2010b). *La Rebelión de las Masas*. Obras Completas IV. Madrid: Taurus, pp. 349-505.

SAN MARTÍN, Javier (1998). *Fenomenología y Cultura en Ortega*. Madrid: Tecnos.



# Fenomenologia e cultura, ou da propriedade comutativa da relação

Urbano Sidoncha<sup>1</sup>

— PRAXIS - Centro de Filosofia, Política e Cultura,  
Universidade da Beira Interior

## Resumo

Coligidas no texto de apresentação deste volume as múltiplas possibilidades de aproximação entre Fenomenologia e Cultura, torna-se necessário precisar, em primeiro lugar, a referência habilitante a partir da qual essa relação entre Fenomenologia e Cultura se apresenta aqui como reciprocamente necessária. Seja dito, aliás, que é desse sentido modal simultaneamente em registo bidirecional e de perfil constitutivo que reza o título deste trabalho. Tomando como ponto de partida uma incursão breve no terreno da Fenomenologia husserliana, mostrar-se-á, contra uma certa tradição de comentário –muito disseminada, aliás, mas que se movimenta ainda na pura superfície dos textos –, que a reflexão sobre cultura não é, em Husserl, uma reflexão tardia, aquartelada na sua última fase de produção filosófica. Nos antípodas dessa leitura, ver-se-á

1. usidoncha@gmail.com

que a reflexão husserliana sobre a cultura, inscrita no perímetro de um processo de exaltação da razão e de um certo sentido de progresso da Humanidade, é antes o ponto arquimediano que permite lançar luz sobre algumas das principais decisões teóricas de fundo da Fenomenologia, das mais madrugadoras às mais tardias, unindo com uma coerência sem quebras todo este projeto filosófico, aqui identificado com as opções do seu fundador.

De sua vez, a situação atual das Ciências da Cultura, fruto de uma inusitada indefinição relativamente ao modelo de racionalidade que lhe deve servir de base, tem causado sucessivos embaraços aos seus investigadores, dificuldade de que a constante revisitação da casa de partida de toda a inquirição, vertida na pantanosa e aporética pergunta “de que falamos quando falamos de cultura?”, constitui sintoma bastante e exemplo eloquente. Avaliadas as alternativas, verificar-se-á que a solução “rasa” encontrada no perímetro da investigação, ao col(oc)ar a cultura no terreno dos factos, mais não faz do que exhibir o problema na sua expressão mais lancinante. Nesse contexto de estrepitosa falência da euforia naturalista e de reinterpretação da tarefa autêntica das Ciências da Cultura, as decisões teóricas de fundo da Fenomenologia de Husserl reivindicarão uma justa centralidade.

**Palavras-chave:** Fenomenologia, Cultura, Ciências da Cultura, *Ding*, (Des)naturalização.

### **Abstract**

Having the presentation text of this volume collected the multiple possibilities of connection between Phenomenology and Culture, it now becomes necessary to specify, first, the enabling reference from which the relationship between Phenomenology and Culture is thought to be reciprocally necessary. It should be said, by the way, that

it is this modal sense, taken simultaneously in a bidirectional register and within a constitutive profile, that the title of this essay refers to. Taking as a starting point a brief incursion into the field of Husserlian phenomenology, it will be shown, in opposition to a certain tradition of commentary – very widespread, by the way, but still moving on the pure surface of texts –, that the reflection on culture is not, in Husserl, confined to his last philosophical production phase. On the contrary, it will be seen how Husserlian reflection on culture, still inscribed in the perimeter of an exaltation of reason and of a certain sense of progress of Humanity, is rather the Archimedean point that sheds light on some of the main theoretical decisions of phenomenology, uniting with an unbroken coherence this entire philosophical project, here identified with the options of its founder.

In the meanwhile, the current situation of the Sciences of Culture, as the result of an unusual lack of definition regarding the model of rationality that should serve as its basis, has caused successive embarrassments to its researchers, a sharp problem that is fully exposed by the constant revisiting of the starting point of the whole inquiry, now turned into the aporetic question “what are we talking about when we talk about culture?”. It will be seen, considering its alternatives, that the “shallow” solution founded within the scope of the investigation, by placing culture on the ground of facts, does nothing more than display the problem in its most harrowing expression. In this context of a resounding failure of naturalistic euphoria and of reinterpretation of the authentic task of the Sciences of Culture, the theoretical decisions underlying Husserl’s phenomenology will claim a fair centrality.

**Keywords:** Phenomenology, Culture, Cultural Sciences, Ding, (De) naturalization.

## 1 — Antecedentes

A relação de que fala o título deste escrito pode ser apreciada de diversas formas, convocando interlocutores muito diversos, de proveniências, filiações e motivações filosóficas díspares, mesmo quando encontram no vasto perímetro da Fenomenologia um terreno comum. Quando, como sucede aqui, o objeto da discussão é a própria *relação*, é fácil diluir a sua centralidade repartindo o ónus e as despesas da argumentação pelos próprios *relata*, estabelecendo a partir deles, e entre eles, nexos de proximidade e de contacto que, não obstante o seu irrecusável interesse, apenas permitem manter a discussão na pura espuma da superfície. Com efeito, mapear as zonas de contacto e de interseção entre Fenomenologia e Cultura é um desiderato legítimo, com inegável pertinência e atualidade filosóficas, que objetivamente se oferece como tema para uma certa incursão no terreno da arqueologia do pensamento, mas não será isso, em razão do que sublinhávamos antes, que nos propomos discutir aqui. Interessá-nos pensar antes, ‘por sobre’ e não certamente *independentemente* ou para lá da superfície das eventuais zonas de contacto, elementos que sejam, num campo e noutro, *constitutivos* das suas próprias fronteiras, quer dizer, aspetos distintivos que pontuam e circunscrevem, mais do que o perímetro das discussões respetivas – o que já não seria pouco –, a sua particular expressão identitária e o repositório seguro dos seus fundamentos subterrâneos.

Mais uma vez, a questão central não é a de determinar se *há* relação – o que poderia ser dirimido no horizonte do supramencionado projeto de uma arqueologia do pensamento – mas a de *como há* relação, o que inevitavelmente obriga a ir mais fundo no nosso esforço de inspeção. É uma tarefa que não cabe

obviamente no espaço exíguo de um capítulo de livro, no sentido em que qualquer promessa de síntese estaria ferida de morte nas suas indispensáveis pretensões de validade e razoabilidade. Como bem lembrava Antero de Quental, a ausência dessa síntese mostra apenas que o pensamento não foi ainda capaz de se elevar tão alto, o que não justifica a ausência de passos concretos em direção a uma qualquer forma de sincretismo, que aqui dá, justamente, pelo nome de ‘relação’.

## 2 — Delimitando o problema

Na dupla qualidade de coordenador de dois ciclos de estudos na área das Ciências/ Estudos da Cultura (licenciatura, primeiro, mestrado, depois) e de coordenador da proposta de criação desses Cursos<sup>2</sup> – permita-se-me este brevíssimo mas sempre discutível apontamento em registo autobiográfico, que apenas trago à liça enquanto ajuda a definir o meu “lugar de fala” – tornou-se cedo manifesto que a investigação dirigida à cultura e à multiplicidade dos seus fenómenos enfrenta hoje uma situação similar àquela que definiu o “começo” da própria Fenomenologia: a sua interpretação como simples factum mundano, como *Ding*, coisa – *v.g.* “património” – e a correlativa extensão do modelo de racionalidade científico-natural às Ciências da Cultura, com a conseqüente importação das suas métricas de produtividade e dos seus critérios de relevância, constituem ainda, na atualidade, fonte de embaraços de toda a sorte, levando a investigação permanentemente à

2. Os cursos em causa integram a lista de oferta formativa da Universidade da Beira Interior (UBI) e correspondem ao 1º ciclo em Ciências da Cultura (<http://www.ubi.pt/Curso/948>) e 2º ciclo em Estudos de Cultura (<http://www.ubi.pt/Curso/1067>). No seu conjunto, constituem a atual área disciplinar de cultura da UBI.

pantanosos casa de partida onde não se avança nem recua um só passo, e à aporética pergunta esgrimida quase em tom de acusação “de que falamos quando falamos de Cultura?”.

O problema que se coloca às Ciências da Cultura não é, convenhamos, de pouca monta nem de fácil resolução. Luís Machado de Abreu, num artigo dedicado justamente à área formativa das Ciências da Cultura, coloca o problema na sua expressão mais crua. O texto reza assim:

“A expressão «Ciências da Cultura», além de só recentemente ter começado a circular no mundo de língua portuguesa, continua a não ter significado preciso, pelo que o seu uso enferma de considerável ambiguidade. Se atendermos à própria semântica do termo ‘cultura’ [...] compreende-se que subsista ainda uma semântica demasiado flutuante.”<sup>3</sup>

Sem entrar ainda na motricidade fina da discussão, o que seria tema para um trabalho autónomo, fica claro, todavia, que um conceito de cultura ainda “pouco enxuto” será quanto baste para projetar o espaço dessa ainda emergente subárea científica no horizonte de uma certa obscuridade e ambiguidade temáticas, com prejuízo evidente não apenas para a sua afirmação como membro de pleno direito do espaço lógico das ciências, mas também com danos claros para a sua afirmação plena no sistema de Ensino Superior<sup>4</sup>.

3. Luís M. ABREU, 2007, p.15.

4. Há três trabalhos em que a dificuldade de afirmação das Ciências da Cultura como área disciplinar e suas consequências para a sua afirmação plena no sistema de Ensino Superior é tratada de forma mais sistemática e exaustiva: *vide* Urbano SIDONCHA, 2018; Urbano SIDONCHA, 2021a; Urbano SIDONCHA, 2021b.

Compreende-se, pois, que o cerceamento dessa heterogeneidade e flutuação semânticas assuma nas Ciências da Cultura uma clara expressão programática, enquanto visa contrariar o desdobramento prolixo de aceções que, por ser excessivo, *anestesiaria* (no registo de uma “anestética” em sentido próprio) qualquer possibilidade de significação válida, assim privando o conceito de “cultura” da coerência de um compromisso semântico mínimo capaz de projetá-lo num horizonte de sentido remotamente tangível.

Na sinalização desta prioridade, que é, aliás, primeira na ordem genética das razões, as Ciências da Cultura dizem ao que vêm, expondo à saciedade, e para lá de qualquer dúvida razoável, que o registo de operacionalidade e de produtividade em que intentam fixar-se é *fac-similado* na íntegra das disciplinas científico-naturais. Essa filiação, ou transposição, corre num duplo sentido e pressupõe uma dupla tarefa: orientada pela velha máxima segundo a qual “mostrar é já demonstrar”, a procura de um *referente* cuja estabilidade e robustez simultaneamente consintam e promovam o cerceamento das fronteiras das Ciências da Cultura, fixando-lhe os limites, depressa reclama lugar cimeiro na hierarquia das prioridades. Cumprida essa tarefa, e orientada, como todas as ciências positivas no seu registo *circum-mundano*, para o combate às múltiplas formas de indeterminação que ainda ousam desafiar a mui celebrada hegemonia da ciência, seguir-se-á a apresentação de sucessivos modelos compreensivos *de/para* a cultura que, no essencial, se traduzem na sua “coisificação”, seguindo para o efeito um modelo “virtuoso” de ciência e de tecnologia a que regressaremos mais adiante.

Ora, aquilo que aqui apodámos de “coisificação” é um neologismo que não tem correspondência direta em ciência, pelo menos quando a sua orientação metódica é tacteada no perímetro em que se movem todas as disciplinas científico-naturais. A opção mais próxima, mas que diz essencialmente o mesmo, é o conceito de “redução”.

Que é, pois, a redução? É a operação pela qual um conjunto de propriedades de nível superior se deixa reconduzir ao conjunto das suas propriedades de base, as quais, por via desse mecanismo de incorporação das primeiras nas segundas, se acham assim cabalmente *explicadas*. Nesse ínterim, são eliminadas as propriedades de nível superior, que assim deixam de ter qualquer espécie de relevância na explicação pretendida. Nesse sentido ainda, o reducionismo culmina, não raras vezes, numa solução “eliminacionista”<sup>5</sup>, que corresponde, aliás, ao princípio de economia, parcimónia e simplicidade que a austeridade da célebre “navalha de Ockham” veio impor às teorias que quisessem reivindicar cidadania científica plena. Donde, a opção que “coisifica” a cultura, restringindo-a à materialidade das “simples coisas”, é a mesma que, em ciência, exaltando as virtudes operativas do modo científico-natural, alavancadas ainda na irrestrita fecundidade da euforia pós-positivista de que ainda hoje sentimos os efeitos, procede pela lógica *eliminacionista* decretada pelo mecanismo de redução.

A boa explicação científica será, pois, aquela que reduz (*elimina*) as propriedades complexas às suas homólogas de nível base, devidamente expurgadas da poeira do secundário e descontaminadas do odioso vírus do acessório, daquilo que é, em sentido

5. Essa tese foi desenvolvida de forma sistemática noutro trabalho. Vide Urbano SIDONCHA, 2011, pp.197-203.



próprio, “excrementário”. É um cientificismo em registo tubular de que os muitos processos de naturalização constituem exemplo eloquente: “água é apenas H<sub>2</sub>O”, “mente é tão-só corpo”, “digestão é nada mais do que estômago”, “cultura será, na mais favorável das possibilidades, património”.

Em qualquer circunstância, depressa sobressai a primazia de um certo sensualismo raso, uma sorte de psicologismo dos *data* que aparece simultaneamente como *causa* e *efeito* de uma valorização excessiva da pretendida objetividade dos factos. Justamente, como bem observou Theodor de Boer, “a pedra de toque da ontologia naturalista é a “coisa”. A matéria ou a coisa formam o estrato fundamental da realidade. Tudo o resto se funda neste nível-base<sup>6</sup>. A investigação dirigida à cultura estende por analogia a eficácia desta referência segura da materialidade e tangibilidade da coisa para oferecer a quem dela se ocupa um ponto de partida *concreto*, seguro, a partir do qual será possível circunscrever o terreno amplo do campo de investigação cujas extremas permanecem, considerado o manto de indeterminação que ainda recobre o seu objeto, largamente por definir. Isso permitirá ainda à investigação sobre cultura, assim associada à estabilidade de um referente material, resolver de entrada a sua *vexata quaestio*: que é, afinal, cultura, ou, justamente, de que falamos quando falamos de cultura?

6. Ei-la, completa, a afirmação de Theodor de Boer: “The cornerstone of the naturalistic ontology is the thing. Matter or the thing forms the fundamental stratum of reality. Everything else is founded in this bottom level. It is the “supporting ground-stratum” (*tragende Grundschicht*). This is nature in the first sense. Theodor DE BOER, 1978, p.387.

### 3 — O movimento de *evacuação da subjetividade* e o diagnóstico de “crise” nas Ciências da Cultura

Uma das manifestações mais popularizadas por essa orientação, enquanto procede de uma conceitualidade natural que capitaneia os passos da investigação dirigida à cultura, consiste na sua identificação com o conceito de “património”, mais propriamente do património *material*. Num trabalho recente<sup>7</sup>, procurei explicar que esta absorção da cultura neste registo em sentido próprio do “naturalismo” e do “objetivismo”, para parafrasearmos por vez primeira neste trabalho o Husserl de 1935<sup>8</sup>, de sua vez associada a uma “noção de autenticidade vinculada à permanência da matéria”, está longe de ser fortuita. Tem a suportá-la:

i. A memória ainda viva e pungente “[...] do pós-2ª guerra mundial, que nos decénios vindouros tornou imprescindível recentrar as políticas públicas e os poucos recursos disponíveis na recuperação e preservação do património edificado” (SIDONCHA, 2019, p.89);

ii. O amplo amparo de tratados internacionais de que a Convenção da UNESCO para a Proteção do Património Mundial, Cultural e Natural, de 1972 é o mais sintomático dos exemplos;

iii. Uma ideia de ciência e de tecnologia claramente herdeira de um certo positivismo de vistas curtas, que condena ao exílio todo e qualquer indício de indeterminação, favorecendo o mecanismo que induz a produção de sínteses, assim apressadas e arredadas das tensões e do próprio contexto humano que estiveram na sua génese.

7. Vide Urbano SIDONCHA, 2019.

8. Sugerimos aqui a tradução portuguesa. Cf. Edmund HUSSERL, 2006.

Este movimento, sustentado, como foi dito, em fundamentos aparentemente sólidos, sintetiza com singular clareza as razões que permitem suportar o atual diagnóstico de crise nas Ciências da Cultura: uma ideia de cultura “coisificada”, liminarmente fundida num conceito de “patrimônio material”, é o exemplo flagrante da vertigem de um naturalismo objetivante que tem na sua capacidade para nos colocar ao abrigo das construções subjetivas da metafísica a sua principal força. Ao fazê-lo, promove um novo e mais fundo registo de alienação, saído, precisamente, de um vigoroso movimento de “evacuação da subjetividade” que derradeiramente nos aparta da própria vida.

Ora, a evacuação da subjetividade e a correlativa desumanização de uma ciência assim constituída é retroalimentada pelo mesmo vício já denunciado à saciedade pela Fenomenologia de Husserl, que consiste, justamente, na pretendida autossuficiência do conhecimento racional das Ciências da Natureza. O espectro da crise, que é simultaneamente a crise espiritual da Europa segundo o diagnóstico certo de Husserl, tem a sua origem numa cosmovisão positivista de largo alcance que entibia as forças vitais da própria razão no seu esforço para compreender os problemas que verdadeiramente dizem respeito à esfera do humano. Não colhe aqui, portanto, a suspeita permanente de que diante do assinalável êxito do projeto científico, considerado na sua globalidade e devolvido à grande trajetória dos seus retumbantes êxitos, será ilícito falar de uma *crise* das ciências, aquela que é, para muitos, o derradeiro *item* de uma longa *check list* que vaticinará uma revolução iminente. Ao contrário, o correlato paradoxal desse êxito das ciências outro não é do que a sua completa ignorância quanto aos assuntos intrinsecamente humanos cuja concatenação constitui, afinal, o próprio mundo da cultura.

#### **4 — A redescoberta da racionalidade da cultura na célebre máxima do *zu den sachen selbst***

Aqui chegados, impõe-se a pergunta: de que forma pode este diagnóstico, forjado ainda na pura superfície da discussão, convocar a presença da Fenomenologia, dada por adquirida no título deste trabalho, tratando-se, ademais, de uma filosofia marcada pela exigência de aprofundamento que a levará à etapa do *transcendental*? A resposta exige novo, mas brevíssimo, desvio. Num trabalho já antes chamado à liça<sup>9</sup>, destacava três prioridades para a investigação hodierna sobre cultura. As três orientações parecem diretamente saídas do trajeto que moldou o processo de interna maturação da própria Fenomenologia. Recupero aqui brevemente essas prioridades:

i. Convocar um novo conceito de especialização que retire a investigação dirigida à cultura da mundividência tubular e rasa que tolhe os passos às disciplinas científico-naturais;

ii. *Desnaturalizar* o conceito de cultura, pondo em evidência que a cultura não é um “isto”, quer dizer, uma coisa com um rosto definido na escolha entre qualidades de primeira ordem e qualidades “dispensáveis”;

iii. Nutrir a *ideia* – não o “conceito” – de cultura com uma noção de diversidade que já não signifique “dissensão”, antes o mais elementar exercício de preservação vital dessa mesma ideia que quer fenomenalizar-se, e que vê nesse exercício de fenomenalização, por mais distantes que sejam as suas formas concretas, um

9. Cf. Urbano SIDONCHA, 2019, p.102.

sinal de força e de vitalidade da própria ideia, e nunca, como hoje sucede, o sinal de um embaraço cujos efeitos devem ser contidos, primeiro, combatidos, depois.

No perímetro desse diagnóstico, a racionalidade da própria cultura parece, mais do que nunca, solicitar um “regresso às coisas mesmas”, aqui tomado como movimento que nos permitirá desconstruir, denunciando-os, os limites da atual investigação científica e dos seus jogos de linguagem quando são dirigidos aos fenómenos culturais.

Esses limites, sublinhe-se, não resultam apenas de um modelo de operatividade subjugado pelo naturalismo. A materialidade da cultura, a sua *coisificação*, por ser diretamente induzida por uma tal orientação, convoca outras ameaças que se situam já para lá do perímetro imediato em que ainda se move a ortodoxia de uma filosofia transcendental *tout court*, mas que não deixam de reforçar o diagnóstico anteriormente lavrado de “crise”. Com efeito, a independência de uma cultura elevada à categoria de simples “coisa” parece ser o passo intermédio para a reivindicação nela de uma certa “espontaneidade”, concedendo-lhe, ato contínuo, uma espécie de vida e pulsar próprios. Ora, nesse contexto de reivindicada autonomia, verificar-se-ia ainda esse dissídio com a própria energia criativa dos sujeitos humanos, contribuindo novamente para um apagamento da subjetividade e para o seu processo de alienação, fazendo *jus* à acutilância de diagnósticos como o de Georg Simmel quando aludia à *tragédia da cultura*.

Duas notas preliminares sobre a mui disseminada pedra de toque da Fenomenologia, a sua conhecida fórmula do *zu den sachen selbst*:

1. Um primeiro sentido de regresso às coisas mesmas que aqui vejo perfilar-se, e que fora, aliás, já bastamente insinuado como sinal da profunda concatenação entre Fenomenologia e Cultura, será, precisamente, o regresso ao fundador e principal impulsionador deste movimento de profunda renovação filosófica, cujos efeitos determinariam a reconfiguração de toda a forma de pensar e fazer filosofia do século XX. Falamos, assim, de um regresso a Edmund Husserl, que atuará como referência habilitante para as considerações sobre Fenomenologia que forem doravante expendidas;

2. O *zu den sachen selbst* que aqui preconizamos, e que se situa no perímetro dessa primeira observação cautelar, está nos antípodas do clamor saído de uma investigação de pendor naturalista da Cultura, cujo desiderato último poderia ser caracterizado, curiosa e paradoxalmente, nos mesmíssimos termos. Com efeito, longe de *suspendere*, como seria desejável, a atitude ingênua de quem atesta a robustez do seu objeto por uma presença tangível capaz de afetar as estruturas psicológicas do *gemüt*, o que essa investigação faz é, por contra, postular um modelo de conhecimento que nos coloca diretamente na relação com “coisas” na sua pretensa evidência apodítica.

## **5 — A cultura como “tema” na filosofia fenomenológica de Husserl**

Ora, o primeiro passo em direção à coerência da leitura que sustenta a pretendida centralidade da Fenomenologia husserliana neste processo de reinterpretação do que está em causa na investigação científico-natural dirigida à cultura será o de verificar que a própria cultura, tomada como tema, não é, em Husserl,

a expressão de um interesse de superfície, incapaz de deixar no projeto filosófico do autor da *Krisis* uma marca programática duradoura. Esta condição parece ser, todavia, de difícil verificação, considerada a longa tradição de comentário que justamente lê no interesse de Husserl pela cultura uma inflexão tardia e espúria. Nos antípodas dessa leitura, que parece soçobrar com estrondo diante de uma inspeção simultaneamente profunda e angular dos textos do autor, as marcas desse interesse são não apenas perenes, como permitem, dada a constância da sua presença, reconstituir com coerência o seu sinuoso itinerário filosófico.

Essa discussão irrompera na filosofia fenomenológica de Husserl na forma de um combate de ponderosas consequências contra o diagnóstico certo de uma degenerescência da racionalidade, expressão de um movimento imparável de alienação e de desumanização, que tem expressão, precisamente, no *facto cultural* da “crise das ciências” e da sua perda de significação para a vida, explicada, em larga medida, mas não exclusivamente, pela evacuação ou ausência da subjetividade, de sua vez alimentada, sob o signo das ciências matemáticas da natureza, pela sobrevalorização de uma pretensa objetividade dos factos. Nas penetrantes palavras de Husserl proferidas na Conferência de Viena de 35, “a razão do falhanço de uma cultura racional reside, porém – como foi dito, não na essência do próprio Racionalismo, mas unicamente na sua alienação, na sua absorção no “naturalismo” e no “objetivismo”. (E. HUSSERL, 2006, p. 152).

Este combate revelar-se-á absolutamente decisivo no horizonte de um movimento de *exaltação da razão* e de um certo sentido de *progresso da Humanidade*, dimensões que sempre pontuaram a moldura semântica diretamente adstrita à noção de

cultura. Mas travar esse combate exige, justamente, uma mudança radical para uma *atitude* outra, que saiba desativar, colocar “fora de circuito” a mundividência natural. Por outras palavras, a saída para a crise, que tem na hodierna investigação científico-natural dirigida à cultura uma das suas manifestações mais candentes, reside na esperança de restauração da fé na razão, da sua renovação, e na *rememoração da subjetividade* como modo próprio de existir do humano. Isso exige um combate contra todas as formas de alienação da razão e contra o seu aprisionamento pelas lógicas do naturalismo e do objetivismo, alavancado ainda (e potenciado nos seus efeitos) na injustificada crença na autossuficiência do conhecimento racional das Ciências da Natureza. É essa decisão matricial que permitirá cumprir cabalmente o ideal da racionalidade teórica de um “regresso às coisas mesmas” que está, precisamente, na base do movimento fenomenológico.

Sejamos claros: a Fenomenologia, mesmo a Fenomenologia husserliana que aqui nos serve de referência habilitante, não é o lugar onde se eclipsam definitivamente estas tensões entre a ortodoxia de um naturalismo exacerbado e a filosofia transcendental como lugar de desafio a essa mundividência naturalista. Com efeito, os próprios objetos culturais podem ser vistos, ao mesmo tempo, apenas como objetos naturais (*coisas*), como lembra o Husserl do segundo volume das *Ideen II*<sup>10</sup>. Mas ela oferece-nos, por sobre essas tensões e já para lá delas, a decisão teórica de fundo, o próprio sopro vital sem o qual as ciências prosseguiriam imparáveis, como que operando cega e mecanicamente, o seu penoso movimento de desconsideração do sentido da vida. Esse é, aliás, o argumento decisivo que Husserl esgrime nesta observação

10. Cf. Edmund HUSSERL, 1950.



cortante: “Jamais a situação poderá melhorar, porém, enquanto o objetivismo, proveniente de uma atitude natural dirigida para a circum-mundaneidade, não for posto a nu na sua ingenuidade [...]”. (E. HUSSSERL, 2006, p.149)

Um tal itinerário, que é simultaneamente, como foi dito, um percurso de aprofundamento da razão, e que tem aí, nessa decisão de regresso às coisas mesmas, o seu início, levar-nos-á necessariamente à etapa da filosofia transcendental:

“e elaboração de um método efetivo para captar a essência fundamental do espírito nas suas intencionalidades e para, a partir daí, edificar uma analítica do espírito que fosse consistente até ao infinito, conduziu à Fenomenologia Transcendental. Ela supera o objetivismo naturalista e todo e qualquer objetivismo em geral da única maneira possível, a saber, pelo facto de que aquele que filosofa procede a partir do seu próprio eu e, decerto, puramente como executor de todas as suas validades, das quais ele se torna um espectador teórico. Nesta atitude, é possível edificar uma ciência do espírito absolutamente suficiente, sob a forma de uma conseqüente autocompreensão e de uma compreensão do mundo enquanto realização espiritual.” (E. HUSSSERL, 2006, pp.150-151).

## **6 — Repensando o posicionamento metódico das Ciências da Cultura**

O que é solicitado às Ciências da Cultura, no seu afã de cercear o seu tema reitor por via de uma definição objetiva do conceito de cultura, postulada a absoluta eficácia da tangibilidade do seu objeto, é que sigam este convite da Fenomenologia para repensar o seu posicionamento metódico, levando-as a um

questionamento sobre se essa deriva feita pela importação acrítica do procedimento metodológico das disciplinas científico-naturais não deixou definitivamente para trás *as questões realmente decisivas para uma humanidade autêntica*, como dirá Husserl na *Krisis*. Como bem sublinhou Tommy Akira Goto, “ao esclarecer o objetivo principal da sua denúncia sobre a crise das ciências e da cultura, Husserl estabelece ideias de longo alcance, mostrando que a crise está diretamente vinculada à perda dos significados da vida pela ciência” (Tommy A. GOTO, 2008, p.110).

As ciências mundanas de entidades mundanas procedem, ofuscadas pela orientação objetivista que postula a evidência de um mundo de antemão dado, pela abstração de tudo quanto é subjetivo. Uma ciência de *factos*, que tudo converte em *factos*, transforma o próprio homem em *facto*, como bem lembrava Husserl, o que é, nas suas palavras, causa próxima da “obscuridade insuportável do homem acerca da sua própria existência e das suas tarefas infinitas” (E. HUSSERL, 2006, p.150). Tais questões intrinsecamente humanas transcendem largamente os jogos de linguagem em que são dirimidas as simples questões de *facto*. Constituem aquilo que, no dizer de Michel Henry, «*la science ne sait pas*»<sup>11</sup>.

Com efeito, a eficácia alienante da obsessão naturalista e a perigosa deriva essencialista das Ciências da Cultura denunciam um afastamento relativamente à sua matriz de “Ciências do Espírito”. Com isso, não apenas se compromete a possibilidade de uma aclaração radical do seu objeto – um conceito enxuto e burilado de cultura que vença de entrada uma permanente situação de “indefinição semântica” –, como se perde, no mesmo passo, a inscrição na esfera tensional da subjetividade humana, fonte

11. Vide Michel HENRY, 1989, pp. 422-426.

originária de constituição *in fieri* do seu sentido. O que começou, assim, com uma orientação puramente metodológica, ao obliterar por inteiro a esfera da subjetividade humana, termina numa deriva ontológica cujas consequências últimas para a totalidade da vida humana estarão ainda por apurar em toda a sua extensão. As ciências humanas que vierem somar a este processo de esvaziamento da subjetividade estarão, persistindo nessa via, a traír os seus próprios pressupostos.

A situação aporética de uma investigação em cultura que, como foi dito antes, não avança nem recua um só passo, o mesmo é dizer, uma ciência em efetiva situação de *crise*, obriga a uma redefinição das suas prioridades no contexto mais amplo de um necessário reposicionamento metódico e de uma efetiva mudança de atitude. No seu conjunto, os pressupostos que sustentam a discussão nas suas condições atuais convidam a um renovado olhar sobre as principais decisões teóricas de fundo da Fenomenologia husserliana.

Já o dissemos: não apenas nela o interesse pela cultura não é estranho ao seu processo de interna maturação – constituindo, por contra, um fio condutor que liga com assinalável coerência, ainda que pensada para lá do alcance limitado da relação lógica de implicação, algumas das opções filosóficas mais consequentes e duradouras que se estendem já dos *Prolegómenos* e da sua crítica ao psicologismo ao texto tardio da *Krisis* –, como nos permite encontrar ainda uma rigorosa avaliação do que está em causa nesse diagnóstico polifónico de “crise”<sup>12</sup>. Isso que está em causa outra coisa não é senão a denúncia sem quartel da pulsão naturalista que nos arreda do fluxo de uma vida autêntica e o diagnóstico de uma

12. Sobre esta noção de crise, *vide* C. MORUJÃO, 2005, pp.470-476.

degenerescência espiritual da humanidade. Uma tal avaliação do que está em jogo nesse diagnóstico de crise permite sinalizar de permeio o conjunto das decisões essenciais à construção de uma moldura compreensiva mais favorável, decisões que valem tanto pelo seu poder sugestivo quanto pela possibilidade de uma aplicação direta.

Vista assim, e pensada em toda a sua extensão a partir de um olhar simultaneamente angular e diacrónico, a conclusão de que a relação entre Fenomenologia e Cultura está longe de ser ocasional impõe-se-nos sem resistência. E é uma relação que opera subterraneamente no terreno de uma e de outra, aclarando-lhes o escopo e definindo-lhes o seu temperamento próprio: o tema da Cultura empresta sentido e unidade às principais etapas conhecidas pela Fenomenologia no seu processo de maturação filosófica; a Fenomenologia oferece à investigação sobre Cultura o próprio motivo e o conjunto dos instrumentos teóricos para uma indispensável reinterpretção de fundo das suas prioridades.

### **7 — Cultura, eixo do processo de interna maturação da filosofia fenomenológica?**

Regressemos agora a um dos pontos axiais que a nossa redação deixou vacante: a ideia de que a construção de uma nova imagem do humano, operada *na e pela* denuncia da sua vexatória condição de simples entidade mundana, *um facto entre factos*, pode ser tomada como fio condutor para ler em coerência e unidade algumas das principais decisões teóricas de fundo da Fenomenologia husserliana. Uma imagem assim forjada num dissídio cada vez mais fundo entre homem e natureza, na sua pretensa verdade científico-natural, é, sabemo-lo bem, uma das vias de acesso mais

revisitadas quando se trata de delimitar as extremas de um conceito de cultura que tange o registo da operacionalidade. Nessa reconstrução está, pois, em causa uma dimensão autenticamente humana, e, portanto, uma questão intrinsecamente cultural, dado que a cultura, como exercício de contemporaneidade – tenho-me batido por essa compreensão em diversos escritos<sup>13</sup> – é exatamente esse amplo repositório de todas as questões fundamentais e últimas do ser humano. “A teleologia histórica de finalidades infinitas da razão”, o “restabelecimento de uma cultura da razão” que resuscite a “Fénix de uma nova interioridade da vida e de uma nova espiritualidade” são modos que denunciam radicalmente essa centralidade da cultura no projeto filosófico de Husserl. Como diz Husserl: “Mas isto não é apenas uma nova postura cognitiva. Em virtude da exigência de submeter a empiria no seu todo a normas ideais – a saber, as da verdade incondicionada –, depressa resulta daí uma transformação de grande alcance da inteira práxis da existência humana e, portanto, da vida de cultura no seu todo”, ou, noutro sugestivo passo, quando acrescenta “resulta, portanto, uma particular humanidade e uma particular vocação de vida, em correlação com a realização de uma nova cultura. (E. HUSSERL, 2006, p.138)

Com efeito, muitos exemplos poderiam ser esgrimidos aqui, exemplos que mostrariam, para lá de qualquer dúvida razoável, como o itinerário filosófico de Husserl conheceu mais continuidades e aprofundamentos do que as inflexões zigzagueantes pretendidas pelos seus críticos. Sobre esse ponto, recupero aqui a leitura de Carlos Morujão expendida num texto de 2005:

13. Vide Urbano SIDONCHA, 2017.

“[...] o que é mais interessante, em tudo isto, é que Husserl parece transpor, para o seu diagnóstico da situação espiritual da Europa, a mesma grelha de análise e as mesmas soluções que propusera para superar a crise das ciências. Quem ler o primeiro dos *Kaizo-Artikeln*, datado de 1923, notará, sem dificuldade, que, pela sua linguagem, se liga sem solução de continuidade ao ensaio “A filosofia como ciência de rigor”, de 1911.” (Carlos MORUJÃO, 2005, p.471).

Por não ser esse o tema que aqui nos traz, mas também para não molestar até à medula o leitor com argumentos que conhecerá à saciedade, limitar-me-ei a apresentar quatro breves exemplos que, embora recusem força probatória, considero serem modelares dessa centralidade, em Husserl, do projeto de realização de uma nova cultura, enquanto tal projeto pressupõe o cumprimento de uma lógica de progressivo apartamento relativamente à ideia de natureza posta como correlato da ciência natural moderna. São eles:

1. A conceção da filosofia *als strenge Wissenschaft*;
2. A *Weltvernichtung*, ou a conhecida experiência de aniquilação do mundo expandida no parágrafo 49 do primeiro volume das *Ideen* e retomada em obras posteriores, como as *Cartesianische Meditationen*;
3. A célebre distinção entre *materielle Natur* e *animalische Natur*, i.e., a separação entre “simples coisas” despidas de determinações psíquicas superiores e coisas “com alma” (*Seele*);
4. O efeito propedêutico dessa distinção na confrontação subsequente entre os conceitos de *Körper* e *Leib*, que será esgrimida justamente no perímetro da fenomenologia *qua* filosofia transcendental sob o signo do princípio diretor da “constituição”.

a. Essa concepção representa para a Fenomenologia o seu autêntico manifesto: a ideia não apenas de que a Fenomenologia é uma ciência, mas uma ciência no mais sentido *estrito* dos sentidos, quer dizer, uma ciência *rigorosa*, dotada de método e de objeto próprios, o que lhe permite disputar não apenas a condição rigorosa que assiste já às ciências positivas, mas a de superar de entrada esse registo, constituindo-se como base (fundamento) de todos os ramos do conhecimento;

b. Nesta experiência, porventura mais do que em qualquer outra decisão teórica de fundo da filosofia husserliana, é possível constatar que a Fenomenologia foi efetivamente tomada por uma vontade de absoluto. Na *Weltvernichtung*, Husserl intenta mostrar que a consciência sobreviveria a uma hipotética “aniquilação do mundo”, entendido, do ponto de vista fenomenológico, como possibilidade da vida de experiência se organizar, não segundo a forma da concordância, mas da *discordância*. Se o sentido intencional de cada nova experiência *infirmar* o sentido das anteriores, i.e., se a experiência progredisse segundo a forma geral da decepção (*Täuschung*), nenhum mundo seria experienciado. No entanto, a consciência estaria ainda presente para si própria, como lugar desta experiência em que nenhum mundo se constituiria. O *ser* do mundo é, esta perspectiva e enquanto ser meramente intencional, *relativo*, não autônomo, enquanto a consciência, o ser imanente, é *absoluto*<sup>14</sup>;

c. Na primeira parte do segundo volume das *Ideen*, lançando um olhar regressivo sobre o importante esforço entretanto expendido para determinar fenomenologicamente a ideia de

14. Cf. Urbano SIDONCHA, 2011, pp.250-251.

natureza, correlato da ciência natural moderna, Husserl dirá que a natureza é a esfera das *bloBer Sachen*, das simples coisas, totalmente afastada de conceitos que situamos no perímetro dos assuntos fundamentais do ser humano, como os conceitos de “valor”, “belo”, “útil”, e outros ainda na esfera do social. Esse é o sentido, justamente, da *materielle Natur*, que não é o sentido que determina as “coisas com alma”, dado que nestas últimas a possibilidade de fragmentação, correlato da *extensio*, se não coloca;

d. Esta diferença revelar-se-á decisiva enquanto nos coloca na pista do que está aqui verdadeiramente em causa, preparando sistematicamente o caminho que nos eleva no nosso próprio esforço de autocompreensão como um *Leib*, quer dizer, um corpo vivo que é, em razão disso, o “lugar” próprio da sensação, e não um *Körper* entendido na qualidade de simples coisa material. No mesmo sentido vai o destaque do parágrafo 38 deste mesmo II volume das *Ideen*, quando Husserl estatui que o *Leib* goza da prerrogativa, como *Willensorgan*, “órgão da vontade”, do livre movimento, i.e., um movimento *espontâneo* em sentido próprio, ao contrário das simples coisas materiais que apenas se movem mecanicamente e tão-só em resposta a um primeiro impulso. Sem comprometer o seu estatuto de “quase-natureza” que procede, obviamente, da sua indispensável ligação a um corpo com substrato material e sem a qual própria a realidade psíquica não poderia ter expressão, Husserl define o *Leib* como Corpo-sujeito, quer dizer, como experiência interna de ter/ser um Corpo.

Todas estas decisões podem ser lidas num mesmo sentido enquanto se perfilam como peças essenciais de uma mesma reflexão, apresentando, assim, uma assinalável complementaridade.



## 8 — Caminhando para a conclusão

A premunição atenta do Husserl do primeiro artigo de 1923 para a revista japonesa *Kaizo* deixava já antever as dificuldades profundas para as chamadas “ciências do espírito” quando confiam a circunscrição do seu campo próprio e a definição do seu registo de operacionalidade à legalidade positivista de uma ciência empírica. Nas palavras do próprio Husserl:

“por outro lado, temos, agora, muitas e frutuosas ciências referidas ao reino do espírito, correspondentemente, ao da humanidade, mas elas são ciências completamente empíricas e ciências “simplesmente” empíricas. A profusão colossal de fatos temporais, morfológicos, ordenados indutivamente ou sob pontos de vista práticos, permanece nelas sem qualquer vínculo de racionalidade *principal*” (Edmund HUSSERL, 2006 p.23).

Nesta discussão sobre a interseção dialógica Fenomenologia-Cultura, não se trata, pois, de surpreender simplesmente na marca do “cultural”, tantas vezes reivindicada neste trabalho, um modo de reelaboração ou de reinterpretação das principais decisões teóricas de fundo da Fenomenologia, o que evidentemente já não seria pouco. Trata-se, também aí, de utilizar o arsenal de instrumentos teóricos oferecidos pela filosofia fenomenológica para trazer à superfície algumas das sombras e obscuridades em que operam todas as ciências mundanas e em que labora, outrossim, a atual investigação dirigida à cultura, seja porque opera pela simples transposição da investigação científico-natural, indiferente à sua vocação própria de ciência do espírito; porque ingressa no perímetro do diagnóstico certei-

ro de Husserl de “crise das ciências” e da sua perda de significação para a vida, efeito da cosmovisão positivista que entibia as forças vitais da própria razão; seja porque contribui para o movimento imparável de alienação e de desumanização do humano; seja ainda, finalmente, porque promove uma depreciação da própria subjetividade no seu trajeto de autonomização do “objeto” cultura (*v.g.* cultura é património), ou, o que significa o mesmo enquanto provém de uma mesma grelha de análise, esvaziando o mundo do cultural como espaço efetivo de significação que, ao dizer-se de todas as coisas, se não diz, em bom rigor, de nenhuma delas.

O que intima a presença da Fenomenologia de Husserl neste debate com as hodiernas Ciências da Cultura é, justamente, a centralidade deste tema no solo originário de uma e outras. Não fosse assim e o movimento de aproximação far-se-ia sob o signo daquilo a que o filósofo francês Jean-François Lyotard apodou, em 1983, de “diferendo”, *i.e.*, da impossibilidade de partilharem um chão comum que torne fecunda a própria possibilidade de diálogo. Ora, se é insuspeita essa centralidade na definição do perímetro das Ciências da Cultura, outro tanto se não diria da sua conexão à Fenomenologia. E não se trata, mais uma vez, de esgrimir uma centralidade de pura superfície, sobreveniente num conceito de cultura que viria à liça pela mera afirmação de um processo de pendor iluminista enquanto superação de um estado primordial em direção a um estádio superior, em que deixamos para trás a nossa roupagem simplesmente natural. Não se trata, também, da mui disseminada nostalgia da racionalidade grega tradicional a que desejaríamos simplesmente regressar. Trata-se, bem mais do que isso, de pensar a cultura como amplo espaço das questões e atividades intrinsecamente humanas, dessas que estão aí, em

permanência, que denegam a possibilidade de uma evacuação e de alienação do humano e das suas ricas formas de subjetividade, irreduzíveis a qualquer facticidade ou positividade ordenável na conexão com a experiência e mesmo explicável a partir dela, como explicitamente recomenda a investigação científico-natural.

Essa orientação, que induz – vimo-lo dizendo com nota da contumácia – uma leitura subterrânea que nos permite pensar, em toda a sua extensão, a fecundidade e coerência do projeto filosófico de Husserl sob o emblema de uma “filosofia transcendental”, nutre o conceito de cultura sem o “coisificar”, vivifica-o sem o substancializar, tange-o sem ceder à tentação ingênua do objetivismo. Essa será, pois, a via pela qual um conceito de cultura poderá abrir às ciências regionais que dele se ocupam, às Ciências da Cultura, um campo problemático em toda a extensão do seu significado teórico e programático.

#### Referências bibliográficas

- Carlos MORUJÃO (2005). "Dieses über alles Begreifen Grosse und Schwere Schicksal": Husserl e a Guerra". In *Humano e Inumano* – 2.º Congresso Internacional da AFFEN, Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa, pp.
- Edmund HUSSERL (1950). *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie – Zweites Buch: Phänomenologische Untersuchungen zur Konstitution, Husserliana, Band V*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Edmund HUSSERL (2006). *Europa: Crise e Renovação. A Crise da Humanidade Europeia e a Filosofia. Artigos para a revista Kaizo*. Lisboa: Centro de Filosofia da Universidade de Lisboa.

- Jean-François LYOTARD (1983). *Le Différend*. Paris: Les Éditions de Minuit
- Luís Machado ABREU (2007). “No horizonte das Ciências da Cultura”. In *Brotéria*. Vol. 165, pp. 7-18.
- Michel HENRY (1989). “Ce que la Science ne sait pas”. In *La Recherche*, 208, pp. 422–426.
- Theodor DE BOER, *The development of Husserl’s thought*. The Hague/Boston: Nijhoff
- Tommy A. GOTO (2008). *Introdução à Psicologia Fenomenológica – A Nova Psicologia De Edmund Husserl*. Paulus Editora.
- Urbano SIDONCHA. (2011). *Do Empírico ao Transcendental – A Consciência e o Problema Mente/Corpo entre o Materialismo Reduccionista e a Fenomenologia de Husserl*. Lisboa: Fundação Calouste Gulbenkian/FCT
- Urbano SIDONCHA. (2017). “Ciência, Cultura, Ciências da Cultura – Subsídios para uma leitura epistemológica”. In U. SIDONCHA U & C. MOURA. (Eds.), *Metamorfozes da Cultura*. Lisboa: Nova Veja, pp. 191- 213
- Urbano SIDONCHA. (2018). “Da Cultura de exigência à exigência de Cultura. Notas sobre as formações superiores universitárias em Cultura”. In U. SIDONCHA & G. MAGALHÃES (Apresentação e Org.), *Cultura(s): Definições, Desafios, Percursos*, Covilhã: Ed. LabCom.IFP/Coleção ARS, pp.27-38
- Urbano SIDONCHA. (2021a). “A missão cultural das universidades: um olhar sobre as realidades portuguesa e brasileira”. In U. SIDONCHA & A. RUBIM (Apresentação e Org.), *Enlaces culturais Brasil-Portugal*, Lisboa: Documenta, pp.

Urbano SIDONCHA. (2021b). “Reinventando a relação entre universidade e cultura”. In *Revista UFG*, 21(27) – *Dossiê Cultura e Universidade*, Goiânia, <https://doi.org/10.5216/revufg.v21.70496>, 28 pp.



# O conceito e a tarefa da filosofia da cultura em Ernst Cassirer

Rafael Garcia

— IFCH/UNICAMP

## Resumo

Pretendemos analisar com detalhe o momento preciso em que se deu a assim chamada virada ética na obra de Ernst Cassirer e extrair dele algumas consequências interpretativas para o percurso filosófico de Cassirer e para o escopo de sua filosofia a partir de então. Essa virada, que se evidencia a partir do texto de sua aula inaugural em Gotemburgo – *O conceito de filosofia como problema da filosofia* –, é enunciada como e remetida à distinção entre um conceito escolar e outro mundano de filosofia, tal como proposta por Kant. A partir de então, teria a própria ideia de liberdade em Cassirer ganhado um outro sentido, o de um *processo de libertação* que precisa ser compreendido e demonstrado em sua *efetivação histórica*. Por esta via, pensamos ser possível abrir espaço para a inserção da obra de Cassirer nos debates sobre cultura no contexto do século XXI.

**Palavras-chave:** Ernst Cassirer; Filosofia da cultura; Conceito mundano de filosofia; Libertação

### **Abstract**

We intend to analyze in detail the precise moment in which the so-called ethical turnaround occurred in Ernst Cassirer's work and to extract from it some interpretative consequences for Cassirer's philosophical path and the scope of his philosophy from then on. This turning point, which is evident from the text of his inaugural class in Gothenburg – The concept of philosophy as a problem of philosophy – is enunciated as and referred to the distinction between a scholastic concept and a worldly concept of philosophy, as proposed by Kant. From then on, the very idea of freedom in Cassirer would gain another meaning, that of a process of liberation that needs to be understood and demonstrated in its historical realization. In this way, we think it is possible to open space for the insertion of Cassirer's work in the debates on culture in the context of the 21st century.

**Key-words:** Ernst Cassirer; Philosophy of culture; Worldly concept of philosophy; Liberation.

### **— Introdução**

É bem sabido que a obra filosófica de Ernst Cassirer tem sua origem histórica e programática na escola neokantiana de Marburgo, tendo ele estudado lá sob a supervisão de Hermann Cohen. Assim, em geral Cassirer é primeiramente lembrado por suas contribuições no campo da história da filosofia e da ciência que eram as grandes marcas dessa escola, por vezes identificada como muito próxima do positivismo, dada a sua atuação próxima e preferencial com as ciências da natureza.<sup>1</sup>

1. Felizmente, as imprecisões e preconceitos históricos dos quais derivam essas superficialidades vêm sendo desfeitos aos poucos, mas sempre mais. Assim, não apenas Cassirer vem cada vez mais sendo apreciado como um filósofo original, como a própria compreensão ampla da filosofia "neokantiana" como um todo vem sendo reapreciada.



Cassirer é também o principal nome da última geração da Escola de Marburgo, mas sua obra tem desdobramentos internos tais que a levam a instâncias que não eram imagináveis nem alcançáveis pelo programa tal qual instituído originalmente por Cohen. Isso é dizer que, embora seja o epítome da Escola fundada por Cohen, a abordagem de Cassirer tem aspectos profundamente originais em seu escopo e inéditos na proposição de uma teoria geral das ciências humanas centrada no símbolo e cujo objeto de análise é a *cultura humana*, compreendida como a totalidade das manifestações do espírito humano em sua ação. Este objeto passa a ser considerado, a partir da “virada ética” em mais uma dimensão, ou a partir de um conceito de filosofia mundano, no sentido conferido por Kant ao termo.

No presente artigo eu gostaria de tratar das seguintes questões: em primeiro lugar, de caracterizar com alguma precisão o momento e o sentido da assim chamada virada ética de Cassirer, historiograficamente datada em 1935. Isso vem acompanhado de uma discussão sobre o conceito mesmo de filosofia, o que inclui discutir sua função ou modo específico de atividade, assim como destacar o que há de propriamente novo nesta palestra inaugural.

Exemplo disso é a coletânea organizada por Rudolf A Makkreel and Sebastian Luft, *Neo-Kantianism in Contemporary Philosophy* (2009), que demonstra fartamente o potencial amplo e diverso de inserção do pensamento neokantiano nas discussões filosóficas contemporâneas. Noutra direção, vale também mencionar a coletânea de traduções para o inglês também editada por Sebastian Luft, *The Neokantian Reader* (2015), que torna acessível pela primeira vez textos de autores e tendências centrais do neokantismo para quem não lê em alemão. Sem dúvida, a barreira do idioma é uma das explicações para a pouca penetração dos textos primários neokantianos na cena filosófica brasileira. Salvo na pesquisa especializada, em que é de praxe ter algum domínio minimamente razoável do idioma dos autores de referência, os textos que não contam ao menos com tradução para a língua inglesa estão condenados a serem excluídos dos currículos universitários.

Em segundo lugar, gostaria de apresentar as linhas gerais que compõem o que eu entendo como o desenvolvimento desse novo programa filosófico que culmina numa antropologia filosófica e numa filosofia política. Trataremos aqui em especial de dois textos componentes desse novo programa: *O conceito de filosofia como um problema da filosofia* (1935) e *Idealismo crítico como filosofia da cultura* (1936). Nestes dois textos são apresentados os contornos mais fundamentais deste programa, que posteriormente é completado com análises mais detidas da história da filosofia da cultura. É no percurso destes textos, entre outros produzidos a partir da mesma época<sup>2</sup>, que se desenha uma nova versão de sua filosofia da cultura, legado derradeiro de Cassirer. Em especial, insistirei aqui na centralidade dada ao conceito de *libertação*, a partir do qual pensamos ser possível ao mesmo tempo compreender o modo como Cassirer se apropria das conquistas e depura os problemas herdados da modernidade e como pretende transformar esse legado numa filosofia da cultura que se pensa essencialmente como comprometida com a diretriz da libertação.

Estes dois passos que aqui apresento têm como finalidade preparar o terreno para uma posterior atualização mais profunda do programa filosófico de Cassirer em função do desenrolar dos eventos e do desenvolvimento das teorias filosóficas e científicas sobre a cultura que surgiram desde então, bem como para poder posteriormente circunscrever com mais nitidez a recepção das ideias de Cassirer por pensadores da cultura das gerações seguintes.

2. Em especial nos referimos ao artigo *Fundamentação naturalista e humanista da filosofia da cultura* (1939), ao livro *Lógica das ciências da cultura* (1942), ao *Ensaio sobre o homem* (1944) e *O mito do Estado* (1946).

## — O problema do conceito de filosofia, seu objeto e seu método

### I

Em 1935, na condição de exilado político do regime nazista e novo professor da Universidade de Gotemburgo, Ernst Cassirer, um dos primeiros e mais importantes professores da Universidade de Hamburgo e seu reitor entre 1930 e 1931, apresenta à audiência sueca a palestra inaugural *O Conceito de filosofia como um problema da filosofia*<sup>3</sup>. Neste texto, o já experiente filósofo parece querer retornar ao ponto de partida da filosofia, como que para reestruturá-la desde seus elementos mais simples, como se para *recomeçar*: com efeito, trata-se de um recomeço tanto do ponto de vista pessoal, na condição de professor recém-contratado por uma nova instituição, num novo país e numa nova (e extremamente aflitiva) condição histórica e existencial, como do ponto de vista de seu programa filosófico que, embora já solidamente estruturado na década anterior no contexto do círculo de Warburg, é capaz de oferecer novos e profícuos desdobramentos para dimensões ainda não privilegiadas (ou explicitadas) até então. É justamente isso que as biografias filosóficas de Cassirer costumam chamar de sua *virada ética*.

A estratégia usada por Cassirer, dado o caráter peculiar de aula inaugural do texto que ora analisamos, é partir de uma leitura diacrônica que situa de modo esquemático o programa

3. Todas as citações usadas nesse artigo foram feitas por mim. Todas elas feitas a partir da edição das obras completas e das obras póstumas (referidas, respectivamente, pelas siglas ECW e ECN, seguidos pelo número do volume). Exceção feita para o artigo *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*, cuja fonte está na coletânea *Symbol, Myth and Culture* (1979).

kantiano ao inseri-lo na perspectiva da historicidade da teoria do conhecimento e da metafísica desde a antiguidade grega, reconstruída a partir do contraste entre as filosofias de Platão e Aristóteles “que costumamos descrever na linguagem escolar tradicional como os opostos do idealismo e do realismo, do racionalismo e do empirismo” (Cassirer, 2008 p. 143). Mas Cassirer parece fazê-lo apenas para ressaltar Kant como aquele que, na modernidade, estabelece uma mediana entre estes polos opostos e os transforma em termos de uma correlação [*Wechselbeziehung*].<sup>4</sup> O exemplo evocado por Cassirer para ilustrar a inovação de Kant é a metáfora da pomba, que só consegue voar por conta da resistência que o ar lhe impõe. Isso equivale a dizer que a atividade da razão não deve se dirigir para um mundo suprassensível, mas sim nos ancorar com maior segurança neste nosso mundo empírico.

“Num espaço sem ar, no espaço de um mero supra-mundo metafísico, a razão não pode dar um passo à frente; ela tem de se fazer em casa no seu próprio domínio, tem de conhecer e compreender a si mesma antes de poder fazer qualquer afirmação sobre a natureza do seu objeto, sobre a efetividade das coisas” (Cassirer, 2008, p. 146).

4. Diz Cassirer: “Em vez de oposição, há uma pura correlação. Em sua teoria lógica, na teoria dos elementos fundamentais *a priori* do conhecimento, Kant segue a doutrina platônica. Mas ele estabelece para essa doutrina um objetivo diferente e novo. A mudança diz respeito ao verdadeiro conceito fundamental do idealismo platônico: o conceito de *mundus intelligibilis*, de um mundo supra-sensível. Kant não acredita que a razão humana tenha qualquer poder, nem lhe concede qualquer direito de construir um tal mundo supra-sensível em virtude do conceito puro. Todo o poder do conceito puro deve e tem de servir, de acordo com ele, à tarefa oposta. Ela não deve conduzir-nos para além do mundo empírico, e sim conduzir-nos mais profundamente para dentro dele; deve tornar a própria experiência, a sua estrutura lógica e as suas leis lógicas, os seus princípios e condições gerais transparentes e compreensíveis para nós” (Cassirer, 2008, p. 145).

O objetivo aqui é marcar o lugar da virada copernicana de Kant para um público amplo, com o intuito de marcar nela o *problema* do conceito de filosofia: com Kant, ela se estabeleceria, segundo perspectiva da Escola de Marburgo, como *crítica da experiência* e constituiria o próprio conhecimento como objeto de seu exame.

“[...] a filosofia já não reivindica mais aumentar a substância do conhecimento como tal e, através de discernimentos dogmáticos, ampliar o círculo que as ciências particulares traçam. Ela se satisfaz, assim, em investigar a função do conhecimento e em compreender e justificar essa função, em vez de prosseguir para novos objetos desconhecidos; ela quer retornar às forças originais sobre as quais se baseia o conhecimento do mundo, o conhecimento da realidade empírica – e não quer apenas perseguir essas forças de um modo meramente isolado. Isso significa que ela não conhece meramente em detalhes as forças que constroem a ciência, mas que as abrange em seunexo interior, na sua ordem e na sua dependência sistemática. Essa abrangência [*Überschau*] sobre seu próprio campo, este conhecimento de sua própria função, é a pré-condição necessária para a fecundidade e segurança crítica do nosso conhecimento filosófico.” (Cassirer, 2008, p. 146,147)

É bem sabido que a compreensão do programa kantiano como uma teoria da experiência se deve a Hermann Cohen, fundador da Escola de Marburgo e autor de *Kants Theorie der Erfahrung* (1871). É também a Hermann Cohen que se deve a formulação do método da filosofia crítica com a expressão *método*

*transcendental*.<sup>5</sup> É imprescindível marcar a centralidade do método transcendental para os pensadores de Marburgo porque é ela que permite um duplo ganho: 1) libertar o pensamento kantiano das limitações circunstanciais da ciência de seu tempo; 2) possibilitar o progresso do programa crítico-transcendental em direção à totalidade dinâmica da experiência humana – ou seja, do programa crítico como uma filosofia da cultura.<sup>6</sup>

5. Não aprofundaremos esse assunto aqui. Indicamos apenas uma declaração do próprio Cassirer no verbete que redigiu para a Enciclopedia Britânica em 1929: “[...] foi apenas em Hermann Cohen (1842-1918) que o Neokantismo atingiu o seu clímax. Em suas três grandes obras sobre Kant: *Kants Theorie der Erfahrung* (1871); *Kants Begründung der Ethik* (1877); *Kants Begründung der Aesthetik* (1888), Cohen deu pela primeira vez uma interpretação crítica de todo o sistema kantiano que, com toda a sua penetração nos detalhes específicos das suas doutrinas fundamentais, estabelece, no entanto, uma única idéia sistemática no centro da investigação. Esta idéia é a do ‘método transcendental’”. (ECW17, p. 311). Vale também destacar a afirmação de Paul Natorp também sobre a interpretação de Cohen: “Cohen entendeu a ideia do método transcendental em Kant como a ideia nuclear à qual todo o restante deveria ser relacionado, a partir de onde deve ser compreendido e avaliado. Por isso, foi sempre de importância decisiva nas suas exposições; as partes singulares da doutrina eram importantes para ele apenas na medida em que eram uma expressão pura deste método. Os três livros de COHEN sobre a teoria da experiência, da ética e da estética de Kant visam, portanto, em estrita coerência e consciente parcialidade, sempre a uma coisa: enfatizar o método como a força movente, propulsiva e criativa das concepções [*Gedankenbildungen*] de Kant. Precisamente por causa disso as partes singulares da doutrina precisam se permitir sempre uma crítica cada vez mais profundamente incisiva; pois elas não são verdadeiramente uma expressão pura completa do método; por mais certo que o método seja eficiente em todas as suas partes, muitas vezes elas não são capazes de se conformar a ele sem cortes e flexões consideráveis.” (*Kant und die Marburger Schule: Kant Studien* vol 17, 1912, pp. 193-221, p. 194). Ver também Krois, J. (1987); Porta, M. (2011); Stolzenberg, J. 2010; e Luft, S. (2015).

6. Nesse ponto, talvez seja pertinente esclarecer que a ideia de uma filosofia da cultura já está presente, na Escola de Marburgo, desde Cohen. Nas palavras de Sebastian Luft, “se há um conceito operativo que guia a Escola de Marburgo, é o próprio termo ‘cultura’ [...] porque ele define o projeto e o paradigma perseguidos por essa escola em geral” (LUFT, 2015, p. 5, 6). De fato, a cultura (por mais que o termo em si permaneça sem uma definição filosófica inequívoca no interior das obras da Escola de Marburgo) é estabelecida como objeto de investigação filosófico como decorrência direta e necessária da verificação da estreiteza do conceito de transcendental em Kant. Cassirer descreve o caso como se segue: “o objeto que a analítica transcendental nos apresenta nestes moldes, sendo um correlato da unidade sintética do entendimento, é também, ele próprio, determinado de maneira puramente lógica. Por este motivo, ele não designa toda a objetividade como tal, mas tão-somente aquela forma de ordenação objetiva que se pode apreender e descrever nos conceitos fundamentais da ciência, particularmente nos conceitos e princípios da física matemática. Assim, o próprio Kant já considerou este conceito de objeto estreito

Parece ser este o pano de fundo do percurso argumentativo apresentado por Cassirer à sua audiência na aula inaugural de 1935. Tanto é que logo após tecer as considerações históricas sobre a originalidade da filosofia de Kant, Cassirer passa justamente a apresentar à audiência os aspectos estruturantes de sua *Filosofia das formas simbólicas*, tomadas por ele como o desdobramento do programa crítico kantiano que o torna uma crítica da cultura. Este assunto já havia sido abordado detalhadamente por Cassirer na *Introdução e exposição do problema* no primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*. Na aula inaugural de 1935, Cassirer não chega sequer a problematizar a “ampliação do campo epistemológico” apresentada em sua obra capital; em lugar disso, ele trata diretamente do ganho obtido com a depuração do programa kantiano de suas limitações históricas. Diz Cassirer:

demais, quando se propôs desenvolver o verdadeiro ‘Sistema da Razão Pura’ no conjunto das três Críticas” (Cassirer, 2001, p. 20). A concepção filosófica fundamental da Escola de Marburgo que estabelece o programa crítico como o de uma crítica da experiência que se efetua progressivamente – a “evolução progressiva do conceito crítico-idealista da realidade e do conceito crítico-idealista do espírito constitui um dos traços mais característicos do pensamento kantiano, e está fundamentada em uma espécie de lei estilística deste pensamento. De acordo com suas intenções, a totalidade verdadeira e concreta do espírito não deve ser condensada desde o início em uma simples fórmula e ser apresentada como algo, por assim dizer, pronto e concluído; pelo contrário, esta totalidade se desenvolve e somente se encontra a si mesma ao longo de uma progressiva análise crítica” (Cassirer, 2001, p 21) – é coerente com a eleição da cultura como objeto-limite de investigação, do qual nos aproximamos apenas aos poucos. Não contestamos a afirmação acima de Luft, salvo no detalhe de que tal afirmação pretende se referir a toda ocorrência da cultura como conceito operativo. De nosso ponto de vista, ocorre algo sensivelmente distinto: é fato que Cassirer herda de Cohen e Natorp um objeto de investigação determinado em função do método motriz da Escola, mas Cassirer parece ser o primeiro entre eles a eleger a cultura como conceito-tema, justamente em suas obras no período de exílio, foco deste artigo. Trocando em miúdos: a tematização conceitual da cultura se faz necessária no momento da crise civilizacional ocasionada pelo regime fascista.

“Não só questionamos como a matemática pura e a ciência pura são possíveis, como também questionamos a totalidade e o todo sistemático dessas funções fundamentais que nos facultam criar uma imagem do cosmos, uma imagem do universo e do mundo humano. Não é apenas a natureza que pertence a este círculo; devemos atribuir-lhe tudo o que costumamos pensar e resumir sob o conceito amplo e geral de cultura. O historiador, o filólogo, o linguista, o etnólogo, o estudioso da história dos mitos e das religiões – todos eles têm a ver com os produtos [*Gebilde*] da cultura.” (Cassirer, 2008, p. 149)

A entrada desses novos conteúdos também deixará claro que não se trata apenas de “incorporá-los e assimilá-los”, mas sim de estabelecer para com cada um desses campos citados uma relação singular que seja capaz de simultaneamente dar conta da especificidade da forma de experiência que se efetiva em cada uma delas e referi-las a um “elemento intermediário” pelo qual cada uma dessas formas teria necessariamente de passar.<sup>7</sup> Com efeito, este é o eixo propriamente dito do programa da Filosofia das formas simbólicas: compreender como o princípio que constitui a virada copernicana se desdobra até uma filosofia que seja capaz de compreender a diversidade das manifestações do espírito humano a partir da postulação de que todas essas manifestações podem ser

7. Expressa na forma de uma hipótese, essa formulação já consta também na *Introdução e exposição do problema da Filosofia das formas simbólicas*. Lá, pondera Cassirer: “Se fosse possível encontrar um elemento intermediário pelo qual tivessem que passar todas as configurações, tais como se realizam nas diversas direções fundamentais do espírito, e no qual a sua natureza particular bem como o seu caráter específico fossem preservados, ter-se-ia obtido o elo necessário para uma análise que transferiria para a totalidade das formas espirituais aquilo que a crítica transcendental realiza para o conhecimento puro.” (Cassirer, 2001, p. 29)



compreendidas como convergentes a um fim comum, e passíveis de se alinharem a este fim.<sup>8</sup> Ademais, para estes novos campos da investigação de uma filosofia da cultura é necessário não apenas a compreensão de seu produto acabado, mas sim também dar conta do “modo peculiar de produção” de cada uma dessas disciplinas “em seu caráter e peculiaridade singulares, em sua forma e modo particulares de operação” (Cassirer, 2008, p. 151).<sup>9</sup>

## II

De tudo o que dissemos até aqui, não há nenhuma nova informação em relação àquilo que ele já havia disposto logo na introdução de sua *Filosofia das formas simbólicas* havia já mais de uma década. A grande novidade aqui é o acréscimo de mais uma dimensão no desdobramento do programa de uma filosofia da cultura pela introdução da questão sobre sua *finalidade*. É novamente a Kant que Cassirer recorre como exemplo, aludindo ao seu duplo conceito de filosofia: de um lado, o conceito *escolar* ou *acadêmico* de filosofia; de outro, seu conceito *mundano* ou *cosmopolita*. O primeiro trata de “toda a minúcia e toda a certeza efetiva do conhecimento filosófico”. Trata-se aqui dos aspectos

8. “O pensamento filosófico leva em consideração todas estas direções, não apenas com o propósito de observar a evolução de cada uma delas separadamente, ou de obter uma visão de conjunto, e sim por acreditar na hipótese de que deve ser possível relacioná-las a um centro unificado, ideal. Mas, do ponto de vista do pensamento crítico, este centro nunca poderá residir em um ser dado, mas tão-somente em uma tarefa comum.” (Cassirer, 2001, p. 23)

9. Novamente, na *Introdução e exposição do problema* do primeiro volume da *Filosofia das formas simbólicas*, Cassirer já havia dito o seguinte: “O desempenho de cada uma [das formas simbólicas] deve ser medido de acordo com ela própria, e não segundo padrões e exigências de qualquer outra – e é somente ao final desta análise que se poderá perguntar se e como todas estas diferentes formas de concepção do mundo e do Eu podem ser harmonizadas – se, embora não reproduzam uma mesma e única “coisa” existente em si, elas se completam para formar uma totalidade e um sistema unificado da atividade espiritual.” (Cassirer, 2001, p. 40)

que consistem “na determinação legal dos princípios, na definição clara dos conceitos, no rigor buscado das provas.” Já o conceito *mundano* de filosofia a concebe como “a ciência da remissão de todo conhecimento aos fins essenciais da razão humana (*teleologia rationis humanae*)” (Cassirer, 2008, p. 153), como Cassirer mesmo relembra. Cabe dizer que Kant também define este conceito mundano de filosofia como “uma ciência da máxima suprema do uso da nossa razão” e como “a ciência da relação de todo o conhecimento e uso da razão com a meta final da razão humana, o fim supremo a que todos os outros fins se subordinam e no qual todos devem se unificar.” (Kant, 1900, p. 24) Por esta razão, o conceito mundano de filosofia é o que “confere dignidade à filosofia, isto é, um valor absoluto. Na verdade, somente ela possui efetivamente um valor intrínseco, e só ela confere valor a todos os outros conhecimentos.” (Kant, 1900, p. 23, 24)

A menção ao conceito mundano de filosofia tem a função de trazer Cassirer ao seu tempo imediatamente presente, na medida em que se trata de refletir acerca do papel efetivo da filosofia em relação à situação de “perigo iminente” no mundo concreto em que vivemos. A filosofia não “não pode permanecer silenciosa e passiva” frente a tal atmosfera de “pessimismo e fatalismo” sob os regimes nazifascistas e seus respectivos ideários. É nessa circunstância que ele próprio assume seu quinhão de responsabilidade pelo estado da cultura dos anos 1930, na bem conhecida remissão ao juízo de Albert Schweitzer sobre a responsabilidade da filosofia para com a cultura.<sup>10</sup>

10. “De acordo com a sua determinação última, a filosofia é guia e guardiã da razão em geral. Teria sido seu dever admitir ao nosso mundo que os ideais éticos da razão já não encontrariam apoio numa visão global do mundo como no passado, mas que, por enquanto, seriam deixados a si próprios e teriam de se afirmar no mundo apenas através

“Acredito que todos nós que trabalhamos no campo da filosofia teórica nas últimas décadas merecemos, em certo sentido, a censura de Schweitzer – eu não me excludo e não me absolvo. Muitas vezes perdemos de vista o seu verdadeiro conceito mundano, lutando pelo conceito escolar de filosofia, imersos nas suas dificuldades, apanhados nos seus problemas sutis. Mas hoje já não podemos fechar os olhos ao perigo iminente. Hoje, a difícil situação do tempo, mais forte e mais imperiosa do que nunca, recorda-nos que também para a filosofia se trata novamente de suas decisões últimas e mais elevadas.” (Cassirer, 2008, p. 156, 157)

Cassirer então transpõe a questão acerca dos fins últimos da razão humana para as indagações a respeito da existência de “algo como uma verdade teórica objetiva [...] algo como o que as gerações anteriores entenderam por ideal de moralidade, de humanidade – existiriam exigências éticas universalmente vinculantes, supra-individuais, supra-Estatais, supranacionais?” (Cassirer, 2008, p. 157) Este é o ponto exato em que podemos situar na literatura de Cassirer sua virada ética. Trata-se aqui inequivocamente das condições de possibilidade da intervenção concreta da filosofia no mundo, de sua tarefa própria na defesa de nossa cultura espiritual.

da sua força interior. Deveria ter-nos mostrado que temos de lutar pelos ideais em que se baseia a nossa cultura... Com toda a energia, a atenção dos instruídos e dos não instruídos deveria ter sido atraída para o problema dos ideais culturais. Mas na hora do perigo, o vigia que nos devia manter acordados dormiu. Então sucedeu que não lutamos pela nossa cultura.” (apud Cassirer, 1935, p. 156)

“Não é a primeira vez que se discute a pretensão da filosofia de intervir em acontecimentos reais, que as suas exigências e ideais tenham sido ridicularizados como sonhos e utopias vazias. Mas a sua força interior, a sua capacidade ideal, não foi diminuída ou enfraquecida por tal ridículo e ceticismo. E é só na medida em que ela mantém essa capacidade ideal clara, segura e pura é que ela pode esperar ter um efeito sobre a existência e os acontecimentos exteriores.” (Cassirer, 2008, p. 157,158)

### — Orientação para a libertação

Cabe dizer que essa virada é também algo inédito na história do neokantismo, que é comumente – e erroneamente – desqualificado como uma filosofia meramente acadêmica. De certo modo, portanto, Cassirer parece consentir com essa crítica, e justamente por reconhecer sua pertinência procura meios de superá-la. Dentre as mudanças necessárias para essa superação estaria mudar a abordagem para com a cultura. Melhor dizendo, surge a necessidade de um conceito de cultura que dê conta de compreender o colapso dos pilares civilizacionais em curso promovido pelo fascismo sem, contudo, abrir mão dos elementos estruturantes da filosofia crítica. Assumimos, a partir desses elementos que apresentamos a pouco, que a virada ética de Cassirer seja, então, mais profunda do que apenas uma declaração de *mea culpa*, mas sim o empenho de um filósofo de carreira já consolidada<sup>11</sup> em defesa dos marcos culturais e civilizacionais que foram

11. P. ex, àquela altura, Cassirer já havia estado no cume do universo acadêmico, tendo sido o primeiro reitor judeu de uma universidade alemã.

sempre pressupostos de sua reflexão.<sup>12</sup> O que se passa, com efeito, é que Cassirer se põe a reestruturar todo o seu sistema, e, tal como anteriormente propusera um alargamento do campo epistemológico para dar lugar às ciências do espírito, agora o faz para dar lugar à dimensão mundana do conceito de cultura.

Se aceitamos essa premissa, podemos ler nos textos produzidos a partir dessa data os passos dados por Cassirer para a configuração desse novo sistema. Trata-se, acreditamos, de um novo horizonte para uma filosofia da cultura, que a reorienta para uma perspectiva de *libertação*. Vejamos, então, alguns pontos estruturantes desse novo programa.

Em primeiro lugar, assim como Cassirer recorre à distinção kantiana dos conceitos de filosofia para explicar seu posicionamento frente à situação concreta da cultura, é também a estrutura kantiana que estará por sob os textos seguintes desse novo programa filosófico. Isso é facilmente percebido na palestra proferida no Instituto Warburg em Londres em 1936, intitulada *Idealismo crítico como uma filosofia da cultura*: o pano de fundo da colocação do problema da pertinência de uma filosofia da cultura constituída a partir de uma estrutura de pensamento idealista é o das três perguntas sob as quais Kant sintetiza o programa crítico: 1) o que posso saber? 2) o que devo fazer? 3) o que me é permitido esperar? Num panorama geral do texto, Cassirer primeiramente defende o programa do idealismo transcendental em contradistinção às filosofias de Platão e Berkeley, apenas para deixar claro

12. A esse respeito, ver nossa defesa do pendor humanista subjacente ao projeto da *Filosofia das formas simbólicas* em *Formas simbólicas e humanismo: Contextos, fortuna crítica e atualidade do projeto antropológico-filosófico de Ernst Cassirer*, in: *Ernst Cassirer, Geografia e Filosofia*, 2019.

ao leitor que o núcleo fundamental e insuperável do idealismo transcendental é o pressuposto da liberdade – como ficará claro mais tarde.

Essas três perguntas são trazidas à cena com o propósito de afirmar a pertinência de uma filosofia de matriz idealista para lidar com a cultura, na medida em que o idealismo não é “um sistema árido que não tem poder para se impor ao nosso verdadeiro ser, para influenciar a nossa crença e determinar a nossa conduta.” (Cassirer, 1979, p. 65) Ou seja, na medida em que o idealismo é concebido como um programa filosófico que não se opõe a que a filosofia atue sobre o mundo empírico, mas, contrariamente, exige-o como um dever ético.

Isso porque – e aqui aparece sua nova definição de cultura proposta por Cassirer –

“Porque a cultura não é uma coisa meramente especulativa e não pode basear-se em razões meramente especulativas. Ela não consiste apenas num sistema de suposições teóricas; ela exige um sistema de ações. Cultura significa um conjunto de atividades verbais e morais – de atividades que não são apenas concebidas de forma abstrata, mas que têm a tendência constante e a energia da realização. É esta realização, esta construção e reconstrução do mundo empírico, que está envolvida no próprio conceito de cultura e que constitui um dos seus traços essenciais e mais característicos.” (Cassirer, 1979, p. 65)

Se no texto de 1935 Cassirer estabelece qual é o conceito, a tarefa e o método da filosofia, no ano seguinte ele tematiza o conceito de cultura, dando a ele uma definição distinta daquela que se encontra na *Filosofia das formas simbólicas*. Novamente são

apresentados ao leitor alguns elementos estruturantes de sua obra capital, como a ampliação do programa kantiano para que seja possível lidar não apenas com as formas do pensamento lógico, científico, ético e estético, mas igualmente com “outros modos de pensar, conceber, representar, imaginar e figurar que estão contidas na linguagem, no mito, na arte, na religião e até na ciência” (Cassirer, 1979, p. 80) como “tentativas da mente humana para conceber o universo como um todo” (Cassirer, 1979, p. 70). Há também a alusão à necessidade de compreender cada uma dessas formas a partir de si mesmas, e de que isso seja feito evitando hipóteses e em vista de uma unidade intrínseca entre elas que deve ser postulada como a convergência de cada uma dessas formas em direção a um objetivo comum.

Na esteira da virada ética, Cassirer acrescenta agora que “o principal intento de todas as formas de cultura consiste [...] na tarefa de construir um mundo comum de pensamento e sentimento, um mundo de humanidade” (Cassirer, 1979, p. 72) para o qual cada forma simbólica contribui em sua própria tendência peculiar. É justamente a partir do postulado de um fim comum ao qual se dirigem as diferentes formas simbólicas – e apesar justamente dessas diferenças irreduzíveis – que se entrevê “a questão ética fundamental que está contida no próprio conceito de cultura” (Cassirer, 1979, p. 81). Na verdade, Cassirer faz uma dupla ligação da cultura com a ética e com a história – novamente recorrendo a Kant, a quem atribui o não haver qualquer distinção radical entre esses dois campos –, e precisa fazê-la porque precisa ao mesmo tempo afirmar que a cultura não é meramente um dado, mas uma construção, realização humana ancorada em sua liberdade, e que o processo histórico é o processo do devir dessa liberdade.

“Liberdade é a autonomia da razão. E o intento universal de uma filosofia da cultura está, portanto, contido na questão sobre de que modo e por quais meios essa autonomia é alcançada na evolução do pensamento e da vontade humanos.” (Cassirer, 1979, p. 85)

O que irmana ética e história é a ideia fundamental da liberdade que reside na raiz de ambas. Assim ele afirma que o destino da humanidade é “moral; e é, por conseguinte, na moralidade, no sistema da ética que temos de procurar os verdadeiros princípios de uma filosofia da história e de uma filosofia da civilização” (Cassirer, 1979, p. 85), contudo, sem incorrer no equívoco de identificar cultura e ética, ou de submeter a primeira à segunda, como teria feito Kant, na medida em que sua noção de liberdade é eminentemente moral e, portanto, adstrita ao campo do espírito subjetivo. A cultura, por seu turno, precisa dar conta também do espírito objetivo, como aponta Cassirer recorrendo à Fenomenologia do espírito e à Filosofia da história de Hegel (cf. Cassirer, 1979, p. 88 e ss.).

“Não podemos restringir a liberdade à moralidade; pois ao fazê-lo nós a restringiríamos aos limites da mera subjetividade, da reflexão subjetiva. Mas a liberdade significa muito mais; ela significa o fim último do espírito absoluto e ao mesmo tempo o caminho que ele tem de percorrer para chegar a este fim. A liberdade não é um mero fato da consciência no qual devemos acreditar por conta do testemunho dessa consciência, ela deve ser produzida e adquirida e ela não pode ser adquirida senão pelo trabalho de autorrealização do espírito.” (Cassirer, 1979, p. 88)



Do ponto de vista da história, busca-se combater qualquer vestígio de determinismo ou fatalismo. A tese usada para isso é também o seminal *Ideia para uma história universal de um ponto de vista cosmopolita*, que Cassirer apenas menciona e rapidamente retorna ao problema moral e à religião. Daí passa à arte e sua distinção em relação à moralidade. Por fim, aponta a base comum sobre a qual tanto a arte como a moralidade se apoiam: o substrato inteligível da humanidade.

Nesse ponto, Cassirer aponta as limitações das concepções kantianas de história, religião e cultura, de modo análogo às limitações que apontou em relação ao programa kantiano como um todo – e também tal como já havia feito em ocasiões anteriores. As diferenças que encontramos nos detalhes dizem respeito também justamente a essa nova perspectiva assumida a partir de um conceito mundano de filosofia. Elas têm implicações e desdobramentos mais profundos que nesse texto de 1936 aparecem, por assim dizer, apenas de maneira esquemática e propositiva. Na verdade, isso que ora dizemos é o ponto de partida da tese que defendemos aqui: a de que há uma construção paulatina de um novo programa filosófico. As últimas páginas de *Idealismo crítico como filosofia da cultura* dão o horizonte dos novos temas a serem investigados – e, de fato, isso se confirma pelo teor de alguns textos-chave escritos nos anos que imediatamente se seguiram. Esquemáticamente me refiro aqui às primeiras investidas de Cassirer em direção ao conceito-chave de sua antropologia, o conceito de *animal simbólico*, apresentado no *Ensaio sobre o homem*, cujos primeiros manuscritos datam de 1939 (Cf. ECN6).

### — Considerações finais

O artigo a partir do qual tecemos nossa apresentação já nos dão indicações preliminares dessa direção, quando Cassirer passa a buscar por um conceito transcendental de humanidade. Com efeito, se *Idealismo crítico como uma filosofia da cultura* se estrutura a partir das três perguntas kantianas, devemos também nos lembrar de que estas três perguntas apontam para uma quarta – *o que é o homem?* – que é justamente a perspectiva que se descortina para Cassirer. Ao buscar um conceito transcendental de humanidade, ele se vê diante da necessidade de dar conta do caráter “processual” e dinâmico (Cassirer, 1979, p. 90) da cultura. Não são poucas as referências que encontramos desse caráter ao final do texto, que a nós parece poder ser sintetizado na sentença:

“o processo da cultura é o progresso da consciência da liberdade; pois essa liberdade de consciência é intentada e atualizada em todos os processos de pensamento, vontade ou sentimento que nos conduzem de um estado de mera passividade a uma forma definida de atividade”. (Cassirer, 1979, p. 90)

Este caráter ganha sua expressão mais bem-acabada no parágrafo final do *Ensaio sobre o homem*: a cultura humana pode ser descrita como o “processo de progressiva autolibertação do homem”, por meio do qual se efetiva essa passagem da passividade à atividade, da menoridade à maioridade, da heteronomia à autonomia, enfim. E, com efeito, aqui se encontra já também o critério central para a consideração das diferentes manifestações culturais: sua contribuição, ou não, para o processo de (auto)libertação.

O conceito de liberdade cede lugar à libertação justamente pela ênfase no caráter processual e dinâmico que se percebe na cultura. O conceito de *animal simbólico* é o corolário de todo esse processo e se destaca pela versatilidade e adaptabilidade, e que justamente por essas qualidades pode ser bastante adequado para uma abordagem inter-estrutural dos infindáveis modos peculiaridades – da policromia e da polifonia – da criação humana. Por esta via, pensamos ser possível abrir espaço para a inserção da obra de Cassirer nos debates sobre cultura no contexto do século XXI.

### Agradecimentos

Agradecemos a Fundação de Amparo a Pesquisa do Estado de São Paulo (FAPESP) pelo financiamento (processo nº 2018/08305-9) que tornou possível essa pesquisa.

### Referências bibliográficas

- CASSIRER, E. (1979) *Critical Idealism as a Philosophy of Culture*. In: Verene, D. (Ed.) *Symbol, Myth and Culture: Essays and Lectures of Ernst Cassirer 1935-1945* (pp. 64-91). New Haven: Yale University Press.
- CASSIRER, E. (1998) *An Essay on Man*. Hamburg: Felix Meiner.
- CASSIRER, E. (2001) *A Filosofia das formas simbólicas - A linguagem*. São Paulo: Martins Fontes.
- CASSIRER, E. (2008) *Der Begriff der Philosophie als Problem der Philosophie*. In: Köhnke, K. & Krois, J. & Schwemmer, O. (Eds.) *Zu Philosophie und Politik [ECN9]* (pp. 141-166). Hamburg: Felix Meiner.
- KANT, I. (1900) *Logik*. (AA09). Berlin.

KROIS, J. (1987) *Symbolic forms and History*. New Haven: Yale University Press.

LUFT, S. (2015) *The Space of Culture*. Oxford: Oxford University Press.

NATORP, P. Kant und die Marburger Schule. *Kant Studien* vol 17, 1912, pp. 193-221.

## *Capítulo II*

### **— Cultura científica revisitada: os desafios do humano**



# Manifesto contra a adoção da metafísica de Galileu

Ana Paula Rosendo

— Centro de Estudos de Filosofia  
da Universidade Católica Portuguesa (CEFI)

## Resumo

No presente texto falaremos da ideologia de Galileu, corolário das metafísicas da representação e das práticas que terá originado. Ideologias e as práticas da barbárie, ideias presentes na obra mais famosa obra de Michel Henry *La barbarie* e mote que nos leva a tecer as considerações que pretendem ter a forma de um Manifesto, porque a principal função da Filosofia é a de se transformar numa *praxis*. Pela articulação dos aspetos teóricos à corporização de uma prática pretendemos despertar as consciências para a influência subliminar da ideologia da representação que surge como um modo de apreensão e construção do mundo e que se manifesta sob a aparência de objetividade e neutralidade enraizada no senso comum.

**Palavras-chave:** Representação, Quantificação, Sujeito, Vida

### **Abstract**

In the present text we will talk about Galileo's ideology or the metaphysics of quantity representation, and of its practices. Our main idea is to reflect upon ideologies and practices of barbarism, a motto and simultaneously an intention on building a Manifesto against this kind of subliminal metaphysics and its influence in our days. The suffering origin by a crushing of subjectivity and the inconsideration of individuals as the result of its barbarian practices. Michel Henry work *La Barbarie* will be our main inspiration.

**Keywords:** Representation, Quantification, Subject, Life

### **— Introdução**

A obra do filósofo e fenomenólogo francês Michel Henry *La barbarie* foi aquela que deu maior projeção ao seu pensamento; a 1ª edição em 1987 revestiu-se de alguma polémica devido às críticas contundentes que terá tecido à contemporaneidade.

No presente texto falaremos da ideologia de Galileu, uma metafísica da representação e das práticas que terá originado. Ideologias e práticas da barbárie, simultaneamente capítulos da obra e mote que nos leva a tecer as considerações que pretendem ter a forma de um Manifesto, porque a principal função da Filosofia é a de se transformar numa *praxis*. Pela articulação dos aspetos teóricos à corporização de uma prática pretendemos despertar as consciências para a influência das ideologias da representação que, de um modo subliminar, surgem como um modo de apreensão e construção do mundo sob a capa de neutralidade que enraíza no senso comum. Segundo a conceção galilaica do mundo denunciada nesta obra, o saber idêntico à Ciência torna-se irreal e ilusório, uma fantasmagoria da objetividade aniquiladora



do sujeito. Por isso, é preciso alertar para as ilusões idealizantes que ganham terreno «(...) visto todos os saberes serem vividos como “reais” e verdadeiros, ocupando-se exclusivamente do “ser real” tomado como análogo ao ser objetivo». (Henry, 2008, p.132). Ideologias que fazem a abstração da Vida enquanto subjetividade absoluta e que se dividem em dois grupos principais: as que tematizam a Natureza e as que tematizam o Homem. As ciências duras e as ditas ciências humanas que, à imagem e semelhança das primeiras, acabam por retirar o Homem e a sua consciência do centro da reflexão transformando-o num sub-produto da Física, um derivado da Natureza que deverá ser estudado à sua imagem e semelhança, utilizando os mesmos métodos quantitativos que abstraem do sujeito vivo e das suas qualidades, esmagando-o e infligindo-lhe um sofrimento ímpar. Pretendemos refletir sobre o que enunciamos com o intuito de um posterior aprofundamento da temática do sofrimento gerado pelo esmagamento da *praxis* subjetiva. Neste texto faremos algumas considerações gerais sobre o tema da obra *La barbarie* que nos parece constituir-se como um potencial ponto de partida para um Manifesto.

### — Quando a matemetização do real é equiparada ao saber

A natureza deixa de ser o resultado de uma *corporeização*<sup>1</sup> natural inerente à qualidade subjetiva do Homem, para se transformar num correlato material fundado em idealidades matemáticas: «A Natureza já não é nem verde, nem azul, nem os céus são róseos

1. A corporeização consiste na forma primária de conhecimento humano e mais não é do que a apropriação do espaço habitado pelo corpo que vai ganhando terreno nesse mesmo espaço a partir de si mesmo.

ao entardecer (...) porque a subjetividade<sup>2</sup> viva deixou de ser considerada (...).» (Henry, 2008, p. 133). Este estado de coisas remonta à adoção da ideologia de Galileu nos alvares da modernidade e coincide com a adoção de uma nova Metafísica, uma perspectiva diferente do Ser e, por consequência, do Homem. A constatação que no século XIX terá havido uma “explosão” do número de Ciências de que a História, a Psicologia ou a Sociologia se podem constituir como exemplos, segundo Henry, é revelador do modo como «(...) a natureza humana está a ser confusamente interpretada(...)», (Henry, 2008, p.133) tornando-se claro que a sua finalidade é o de interpretar o ser humano de um modo pretensamente “objetivo” e “extático, porque esta hermenêutica é considerada como sendo análoga ao “saber”. As novas ciências, sobretudo humanas, originadas no século XIX visam a exclusão daquilo que no Homem o torna como tal, com apenas uma intenção subtil; a da exclusão nas ciências daquilo que anteriormente era o seu objeto e lhes dava substância, isto é, a total desapareção do sujeito singular e vivo do âmbito de todas as ciências e das ciências ditas humanas inclusive. O curioso neste procedimento é que, aquilo que nos parece ser o primeiro e mais natural dos passos a dar quando se considera haver uma nova ciência é a definição do seu objeto; qual é, então, a possibilidade de falar de ciências humanas, sem a consideração dos sujeitos singulares? «(...) porque a ciência define-se pelo seu objeto, produzindo, também, o seu efeito». (Henry, 2008. P. 134). Apesar de redutora, a aplicação do método científico às ciências

2. Há que haver algum cuidado com o emprego do termo Sujeito na fenomenologia material de Michel Henry, visto este tecer uma grande crítica às filosofias da consciência originadas por Descartes cujo corolário, segundo Henry, se deu com a “despersonalização” total do Ego levada a cabo por Immanuel Kant. A este respeito convém ler a obra *Genealogia da Psicanálise*.

naturais ainda é minimamente compreensível. Mas, ao ser utilizado nas ciências humanas, este método – quantitativo – acaba por lhe retirar o seu objeto que é o sujeito vivo. As ciências humanas acabam por ficar, assim, com “um vazio temático” porque também deixam de ter uma linha de investigação de fundo, dispersando-se por aqui e por ali, sem que o seu objeto tenha alguma vez sido identificado, sem que haja algo que norteie a orientação a ser dada à investigação: «Este desenvolvimento prolífero [das ciências humanas] provoca um vazio temático, gerando uma total anarquia sobre o plano metodológico». (Henry, 2008, p. 135).

Segundo Henry, as ciências humanas carecem de uma ontologia e de um sentido: «Há uma carência ontológica nas ciências humanas». (Henry, 2008, p. 136).

O que se terá passado, então? Esta questão remete-nos para o facto de as ciências humanas se terem tornado análogas as ciências naturais por terem retirado o sujeito vivo do cerne da suas hipóteses conseguindo, também, retirar-lhe o seu objeto.

A quantificação do real ou a metafísica da representação baseada na ideia galileana de que o Universo fala linguagem matemática – é a essência desta proposta que acaba por nos oferecer uma linguagem noemática e extática, similar à das matemáticas, do sujeito singular vivo que se sente e se sofre na dinâmica do afeto constitutivo da sua essência. A vida subjetiva que é o estofo, o fundo sob o qual a consciência assenta, está muito para além das representações idealizadas e noemáticas feitas pela linguagem matemática. Porque apesar da Vida também se manifestar e fenomenalizar na representação matemática, não se fecha nela e a representação – o noema – tende a unificar a pluralidade de tudo aquilo que é vivo e múltiplo. É por isso que todo o projeto que

tenha como finalidade o fechamento do vivo na representação idealizada, acaba exibindo os fatores que lhe escapam derivados de uma falência explicativa a par da exibição de uma irrealidade, a do noema que foi arquitetado sob a forma de representação. Aquilo que é representado tende a exibir-se na sua exterioridade, no seu êxtase, similar ao da imagem fotográfica na nossa consciência. Ora, uma metafísica que se constitua como um tal empreendimento «(...) não é mais do que a auto-objetivação da Vida sob a forma de uma significação irreal». (Henry, 2008, p. 137)

Parece-nos que o erro desta abordagem reside na ideia de que o mundo é composto por “entes naturais” totalmente desprovidos de sensibilidade e de razão. Mas, o ser humano é, antes do mais, um ser transcendental que se sente e que se pensa, tal como podemos constatar de todas as manifestações sociais, políticas e outras. A transcendentalidade da consciência, sobretudo da consciência humana, deriva do facto de o seu princípio assentar na constituição totalmente subjetiva da sua singularidade viva. E é por isto que «(...) o mundo é um mundo dos Homens onde o objeto captado não é tanto o de uma entidade natural, como um objeto humano no seu conjunto de fenómenos (...)». (Henry, 2008, p.139).

Na sequência do que foi anteriormente descrito consideramos importante referir a História como uma História transcendental da corpropriação levada a cabo pelos Homens no tempo e não como um conjunto de factos, todos eles de ordem “natural”. A História é história da Natureza, mas também não deixa de ser a história da “natureza humana” que é a sua transcendentalidade viva. A teleologia da História deveria constituir-se como « (...) a temporalidade em que o Homem advém como mundo (...)». (Henry, 2008, p. 140) A História como ciência é remetida

para factos cronológicos que se constituem como imagens extáticas de uma atividade que se quer externa e objetiva, sendo que a *corpropriação* transcendental do sujeito na sua singularidade viva é, assim, rejeitada. A transcendentalidade não se exterioriza no mundo cronológico extático e externo de forma óbvia, à qual se possam aplicar os paradigmas propostos pela metafísica de Galileu. Na conceção de História presente em Henry, a influência do filósofo dinamarquês Kierkegaard está muito patente, exibindo o seu Adamismo<sup>3</sup> e o objetivismo da metafísica de Galileu quando aplicado às ciências humanas, sobretudo à História, transformá-la em algo fantasmagórico no seu aparecer, muito patente no exemplo de História como ciência.

Tudo isto nos leva a concluir que o objetivismo do projeto de Galileu quando aplicado às ciências humanas naturaliza-as, porque a naturalização do corpo humano levado a cabo por estas práticas torna-nos a nós, Homens, algo similar a um objeto a par de outros. Todavia, e contrariamente a esta tese, para Henry o corpo é sensível, uma carne senciente que é um transcendental vivo. Uma conceção do corpo como objeto faz com que este sofra “uma dupla objetivação enquanto corpo e enquanto arqui-corpo” porque o corpo enquanto arqui-corpo; «(...) é algo muito simples e não é algo inteligível (...) produto desta dupla objetivação enquanto indivíduo e enquanto pertencente a um processo his-

3. Adamismo é um advérbio que tem a sua origem em Adão porque, nesta ótica, cada homem tende a reproduzir a história de Adão. Portanto, o seu crescimento implica o desafio aos céus e a conseqüente “queda”. A história bíblica de Adão é similar à tragédia de Ésquilo *Prometeu Agrilhado*, personagem que também acaba por fazer um percurso semelhante.

tórico baseado em factos». (Henry, 2008, p. 142), é assim tornado num sujeito que “não tem fome, nem sede, que não sofre, não tem frio, nem deseja.”

O projeto galileano implica uma objetivação dos sujeitos matematizando-os e tornando-os objetos entre os demais. As ciências humanas passam a ser umas acumuladoras de factos empíricos aos quais se acrescenta um número – veja-se o caso das estatísticas sobre os suicídios, por exemplo - « (...) factos aos quais se acrescenta uma componente histórica, médica ou sociológica». (Henry, 2008, p. 145) A quantificação do facto humano aliado à sua predicação, conduz a um empobrecimento progressivo do mesmo, porque as estatísticas sobre as práticas sexuais, por exemplo, pouco ou nada explicam a fenomenalidade da sua matéria. A intenção do projeto galileano é, portanto, a negação da subjetividade viva particular e concreta, fingindo que neste projeto se encontra subjacente a intenção do saber, um saber que se considera a si mesmo como sendo algo objetivo e verdadeiro. É nas ciências humanas que a matemática faz do objeto do seu estudo uma realidade estatística colocando os fenómenos fora de si mesmo e daquilo que os realiza e se constitui como a sua essência. Diz-nos Henry que, “a trama matemática” é extática e tende a colocar os fenómenos fora de si mesmo, do fundo da vida que lhes subjaz e que os constitui como a sua substância. Também, segundo Henry: «(...) quanto mais as ciências humanas fazem apelo e se fundamentam na estatística, menos sabem do que falam (...)». (Henry, 2008, p. 147)

A metafísica de Galileu encara a vida transcendental como uma representação ideal, iludindo-se da sua capacidade de explicar os fenómenos humanos sob a forma de uma representação, mas pretendendo explicar o fenómeno humano como ilusória

substância porque confunde a representação e o objeto representado com a sua essência. Notamos que esta ilusão é tão perigosa que conduz à tomada de decisões práticas relativas aos fenómenos devido à boa reputação alcançada por esta ideologia, uma ideologia que se toma a si mesma como coincidente com a realidade objetiva do saber e da verdade. A abstração do individual tornado representação universal e intelectualizada, tornado prática corrente e desumanizadora dos transcendentais vivos no mundo da vida que somos nós.

A fenomenologia da Vida de Michel Henry propõe um regresso à consideração das manifestações mais tradicionais do saber como a arte, a ética e a religião, porque o caminho que as ciências naturais e humanas fundamentadas na metafísica de Galileu percorrem é, o de uma abstração do sujeito vivo e da Vida que o anima.

No caso da economia, por exemplo, diz-nos Henry que: «A economia constitui-se como um bom exemplo de uma *praxis* que tem como único objetivo a produção de bens». (Henry, 2008, p. 154) A economia política vista como uma mera produtora de bens sem contemplar o trabalho humano que a origina, equivale à subsunção do trabalho subjetivo às leis matemáticas da quantificação. É por esta razão que a criação de representações sejam elas quantitativas, ou qualitativas relativamente ao trabalho: «Fecham a singularidade viva na sua inefabilidade, singularidade e diferença absolutas». (Henry, 2008, p. 155)

Também considera a economia política como um dos principais modos de fenomenalização da metafísica de Galileu na qual o Homem e o seu trabalho ficam submetidos a um sistema teórico que substitui o lugar da vida, visão a partir da qual

o Homem e o seu trabalho coabitam num sistema abstrato que os objetiva, desumanizando-os. As entidades abstratas trabalho e valor transformam-se numa dupla irreal onde a Vida deixa de estar representada. A economia passou a constituir-se como um dos principais modos de representação da vida e é assim que a metafísica de Galileu atinge o seu propósito; o da eliminação do sujeito vivo: «A hipóstase das realidades económicas passa a reivindicar para si o título de ser». (Henry, 2008, p. 160).

As manifestações mais elaboradas da cultura – arte, ética e religião – são relegadas para segundo plano, se não mesmo eliminadas, porque toda a intenção política também acaba por ser submetida à metafísica de Galileu. As comunidades deixam de se construir a partir de dentro, da interioridade de um consentimento, para passarem a ser encaradas como comunidades gregárias de indivíduos que apenas coincidem num espaço e num tempo cronológico e geográfico. Só que a comunidade política, mais do que uma soma de indivíduos, reside numa comunhão de almas que compartilham do mesmo sentimento, uma comunidade transcendental que se constrói a partir de dentro, de um sentimento comum. A objetivação da comunidade humana e a sua consideração como algo de extático e externo leva Henry a dizer: «(...) talvez só mesmo o projeto freudiano tenda a contrariar a metafísica de Galileu, pela consideração de um inconsciente que não é objetivável». (Henry, 2008, p. 163). Apesar deste desabafo para o qual utiliza o pensamento de Freud, convém referir que também critica a noção de inconsciente freudiano porque similar «(...) a uma força bio-energética aliando-se, assim, aos saberes propostos pela metafísica de Galileu». (Henry, 2008, p.163).



A triste constatação dos modos a partir dos quais a cultura se manifesta a partir da metafísica de Galileu:

«(...) frustrares e rudimentares (...) contrariam os modos refinados da manifestação da cultura (...) um movimento que também é similar às práticas da barbárie». (Henry, 2008, p.169)

O movimento da Vida e, conseqüentemente, da cultura deve ser encarado como algo semelhante a um *conatus* no qual « (...) a Vida persevera no seu ser porque dada a si mesma em cada aspeto de si e não cessando de o ser na sua auto-afeção (...)». (Henry, 2008, p. 169).

Cremos que importa pensar a vida como um *conatus*<sup>4</sup> porque esta mais não é do que um “esforço” de perseverança, uma prova permanente que se faz de si mesmo. A cultura, porém, origina-se no movimento de um “nós” que tende a ser largamente ultrapassado no dinamismo vital que se encontra muito para lá de uma vontade.

### — O esmagamento do sujeito: um sofrimento que não sai de si, algo de inultrapassável

A barbárie tem a sua origem na negação do sujeito, uma negação enquanto qualidade, como centro afetivo que se sente e se pensa; a barbárie é uma dinâmica de auto-negação, um processo de negação de nós mesmos. Este estado de coisas deve-se, segundo Henry, à adoção da metafísica de Galileu que rejeita as qualidades sensíveis em detrimento de uma visão quantitativa e matemática

4. *Conatus* é um esfoço, um impulso, uma tendência. Conceito muito utilizado pelo filósofo Espinosa que terá exercido grande influência no pensamento de Henry. O *conatus* como um esforço de perseverar no seu ser e a cultura como resultado desta dinâmica de perseverança no seu próprio ser; um ser mais, uma realização de si mesmo.

de um mundo que como mundo da vida se torna, assim, negado. «Aquilo que a ideologia de Galileu faz é operar uma inversão (...) inversão que implica uma morte por causa da desconsideração que faz do sujeito vivo». (Henry, 2008, p,178)

O movimento presente na realização do sujeito como um ente moral inserido numa cultura reside na dinâmica, no esforço de perseverar em si, realizando-se como vivo na Vida. Todo o movimento que seja contrário a este processo e que impeça o desenvolvimento do mesmo deve considerar-se como uma atrofia do sujeito e equivale a uma “morte”. A metafísica de Galileu não colabora no desenvolvimento ético dos sujeitos impedindo e contrariando o seu movimento natural. A dinâmica da vida manifesta-se através do sentimento e é um bom exemplo que nos mostra como se processa a dinâmica da Vida. O sentimento imprime à vida a sua dinâmica e, muitas vezes, contraria os aspetos representativos e racionais através dos quais a vida se manifesta. O pensamento de Henry mostra-nos que o dinamismo da Vida é inverso ao caminho da razão representativa e que são os nossos poderes que determinam o querer.

Parte-se da consideração que o movimento da vida, mais do que um esforço que a contrarie, deverá constituir-se como um abandono, um deixar-se levar por ela. A fenomenalidade da vida que persevera em si mesma é um esforço de modificação do sofrimento originário num provar-se gozoso de si: «A vida é um esforço sem esforço, sem esforço porque todo o abandono é dado no fundo do ser que se dá a si mesmo na passividade absoluta da sua imanência radical». (Henry, 2008, p.171)

Na essência da auto-afeção originadora de todo o processo transcendental encontramos, nesta ótica, a consideração de uma passividade absoluta da essência e a fenomenalidade da

vida manifesta-se na sua forma originária como sofrimento primitivo que visa a sua ultrapassagem e a sua transformação em gozo, a vida no seu *pathos*. A essência da vida é um suportar-se a si mesma, que pela *praxis* subjetiva e pela produção cultural se transforma num gozo de si. O sentir-se, o provar-se a si mesmo da vida é excessivo, porque todo o sentimento é excesso e a cultura mais não é do que a manifestação desta super-abundância da Vida. A condição ontológica que determina tudo aquilo que aparece na cultura é o sentimento no seu excesso e a cultura acaba por ser a manifestação da essência interior da Vida «(...) como um suportar-se a si mesma e como a sua modificação em gozo de si», (Henry, 2008, p. 172) tornando-se o conjunto de atividades e práticas que exprimem a super-abundância do sentimento e o seu modo de fenomenalização:

«Há duas possibilidades que se oferecem para serem vividas e assumidas pela Vida. A primeira é a cultura onde a ação é projetada para fora de si mesma e a segunda é o *pathos* que é a pura prova de si (...).» (Henry, 2008, p. 173)

A cultura é uma das formas através das quais a vida se manifesta da forma mais originária e atual, como um modo essencial de abertura à relação prática do ser e um modo de “libertação de energia”, as formas ou modos diversos como o faz que são modos da sua manifestação, adquirem contornos muito concretos nesta libertação energética. Contudo, a catarse que os sujeitos individuais fazem na sua produção cultural não deverá confundir-se com a ideia de entropia herdada da física, porque a ação é uma *praxis* subjetiva e as leis do afeto têm uma lógica invisível e inefável que não é dada à percepção, importando referir que não é caótica, mas afetiva (contrariamente à proposta de inconsciente freudiano).

Michel Henry também considera ser fundamental tomar medidas concretas na proteção da cultura para que esta não desapareça ao ser “engolida” pelas metafísicas da representação, porque a cultura é uma *praxis* que deriva das necessidades subjetivas do ser humano e não deve ser confundida com um repositório de obras de arte mais ou menos geniais: «É isto que faz dela – cultura – uma necessidade (...) uma necessidade de si». (Henry, 2008, p. 176)

A cultura é, na sua essência, o resultado do trabalho humano originada numa *praxis* subjetiva. Quanto à barbárie, seria o resultado de «uma energia não empregue». (Henry, 2008, p. 177) Só há barbárie se primeiro houver cultura. Por isso, a cultura é o *a priori* da barbárie e toda a cultura é vida, uma vida composta pela comunidade dos viventes. A negação do sujeito e do seu trabalho acaba por assumir o modo de negação de nós mesmos enquanto seres singulares e isto é barbárie. A negação do sujeito consiste numa rejeição das suas qualidades práticas e numa consideração do mundo da vida a partir, por exemplo, de uma economia política que não considera o sujeito como sendo primeiro e essencialmente pertencente a um mundo da vida: «Aquilo que a ideologia de Galileu faz é operar uma inversão que implica uma morte pela desconsideração que faz do sujeito vivo.» (Henry, 2008, p.178)

A metafísica de Galileu não se limita a uma aplicação exclusiva às ciências, tendendo a contaminar tudo, isto é, toda a cultura e é assim que o impulso natural da cultura acaba por perder-se porque obedece, naturalmente, a uma dinâmica de expansão e de crescimento. Esta dinâmica natural de crescimento é o resultado da corporeização feita pelos sujeitos vivos na sua *praxis* subjetiva, pelo seu trabalho que é manifestação da sua expansão e desenvolvimento:

«Toda a produção humana, edifícios, cidades ou obras de qualquer tipo – revelam a subjetividade viva na *praxis* que deriva da sua necessidade, em última análise, da carência inerente ao ente». (Henry, 2008, p.179)

A subjetividade exerce-se a partir dos seus poderes constituindo-se como um Eu Posso sendo por esta razão que «(...) é subjetividade viva na medida em que suscita nos corpos dos espectadores o despertar dos movimentos virtuais que co-constituem a sua corporeidade originária e a definem como tal (...)». (Henry, 2008, p. 179)

O trabalho como *praxis* subjetiva resultante do esforço e da expansão dos poderes da subjetividade é o grande produtor de cultura nos seus vários domínios, incluindo o económico, consequência das nossas necessidades, visando um colmatar de carências e mostrando a razão pela qual o trabalho subjetivo acaba por ser a principal forma de manifestação da cultura.

Como o trabalho humano é considerado como o principal modo de manifestação da cultura, urge refletir sobre o modo como a metafísica de Galileu, uma vez adotada, impede que o trabalho saia da sua dimensão de sofrimento, sendo que a sua transformação em gozo se torna muito rara.

«(...) A energia despendida no trabalho tende, atualmente, a ser recalçada, a transformar-se em recalçamento». (Henry, 2008, p. 181) Este recalçamento aumenta cada vez mais e a vida do indivíduo torna-se mais pesada. Contrariamente ao crescimento e ao desenvolvimento, há cada vez uma maior imobilidade esmagadora do sujeito e geradora de sofrimento: « (...) Abandonada ao sofrimento puro, a vida vê-se como algo de insuportável (...)» (Henry, 2008, p.182)

O problema é que a vida na angústia permanente de si visa transformar-se em qualquer coisa de outro e a energia que resulta do trabalho já não é uma produtora de cultura, deixando-se acumular sob a forma de recalçamento, sob a forma de uma angústia e de um sofrimento insuportáveis. O sofrimento que não se ultrapassa a si mesmo sob nenhum modo, acumula-se numa energia que ganha um caráter explosivo, desordenado e incoerente «(...) aquilo que se chama comportamento excessivo».<sup>5</sup>(Henry, 2008, p. 183).

Segundo Henry, a causa destes comportamentos não tem origem no psiquismo dos indivíduos, nem num princípio interno inteligível, mas no desperdício de energia a que as sociedades regidas pela metafísica de Galileu geram e fazem aumentar cada vez mais. Encontramos sem que haja forma de lhe pôr termo, «(...) a salvação fora de si, a fuga para a exterioridade na fuga de si mesmo, desembaraçando-se do peso que provoca esta doença geradora de muito sofrimento». (Henry, 2008, p. 185)

A tentativa de fuga acaba por exibir a dor que transporta em si, pela necessidade de suprimir a essência dos sujeitos, porque só através deste mecanismo de supressão de si é que se consegue escapar a um sofrimento que não se ultrapassa a si mesmo. O problema da fuga de si mesmo é que esta comporta um mecanismo de auto-destruição da Vida que se manifesta na sua essência em cada um dos sujeitos em particular e, ainda, na cultura originando a barbárie

5. Excessivo é a tradução portuguesa« para aquilo que em Psicologia e Psiquiatria é considerado como sendo um comportamento *borderline*.

### — A barbárie e as suas práticas

Interessa-nos denunciar o modo como o cientismo e o positivismo ganharam caráter de ideologia e que não contaminaram apenas as ciências, mas todos os saberes porque o conceito de “saber” se tornou análogo ao de “ciência”, pretendendo seguir o modelo das ciências duras e dos seus critérios:

«O cientismo e o positivismo contaminam todo o tipo de espíritos, sábios e ignorantes pondo a claro a condição incontornável desta ideologia (...) em que o Homem longe do seu ser verdadeiro, deixa de conseguir suportar-se a si mesmo». (Henry, 2008, p. 187)

As práticas da barbárie consistem na fuga e alienação de si e o seu corolário é a evasão provocada pelos *mass media* em geral que «(...) levam o Homem e demitir-se de si mesmo (...) a televisão leva-nos a olhar com olhos “abestalhados” para um ecrã em movimento». (Henry, 2008, p.187)

Os media são os avatares do plano social e acabam por refleti-lo: «A televisão pretende reduzir o indivíduo – no qual se essencializa – a um elemento do sistema, segundo as suas leis, visando, constantemente, eliminá-lo na sua existência factual». (Henry, 2008, p.189)

Ao terem a pretensão de conseguirem representar a “realidade objetiva” inerente aos sujeitos vivos de uma comunidade, o papel dos media neste processo é o da negação da história transcendental de cada um dos sujeitos particulares. Portanto, os media em geral e a televisão em particular, tendem a negar a Vida e o vivo exibindo a contradição que lhes é inerente, uma vida que se nega a si mesma através das técnicas e das ideologias da barbárie.

O sistema capitalista aliado às ideologias da barbárie ou da representação como a metafísica de Galileu acaba por criar estes mecanismos ilusórios que visam suprimir a *praxis* dos sujeitos vivos e a técnica é, em geral, a principal responsável por este estado de coisas. Os media e particularmente a televisão não se limitam a serem meras técnicas, porque também comportam uma dimensão de exclusão da vida ideologicamente esmagadora e que consiste, sobretudo, na criação de factos tornados os avatares da subjetividade viva das comunidades. Estes avatares produzidos pelos media têm como finalidade a substituição dos sujeitos e as imagens transformam-se, assim, em realidades extáticas e objetivas substitutos da essência do sujeito na sua *praxis* subjetiva.

A arte também se manifesta pela criação de avatares – literatura, poesia, pintura etc. – qual é, então, a diferença entre a estética tradicional e os media? A principal diferença entre a arte tradicional e os media reside no facto de: «A arte tem origem na *praxis* subjetiva enquanto a televisão provém do enfado ou aborrecimento». (Henry, 2008, p. 191)

A principal diferença entre a arte e os media, particularmente a televisão é que esta última visa a criação de avatares substitutos do vivo. As reportagem noticiosas podem constituir-se como um bom exemplo. Mas a arte, contrária aos media, é estética e manifesta a *praxis* universal de um sujeito vivo na Vida. A finalidade da arte não é a de se substituir ao indivíduo, ou de o esmagar visando, isso sim, revelá-lo e realizá-lo na sua dinâmica intrínseca. Nesta ótica, os media com destaque para a televisão, não são produtores de cultura constituindo-se como meios que visam destruí-la. A arte manifesta a pureza da *praxis* subjetiva e viva, constituindo-se como um dos maiores contributos para



o crescimento da cultura. A temporalidade dos media e da arte exibem como um e outro tipo de manifestação são diferentes. A manifestação do tempo na arte é o da intemporalidade numa fusão de passado, presente e futuro: «A arte exprime o *pathos* e é inteiramente *pathos* (...) irrompendo do sofrimento e do gozo que revelam o historial do absoluto (...)». (Henry, 2008, p. 191)

A energia que se encontra presente no processo estético deve-se à presença da Vida como super-abundância do sentimento que faz sentir a sua força a todo o instante.

Portanto, os media, contrariamente à arte, são o resultado do tédio e do aborrecimento, um aborrecimento pouco produtivo que consiste em substituir o prazer da contemplação pela “captura da atenção”, em que o sujeito é como que hipnotizado pelas imagens que roubam o olhar. O tempo dos media é, um tempo do mundo, um agora que perde a sua atualidade no momento a seguir. É por esta razão que os media estão sempre a criar novos conteúdos: «A imagem televisiva é inconsistente». (Henry, 2008, p, 192).

A arte enraíza na Vida e o seu tempo é a eternidade por este facto; o tempo dos media é extático, um tempo ajustado ao mundo que procura adaptar-se infrutiferamente à Vida, pelo que acaba por se transformar em algo de irreal e de inconsistente onde imagens vazias se sucedem umas às outras, sem nexos «(...) como que expulsando-se mutuamente e disseminando-se numa incoerência absurda (...)». (Henry, 2008, p.192)

É por isso que a realidade afetiva se vê expulsa do conteúdo mediático e o aborrecimento acompanha toda a visualização destes produtos «(...) imagens que se assemelham a um permanente nascimento e morte (...)». (Henry, 2008, p. 193)

A conveniência ontológica dos produtos mediáticos é perfeita em termos ideológicos, porque visa a separação do vivo da Vida e a sua projecção na qualidade extática do ser. Esta projecção extática conduz ao seu afastamento; a imagem televisiva que faz surgir constantemente uma nova imagem reveladora da vida desviada de si, a vida que se sucede perdendo-se constantemente. O movimento dos media equivale, assim, ao de uma vida fora de si, desiludida e que renasce indefinidamente: «(...) movimento similar ao das imagens televisivas (...) é necessário que esta “acelere” num permanente aparecimento e desaparecimento». (Henry, 2008, p. 195).

Aparecimento e desaparecimento num movimento permanente de nascimento e de morte, tal é a dinâmica dos media em geral. Nos media há uma suposição de que a primeira imagem não tem o mínimo interesse e que tem que ser automaticamente substituída por outra; «(...) o surgimento e a desaparecimento que a vida vai fazendo de si (...)». (Henry, 2008, p.194) e que os media tentam imitar pela reprodução extática da mesma. Contrariamente a este processo, a imagem estética é portadora de uma perenidade, de uma omni-temporalidade que a torna produto de cultura, uma imagem intemporal e susceptível de permanente contemplação.

Michel Henry considera, com alguma graça, que o direto televisivo contraria todo o tipo de estética. Para além do aborrecimento parece também haver, segundo Henry, “uma fome de atualidade” que acaba por ser aquilo que determina aquilo que deve ser atual e novo. A obra de arte como produto estético é intemporal e eterna, sendo neste sentido que os produtos mediáticos acabam por, nesta ótica, contrariar todo o sentimento estético. A sequência noticiosa apresenta uma incoerência atroz, em que à

notícia sobre a subida do dólar se segue a notícia da violação de uma rapariga, sucedida das novidades desportivas e dos prémios literários. É nesta inconsequência que os media projetam a sua série de imagens de que o próprio *zapping* se pode constituir como um bom exemplo. A exposição mediática acaba por tornar tudo inconsequente porque esvazia o ente da temporalidade inerente ao vivo e à produção de cultura realizada pela *praxis* subjetiva. A permanente atualização da Vida inerente à “fome de atualidade” acaba por “pôr diante dos olhos “imagens, retirando a estética do lugar que lhe é próprio; uma contemplação independente do espaço e tempo cronológicos. Os media como uma das principais práticas da barbárie manifestam que se dá uma negação daquilo que a cultura verdadeiramente é: «(...) o universo técnico e mediático que, de certo modo, dele deriva manifesta o desejo que a vida tem de fugir de si mesma». (Henry, 2008, p.197)

O olhar que olha as imagens mediáticas que se sucedem acaba por nunca ver, prendendo-se mais no desfile do que na contemplação das mesmas. São estas as razões pelas quais a vida mediatizada não é uma vida verdadeiramente vivida, mas a vida de um avatar que se substitui à “pessoa real “que mais não é do que auto-afeção. Henry diz-nos que a transformação operada pelos media mostra exemplos como as transformações do amor em erotismo, do erotismo em pornografia ou da força em violência, proporcionando um gozo temporário e não um gozo definitivo onde o voyeurismo passa a ser o principal modo de estar; tornamo-nos atores mas e, sobretudo, espectadores: «A existência mediática passa a ser a verdade que brilha nos olhos alucinados dos espectadores.» (Henry, 2008,p. 199).

A este estádio social induzido pelos media, também subsiste o problema das universidades que tendem a seguir o modelo geral das práticas da metafísica de Galileu e onde, segundo Henry, também se dá a rejeição da cultura como *praxis* subjetiva. Esta rejeição torna-a “clandestina e subterrânea” – underground – havendo na contemporaneidade um tipo de barbárie rara; o da privação da cultura. A técnica e os seus derivados, de entre eles os media que não assentam na subjetividade viva, conduziram a uma espécie de “destruição da humanitas” (Henry, 2008, p,242) visto a subjetividade viva ter sido descartada do domínio do saber e das actividades humanas substituídas pelas necessidades materiais na sua brutal crueza, o que confere à contemporaneidade um carácter “materialista e bárbaro”.

A interação essencial entre os sujeitos vivos encontrava o seu fundamento na repetição e no retorno do contemporâneo, não apenas nas formas mais elevadas de cultura como também através dos fenómenos de intropatia, onde a imitação se torna um processo constitutivo da intersubjetividade patética concreta, só que tudo isto foi substituído pela “realidade mediatizada”, uma realidade que descarta a cultura e a arte como produto de uma *praxis* subjetiva. Aquilo que se procura na obra de arte é a repetição renovada do gesto contemplativo ao longo dos tempos, movimento totalmente contrário ao dos media. Os media propõem uma fuga à vida porque, segundo Henry, antigamente a obra de arte era mediática, tendo deixado de o ser. Os media, tributários do político como são, apelam ao conformismo onde: «(...) cantores atrizes, desportistas e políticos passam, através dos media, a ser os novos pensadores destes tempos (...)». (Henry, 2008, p. 246).

A linguagem transforma-se em *clichés* tal como o pensamento. Eis os perigos inerentes a uma vida e a um pensamento virtuais em «(...) que a existência mediática se torna a existência real. Uma sociedade que já não precisa de assistentes sociais, mas de assistentes mentais». (Henry, 2008, p.246) e onde o papel da escola e da universidade acaba por ser um importante contributo na manutenção deste *status quo*.

O Manifesto termina fazendo apelo a uma re-humanização das comunidades e alertando para os principais perigos inerentes a esta alienação ímpar, cujo resultado é a marginalização da cultura e tendo como principal objetivo o da retirada do sujeito transcendental vivo na sua *praxis* subjetiva do centro da reflexão.

#### Bibliografia

Henry, M., *La barbarie*, Paris, PUF, juillet 2008, 247 páginas



# Cultura e fenomenologia existencial, em Kierkegaard

Luís Filipe Fernandes Mendes

— LabCom.IFP, Universidade da Beira Interior

## Resumo

A partir da análise da experiência ética, Kierkegaard afirma que “cada pessoa sabe o que o ético é”. Uma objecção evidente a esta tese é o facto de haver muitas culturas no mundo e, portanto, divergências sérias quanto ao que é o bem e o que é o mal, o que deve ou não deve ser feito. A diversidade cultural torna – pelo menos – problemática a afirmação de que todos os homens sabem o que é o ético, visto que há tantas divergências entre as culturas relativamente ao mesmo. Ora, neste artigo procuramos esclarecer em que sentido Kierkegaard afirma que todos os homens sabem o que é o ético, e o modo como responde à objecção mencionada. Para tal torna-se necessário revisitar as suas críticas ao método objectivo. O nosso estudo centrar-se-á no texto *A dialéctica da comunicação ética e ético-religiosa*, de 1847, utilizando experiências mentais e exemplos contrafactuais para esclarecer alguns dos aspectos mais problemáticos da posição kierkegaardiana aqui analisada.

**Palavras-chave:** diversidade cultural, ético, fenomenologia, Kierkegaard, objectividade

### **Abstract**

Attempting to give an account of ethical experience as it is, Kierkegaard states that “every person knows what the ethical is”. It might be objected that there are many cultures in the world and, therefore, serious disagreements as to what is good and what is evil, what should or should not be done. Cultural diversity makes – at least – problematic the claim that all men know what the ethical is, since there are so many differences among cultures regarding it. So, in this article we will try to clarify in which way Kierkegaard says that we all know what the ethical is, and how he answers to the mentioned objection. For that it is necessary to revisit his criticisms of the objective approach. Our study will focus on the text *The Dialectic of Ethical and Ethical-Religious Communication* (1847), using thought experiments and counterfactual examples to help understand some of the most problematic aspects of the Kierkegaardian position analyzed here.

### **1 — Introdução**

Um dos problemas que a diversidade cultural coloca é saber como determinar qual é a cultura, ou quais são os aspectos normativos objectivamente certos ou errados. A diversidade cultural é bastante apelativa na gastronomia, mas raramente consideramos que o infanticídio ou a infibulação sejam práticas recomendáveis.

Mas Kierkegaard coloca o problema a partir da subjectividade. Deste ponto de vista, a questão é saber como devo viver e o que devo fazer. A diversidade cultural pode suscitar dúvidas existenciais porque não é claro como posso ter a certeza sobre o que fazer e como viver quando há tantas respostas diferentes para as mesmas questões. À primeira vista, preciso de um critério objectivo para reduzir a multiplicidade de respostas disponíveis.



No entanto, Kierkegaard recusa este tipo de abordagem. Para ele, a busca pela objectividade é a morte da ética. Em vez disso, procura descrever a experiência ética como ela é. O ético emerge, assim, como uma experiência subjectiva.

## 2 — Enquadramento teórico

### 2.1 — A perspectiva objectiva

Para Kierkegaard, o ideal de objectividade seduziu a modernidade. A ideia é que, em última análise, a única maneira de o humano se relacionar apropriadamente com o mundo e consigo mesmo é através de um ponto de vista desprovido de toda a subjectividade: “[u]ma das tragédias dos tempos modernos é precisamente esta: ter-se abolido o *Eu*” (Kierkegaard, 1967, p. 302). Tudo se tornou ciência, inclusivamente, a ética. A “ciência moderna da ética” foi conquistada pela abordagem objectiva (1967, p. 269). Kierkegaard parece estar certo, pois ainda hoje parece dominar o pressuposto de que *o terreno da ética é o da reflexão desapaixionada* (Galvão, 2015, p. 9). Mas o resultado disso é a supressão do ético enquanto tal (Kierkegaard, 1967, pp. 269, 271; 1992, p. 307).

Kierkegaard acredita que pensar o ético de maneira objectiva é um equívoco (Compaijen, 2018, p. 110; Compaijen & Vos, 2019, p. 69). A abordagem objectiva inclui o pressuposto de que eu preciso de *adquirir* um conhecimento para poder responder à questão *o que devo fazer?* Além disso, assume que para adquirir tal conhecimento teria de começar por abstrair de mim mesmo enquanto indivíduo particular (e, possivelmente, enquanto ser humano). Deste modo, o ético é abordado a partir de uma perspectiva abstracta e imparcial. Eu deveria abandonar a minha subjectividade e adoptar um ponto de vista neutro, na terceira

pessoa – *i.e.*, que não seja meu: “a tendência objectiva para vir a ser um observador é, no uso linguístico moderno, a resposta ética” (Kierkegaard, 1992, p. 133). Já não é o sujeito que está lá, mas um *avatar* em vez dele.

A teoria kantiana parece encaixar-se perfeitamente nesta crítica. De facto, segundo Kant (2018, p. 16), para determinar aquilo que devo fazer devo abstrair das minhas particularidades, até mesmo das características especificamente humanas que me constituem. Neste sentido, pretende que o sujeito lide com as suas preocupações éticas a partir de um ponto de vista que já não as tem.

Também o Utilitarismo parece exigir que o sujeito abstraia de si e adopte um ponto de vista que já não é o dele. Como diz Mill (1863, p. 24), “o Utilitarismo exige [do agente] que seja rigorosamente imparcial”.

Um exemplo mais recente é-nos oferecido por Harris (2010). Segundo ele, dado que a moralidade depende da existência de mentes conscientes e estas são fenómenos naturais, a ciência deve ser capaz de determinar quais são as respostas certas e erradas para as questões da ética. Assim, “algumas pessoas e culturas estarão certas (em maior ou menor grau), e algumas estarão erradas” (Harris, 2010, p. 195). À medida que soubermos mais sobre o cérebro humano, não só a ciência se tornará capaz de determinar com mais rigor o que eu devo fazer, como poderá fazê-lo de tal modo que eu me terei tornado completamente irrelevante nesse processo.

Segundo Harris, por um lado, a reflexão ética consiste, principalmente, em reunir conhecimento. Quanto mais soubermos (sobre o cérebro), melhores serão as nossas respostas (às questões éticas). Por outro lado, para descobrir o que devo

fazer devo abstrair da minha perspectiva pessoal e adotar a da neurociência. Aliás, desde que a ciência disponha de conhecimentos suficientes sobre o funcionamento do meu cérebro, é completamente irrelevante se eu adopto, ou não, a perspectiva da neurociência. O meu ponto de vista é completamente irrelevante. Não preciso de ter, eu próprio, conhecimentos científicos. Como diz Compaijen (2018, p. 113), “é a ciência do cérebro que me diz o que devo fazer e como devo viver a minha vida”. Se o decisivo é o ponto de vista na terceira pessoa, então é desnecessário que seja eu a ocupá-lo. Nem sequer preciso de me tornar um observador: “tudo quanto preciso de fazer é pedir à neurociência que determine o que devo fazer” (2018, p. 113). Basta que delegue as decisões sobre a minha vida no ponto de vista anónimo da neurociência.

Noutro registo, Harari (2018, pp. 307-309) mostra-nos que o homem contemporâneo parece “não se importar minimamente com a cedência de autoridade aos algoritmos e confiar neles para que tomem decisões por si” (2018, p. 309). À medida que a tecnologia vai compreendendo melhor os seres humanos, cada vez mais confiamos nela para tomar as nossas decisões. Segundo Kierkegaard, a urgência da decisão produz angústia. Mas hoje os algoritmos podem decidir em vez de nós. As pessoas deixam “de se pensar como seres autónomos que regem as suas vidas” (Harari, 2017, pp. 367-369). A tendência dataísta sustenta que a tarefa de tomar decisões deveria ser transferida dos humanos para os algoritmos (2018, pp. 411-444).

Estes são exemplos extremos daquilo a que Kierkegaard se refere e que já está presente, por exemplo, nas teorias kantiana e utilitarista. De facto, podemos imaginar que o princípio kantiano fosse plasmado num algoritmo. Pensamos que esta imagem ajuda a perceber a crítica de Kierkegaard: o ponto de vista moderno

sobre a ética tende a reduzi-la a uma espécie de algoritmo tão desencarnado que, na verdade, prescinde do sujeito. Poderia ser aplicado por um telemóvel. Neste sentido, o imperativo categórico, por exemplo, funciona como uma espécie de algoritmo ao qual o sujeito pode confiar as suas decisões. Só precisa de lhe fornecer os dados do problema e esperar pela decisão. Não é o sujeito que decide, mas sim o princípio categórico, o algoritmo. A relação do sujeito com o problema torna-se absolutamente indiferente.

Pensemos num alemão que, durante o regime nazi, escondesse em sua casa um judeu. Imaginemos que precisava de escolher entre mentir, ou não, aos soldados nazis que batessem à sua porta. O sujeito poderia delegar no imperativo categórico a tarefa de decidir por ele. Esta é uma forma de desindividualizar a decisão. Ou seja, o imperativo categórico parece oferecer a possibilidade de deslocar o centro de decisão para fora do sujeito, retirando-lhe o peso da decisão. O sujeito desaparece do processo. É como se a responsabilidade pelo decidido já não fosse dele. Ora, segundo Kierkegaard, o peso associado à decisão é um factor decisivo do ético. Mas a perspectiva objectiva parece aliviar a pressão exercida sobre um sujeito quando tem de tomar decisões. Ao transferir o *locus* da decisão para um ponto de vista anónimo, neutraliza o ético.

## 2.2 — O constrangimento interno

Para Kierkegaard, o ponto de vista objectivo não é apropriado para pensar o ético, pois este só pode ser constituído a partir da perspectiva interna do sujeito. Também Williams (2017, pp. 119-188) critica a crença de que só vemos as coisas como elas realmente são quando saímos da nossa perspectiva pessoal e

observamos o mundo a partir de fora. Williams também concorda que esta crença nos pressiona para também considerarmos o mundo ético de fora. O problema é que o ético não pode ser compreendido a partir de “uma perspectiva que não é a de ninguém” (2017, p. 147). A perspectiva pessoal é indispensável para o ético.

Segundo Williams (2017, p. 138), o ponto de vista objectivo procura tirar-nos do nosso próprio ponto de vista para podermos ascender a uma “concepção absoluta”. Este ponto de vista é adequado às ciências, mas isso não significa que também seja adequado ao ético (2017, p. 138-139). A reflexão ética tem de partir de um ponto de vista que inclua preocupações humanas – e não de um ponto de vista ao qual ninguém corresponde (2017, p. 147). Do ponto de vista ético, as nossas considerações pessoais sobre o que é importante para nós são elementos decisivos. Mas estes elementos indispensáveis à nossa vida ética não têm lugar na perspectiva científica. Do ponto de vista científico nós não ocupamos nenhuma posição especial, e as nossas preocupações são irrelevantes. Por isso, é impossível reconstituir o ético a partir dele (2017, pp. 138-139). Uma perspectiva “a partir do exterior, do ponto de vista do universo”, “*sub specie aeternitatis*”, não é apropriada ao ético (2017, p. 138).

Neste mesmo sentido, segundo Kierkegaard (1992, pp. 308-309), pensar o ético “*sub specie aeterni* e em abstracção” é anular o ético. Precisamos de estar adequadamente dispostos para que possamos sequer começar a sentir a força das questões éticas. Assim, o ético terá de corresponder, não a uma reflexão neutra e desapaixonada, mas sim a uma forma de consideração preocupada e apaixonada. O ético é radicalmente pessoal porque está enraizado nas preocupações do indivíduo interessado em saber como viver e agir.

O sujeito ético é um ser humano concreto que está preocupado com questões que são significativas para si. As questões éticas são “questões preocupadas” (1992, p. 193). Questões que, por assim dizer, estão preocupadas com o indivíduo e com o que há-de ser da sua vida. Quando me surgem questões éticas na vida, estas são atravessadas pelo meu interesse (*inter-esse*) nelas<sup>1</sup>. É o meu próprio ser (quem eu sou e quem virei a ser) que está em questão nelas. Quando pergunto como devo viver expresso uma preocupação que é minha. As questões éticas procedem da minha preocupação (1992, p. 302). O que é visado não é um conhecimento cuja verdade permanecerá a mesma independentemente daquilo que me possa acontecer, porque a questão ética não é uma interrogação neutra, como se eu ficasse indiferente a qualquer resposta que lhe fosse dada. Ora, o ponto de vista objectivo está nos antípodas disto, porque nele o sujeito começa, precisamente, por se esquecer de si mesmo (1992, pp. 50-57, 129-189, 301-324). Por exemplo, ao pensar a *morte*, o ponto de vista objectivo considera a morte *em geral* e toma o indivíduo como instância da ideia de *ser humano* – o mesmo é dizer – como ninguém em particular.

A preocupação ética é, fundamentalmente, uma tensão que tem o sujeito como ponto de aplicação e, por isso, tem repugnância a uma consideração de si em termos genéricos. É certo que o sujeito que coloca uma questão objectiva também expressa interesse, mas o conhecimento objectivo é indiferente a esse interesse. A verdade objectiva é perfeitamente indiferente, inclusivamente, à preocupação que a motiva. Ora, Kierkegaard sustenta que não é isso que se passa com as questões éticas, porque a *verdade* destas

1. Sobre a noção de *interesse* e classificação das ciências segundo o interesse, veja-se Silva (2011) e Stokes (2010, pp. 170-171).

não é indiferente às preocupações que as atravessam. Quando pergunto o que devo fazer, a *verdade* aqui em causa (visada) não é indiferente à preocupação que me levou a colocar a questão. Se me questiono se devo dizer a verdade aos soldados nazis, a *verdade* da resposta não é indiferente à preocupação que me levou a colocar a questão (por exemplo, à minha preocupação com a vida do judeu). A questão interpela-me directamente. Assim, torna-se necessário esclarecer a noção de *verdade* pertinente aqui.

O que está em causa é a experiência da obrigação ética enquanto *constrangimento* interno. Ora, mesmo no caso da verdade objectiva parece haver um constrangimento interno sempre que algo nos aparece como *não podendo ser de outra maneira*. É a isto que chamamos *evidência*. Mas a evidência objectiva é um constrangimento sobre o entendimento, não sobre a vontade. É o que acontece, por exemplo, com os axiomas matemáticos, os quais incluem um elemento de coação pelo qual se nos impõem. Destarte, a noção de *evidência* indica um constrangimento que não podemos evitar. Quando a solução de um problema é evidente não podemos deixar de a aceitar. Mas daí não se segue que sejamos impelidos a agir em conformidade. Por isso, Kierkegaard entende que há dois tipos de evidência, aos quais correspondem duas formas de constrangimento.

A objectividade refere-se à existência de uma verdade que é neutra quanto ao seu significado existencial. Por isso, o sujeito poderia saber tudo sobre todas as coisas, mas não saber nada sobre a relação disso com ele próprio. A verdade objectiva – enquanto tal – não desempenha qualquer função existencialmente relevante. Como diz Ferro (2015, p. 122), “nenhum raciocínio ou conceito produz mais do que possibilidades existencialmente neutras” relativamente às quais “o sujeito está totalmente solto,

como que inerte”. O conhecimento não configura existencialmente a situação de quem possui esse conhecimento, razão pela qual é perfeitamente possível saber muito de ética, sem que esse conhecimento torne o respectivo portador mais ético. O conhecimento de ética que um sujeito possui é irrelevante para avaliar o seu carácter.

No entanto, pode acontecer que um conhecimento tenha impacto na minha vida. Mas se tal acontece não é em virtude do conteúdo objectivo enquanto tal, mas sim de uma outra forma de constrangimento. Por exemplo, quando o sujeito recebe a informação de que tem apenas seis meses de vida, esta informação é um dado objectivo. Todavia, para o sujeito, não é apenas uma informação existencialmente neutra como o teorema de Pitágoras. Ou seja, não nos relacionamos apenas conceptualmente com os conteúdos conceptuais, nem somos meros observadores indiferentes da narrativa da nossa vida. E, por isso, a informação de que temos apenas seis meses de vida costuma vir acompanhada de significado existencial. Por outro lado, poderia acontecer que um sujeito ficasse indiferente perante essa informação. Em qualquer dos casos, o conteúdo objectivo seria precisamente o mesmo. A diferença não está no conteúdo: ao mesmo conteúdo objectivo podem corresponder conteúdos existenciais bastante diferentes. Poderia acontecer que um sujeito ficasse contente por descobrir que só tem seis meses de vida. Há, portanto, uma diferença fundamental entre conteúdos objectivos e conteúdos existencialmente significativos. Estes últimos não são indiferentes ao sujeito, nem o deixam indiferente. A *verdade* aqui em causa interpela o sujeito. Interfere com ele. Assim, quando alguém tem algo pelo qual viver e morrer, quando alguém vive por um ideal, etc., pode dizer-se



que vive *na verdade*. Viver na *verdade*, neste sentido, consiste em viver sob uma forma de constrangimento (donde não se segue que a ideia pela qual vive seja uma verdade objectiva). Ora, o ético é um constrangimento que pertence a este âmbito. Trata-se de algo que experienciamos como *não podendo ser de outra maneira*, mas que pertence à esfera dos conteúdos existencialmente significativos (e não ao conhecimento).

Se o ponto de vista objectivo fosse apropriado para a ética, as respostas éticas não seriam *preocupadas*: a sua *verdade* não dependeria das preocupações daquele que faz a questão. Mas, para Kierkegaard, o ético está profundamente marcado pelas preocupações do sujeito, de modo que colocar a questão ética de um ponto de vista objectivo significa transformá-la noutra coisa (não ética).

### 3 — Objetivos e metodologia

O nosso principal objectivo é perceber como Kierkegaard resolve o problema da variabilidade cultural no âmbito da análise ao fenómeno ético<sup>2</sup>. Pretendemos mostrar que a estratégia de Kierkegaard consiste em analisar a experiência ética enquanto tal<sup>3</sup>. O nosso foco é o texto d'*A dialéctica da comunicação ética e ético-religiosa*, de 1847<sup>4</sup>. Outros textos serão usados subsidiariamente<sup>5</sup>.

2. Ignoramos aqui o problema da variabilidade da própria experiência ética enquanto tal. Para um estudo do mesmo, veja-se Gill (2007).

3. Sobre a relação de Kierkegaard à fenomenologia, veja-se: Hanson (2010), Heiðdal (2012), Pattison (2010).

4. Trata-se de um conjunto de rascunhos para um eventual curso de lições sobre a comunicação indirecta que Kierkegaard não chegou a leccionar.

5. Sem querermos tocar aqui o complexo problema da pseudonímia, usaremos os textos dos pseudónimos apenas secundariamente, como suporte a algo que se encontre já sugerido no texto principal mencionado.

O método utilizado será a análise do texto kierkegaardiano e o recurso à bibliografia secundária. Além disso, faremos uso de experiências mentais e exemplos contrafactuais de modo a tornar os resultados das análises mais claros e intuitivos.

## 4 — Análise e resultados

### 4.1 — O âmbito ético e o conhecimento

Segundo Kierkegaard, enquanto o pensamento objectivo está preocupado com a transição da ignorância para o conhecimento, o ético está preocupado com a transição do conhecimento para a acção. Assim, quando o ético é considerado objectivamente incorre-se num equívoco: aquilo que então se adquire é um conhecimento teórico, um conjunto de teses sobre a vida; contudo, o *saber ético* não tem forma proposicional, não tem forma de tese. Por outro lado, ao confundir estas duas preocupações radicalmente diferentes, o ponto de vista objectivo pressupõe que o humano não está na posse do *saber ético* relevante, o qual deveria ser primeiro fornecido pela reflexão objectiva. O problema deste programa é que ignora que o humano já está na posse do ético (Kierkegaard, 1992, p. 144; 1967, p. 271). Quer dizer: o ético não consiste num conhecimento adquirido: o ético é anterior a qualquer questionamento que eu, eventualmente, venha a fazer.

Para enquadrarmos este aspecto recorramos a uma experiência mental, inspirada em Prinz (2007, p. 38). Imaginemos um sujeito destituído de intuições e sentimentos morais. Chamemos-lhe *psicopata filósofico*. Tal como o *zombie filósofico* seria como um ser humano normal, excepto por não ter consciência (Kirk & Squires, 1974), o *psicopata filósofico* seria como

um ser humano normal, excepto por não ter consciência *moral*. Ora, quando, no contexto da minha vida, me questiono sobre o que devo fazer não estou perante essa questão completamente em branco, no sentido em que um *psicopata filósofico* estaria. Neste sentido, num projecto para um curso sobre a comunicação ética, Kierkegaard escreve:

O ético pressupõe que cada pessoa sabe o que o ético é – e porquê? Porque o ético exige que cada homem o cumpra a cada momento, mas então ele com certeza tem de o conhecer. O ético não começa com uma ignorância que deve ser transformada em conhecimento, mas começa com um conhecimento que exige uma realização. (1967, p. 271)

O ético pressupõe que cada indivíduo sabe o que é o ético. Ora, um *psicopata filósofico* não saberia. Ele precisaria de aprender. Poderia, por exemplo, ler a obra de Kant. O que ele aprenderia teria a forma proposicional. Poderia, depois, aprender a aplicar esse conhecimento. Com treino poderia tornar-se exímio. Da mesma maneira, também poderia estudar Mill e tornar-se exímio a determinar se uma dada acção maximizaria a utilidade. O caso da personagem Dexter é semelhante (Lindsay, 2004). Tendo percebido que Dexter era psicopata, o seu pai adoptivo desenvolveu um código de conduta e ensinou-lho. Esse código permitia a Dexter conduzir o seu comportamento segundo uma certa ideia de justiça. Não distinguia o bem do mal; apenas era capaz de aplicar o código e identificar aquilo que ele ordenava ou proibia.

Um *psicopata filósofico* não entenderia o que as pessoas querem dizer quando se referem a algo como eticamente certo ou errado. Poderia aprender a usar as palavras, mas não poderia

compreendê-las, tal como um daltónico que visse o mundo todo a cinzento poderia aprender a ordem das cores num semáforo e ser capaz de avisar alguém de que *a luz vermelha está acesa*. Se, por qualquer acaso, a ordem das cores fosse trocada, ou se houvesse um semáforo em que esta fosse diferente, não teria como perceber que o critério que usava para identificar o vermelho não iria acertar naquele caso.

O que é interessante nestes casos é que revelam que não coincidem com aquilo que se passa connosco. Ao contrário do *psicopata filosófico*, nós não precisamos que nos seja dada uma teoria filosófica para distinguirmos o bem do mal. O próprio Kant não defendia que os homens precisassem de ler os seus livros para saberem o que devem fazer. Pelo contrário, segundo o próprio (Kant, 2015, p. 74), até uma criança de oito anos é capaz de identificar claramente o que deve, ou não, fazer, ainda que não saiba identificar as razões para isso. Segundo Kant, não preciso da ciência nem da filosofia para saber o que devo fazer, pois “o conhecimento daquilo que cada homem deve fazer” já é “pertença de cada homem” sem que precisemos de lhe ensinar algo novo (Kant, 2018, p. 37).

Inversamente – embora Kant talvez já não concordasse – aprender a teoria de Kant também não nos ensina o que é eticamente correcto. Graças aos livros de Kant podemos aprender a reconhecer uma contradição prática. É certo que Kant diria que tal acção é eticamente errada, mas nós podemos discordar. Sabemos que a acção em causa viola o princípio kantiano, mas daí não se segue que *saibamos* que é errada ou imoral. Da mesma maneira, podemos ser capazes de reconhecer que certa acção maximizará a utilidade. No entanto – embora Mill não concordasse – isso não parece suficiente para sabermos que tal acção é correcta. Mesmo sabendo que tal acção maximiza a utilidade *podemos perguntar se*

ela é eticamente correcta. Podemos discordar dos princípios de Kant e de Mill, ou reconhecer que, por vezes, nos dão respostas eticamente erradas.

Ora, um *psicopata filosófico* que usasse (efectivamente) o modelo kantiano como critério de decisão seria incapaz de reconhecer quando esse critério falhasse o alvo. Ele usaria o critério, justamente, para identificar o que deveria fazer. Tudo o que poderia fazer era aplicar o critério – o kantiano ou qualquer outro – mas não teria outra fonte que lhe permitisse identificar um erro<sup>6</sup>. Ou seja, um *psicopata filosófico* não teria como reconhecer casos em que o critério falha<sup>7</sup>. Mas isto não é o que se passa connosco. Nós podemos aprender a aplicar diversos critérios, mas também podemos reconhecer que, algumas vezes, as respostas que eles nos oferecem não são eticamente satisfatórias. Este aspecto pode parecer evidente, mas é decisivo: nós somos capazes de reconhecer a diferença entre *aquilo que nos é sugerido pelos critérios que as diversas teorias nos oferecem* e a noção de *eticamente correcto*. Por isso, sabemos que esses critérios filosóficos podem estar errados e não os aceitamos cegamente. Assim, embora da aplicação do princípio kantiano resulte que a mentira é imoral conseguimos perceber que esta resposta não é eticamente satisfatória no caso em que precisássemos de mentir para salvar a vida de um judeu perseguido por nazis. Neste e em muitos outros casos, somos capazes de dizer que há algo de errado, e que aquilo que está errado é eticamente relevante. Isto sugere que já sabemos algo antes de termos disponível uma justificação racional, e que quando vamos à procura

6. O erro aqui em causa não é um erro de aplicação, mas sim um caso em que o próprio critério falha.

7. Portanto, não teria como identificar eventuais excepções. Como se sabe, Kant recusa que existam excepções ao seu princípio, e o *psicopata filosófico* não teria como reconhecer eventuais excepções.

de uma teoria ética não partimos como uma página em branco. Não aceitaríamos uma teoria qualquer como eticamente satisfatória, mesmo que ela fosse logicamente consistente. Procuramos uma teoria compatível com algo que já parecemos saber à partida. Muitas das críticas que fazemos às teorias éticas são críticas que relevam de algo que, aparentemente, já sabemos de antemão sobre o que deve ser uma teoria ética. Porque reconhecemos que essas teorias, por vezes, recomendam algo que não satisfaz o ético já dado em nós. Tal como, no exemplo mencionado acima, já sabemos que seria inaceitável dizer a verdade aos soldados nazis – mesmo que o imperativo categórico de Kant nos dissesse o contrário.

Como se viu, o próprio Kant pensa que o ético tem de já estar dado em os homens (Teixeira, 1999, pp. 93-94)<sup>8</sup>. Por isso, procurou formular algo que já é inerente a todos nós: “quem é que quereria introduzir um novo princípio de toda a moralidade” (Kant, 1999, p. 16)? Segundo Kant, a sua teoria moral não foi uma invenção dele: ele apenas forneceu um enquadramento formal para as intuições éticas dos homens.

Portanto, Kierkegaard rejeita que falte aos seres humanos o conhecimento necessário para viverem eticamente: “seria realmente ridículo se alguém dissesse que o ético ainda não foi descoberto, mas ainda está para ser descoberto” (Kierkegaard, 1992, p. 144). Seria ridículo, que fizéssemos do ético “algo cuja descoberta requer um profeta” – e, então, se um tal profeta não viesse, “tirássemos o dia de folga, visto que ninguém saberia o que é o ético”.

8. O carácter *quase-fenomenológico* das descrições de Kant já foi assinalado, nomeadamente, por Loidolt (2012, p. 5), dada a semelhança com Husserl.

Ora, uma forma inofensiva de compreender a tese kierkegaardiana seria reduzi-la ao reconhecimento de que o ético implica um conhecimento, mas também requer mais do que conhecimento, porque exige uma execução e esta não está posta pelo mero acto de conhecer. Não obstante, embora esta distinção seja muito importante para Kierkegaard, não parece ser apenas disso que ele está a falar. De facto, Kierkegaard insiste que o ético não depende do conhecimento, e não depende, justamente, porque é algo que já se sabe. O ético corresponde a algo original, já sempre constituído, e é precisamente por isso que não começa com a ignorância. Não se trata apenas de o ético precisar de algo mais do que de conhecimento, mas sim de não precisar de saber nada mais do que já sabe.

Pode, no entanto, acontecer que tal saber seja obscurecido. Imagine-se um *psicopata filósofico* a precisar de dinheiro que é colocado perante o chamado *problema do mandarim*: é-lhe oferecida uma elevada soma de dinheiro e para a receber só precisa de tocar uma campainha; se o fizer algures na China alguém morre, mas ele tem a garantia de que não sofrerá qualquer consequência, para além de receber o dinheiro em causa. O *psicopata filósofico*, por definição, seria incapaz de vislumbrar aqui qualquer problema ético. Ora, o que se passa connosco é bastante diferente. Quando confrontados com o *problema do mandarim* somos assaltados por uma evidência que não assaltaria o *psicopata filósofico*, a saber, que o facto de, com a nossa decisão, condenarmos uma pessoa à morte não nos é indiferente – mesmo se daí nenhuma consequência negativa resultar para nós. Mas agora imagine-se que estávamos de tal modo precisados de dinheiro que colocávamos a hipótese de aceitar tocar a campainha. Neste caso, talvez afirmássemos não

saber o que fazer. Ora, o que Kierkegaard sugere é que *nós sabemos desde início* o que devemos fazer. Ao colocarmos a hipótese de tocar a campainha estamos, na verdade, a demonstrar relutância em obedecer. Quer dizer, não se trata de não sabermos aquilo que, do ponto de vista ético, devemos fazer. Pelo contrário, “[p]ressupor que se está na ignorância relativamente ao que é ético é uma escapatória” (Ferro, 2015, p. 121). O dilema em que estamos não expressa uma ignorância, mas sim que algo nos incita contra o que sabemos. O dilema resulta da relutância em obedecer ao ético.

Ao adiar a acção, o sujeito quer silenciar o ético e entra em litígio com ele. Diz, então, estar a deliberar, a pesar as alternativas. Mas na verdade está a rebelar-se. Por isso, Anti-Climacus sustenta que “se uma pessoa não faz o que é correcto no exacto momento em que o sabe – então, antes de mais, o conhecimento enfraquece” (Kierkegaard, 1980, p. 94). Quando a vontade não concorda com o ético não se segue necessariamente que faça o oposto, pois uma oposição explícita é difícil. Em vez disso, a vontade permite o adiamento. Entretanto, esta demora permite que aquilo que inicialmente se sabia se torne cada vez mais obscuro e fraco. No final do processo, “o conhecimento passou para o lado da vontade e admite que o que ela quer é absolutamente correcto” (1980, p. 94). Quer dizer, o sujeito agora admite ser correcto aquilo que inicialmente *sabia* ser errado. Aquilo que agora diz saber já não coincide com o *saber* inicial. Assim, o facto de dois sujeitos, num dado momento, sustentarem duas posições diferentes relativamente ao mesmo não implica, necessariamente, que não tivessem partido ambos da mesma posição inicial. Para evitar este processo de inversão moral, “o bem deve ser feito imediatamente, assim que for conhecido” (1980, p. 94). Ou seja, “é uma questão de



ser incondicionalmente consistente. A menor incerteza na atitude – e então a confusão moderna já se apoderou de nós” (1967, p. 271).

Na existência concreta podemos ser confrontados com diversos dilemas com esta estrutura: sabemos aquilo que o ético exige de nós, mas paramos para considerar outros elementos. Para Kierkegaard, isso é “dar desculpas e procurar desculpas” para não fazer o ético. Aquilo que o ético pede é a execução. Mas se, em vez disso, protelamos a acção, a reflexão que se lhe segue aparenta ser uma reflexão ética, mas, na verdade, é uma maneira de evitar ter de agir eticamente. Neste sentido, “a reflexão ética tende a envolver evasão” (Compaijen, 2019, p. 70). E há evasão porque o sujeito começa por desobedecer.

#### **4.2 — A diversidade cultural e a experiência ética**

As descrições de Kierkegaard sugerem que só podemos entender a nossa experiência da vida ética se reconhecermos que já possuímos de antemão o conhecimento eticamente relevante: devo, logo sei (Compaijen, 2018, pp. 116-117). Kierkegaard acredita que, a partir da nossa experiência de nos encontrarmos a nós mesmos sob uma injunção ética, podemos concluir que já possuímos de antemão todo o conhecimento necessário para viver eticamente. Trata-se, portanto, de um reconhecimento fenomenológico-existencial. O que está em causa é uma fenomenologia da vida ética. Nas suas análises não encontramos uma teoria ética no sentido kantiano do termo, mas sim uma descrição daquilo que se passa connosco na experiência do ético. Segundo ele, compreendemos a nossa experiência ética, desde o primeiro momento, como uma exigência inadiável que pesa sobre nós. Mas, então, aquilo que é exigido de nós é-nos anunciado na injunção.

Ou seja: se temos notícia do ético, então temos a experiência de uma exigência concreta. Quando sei que *devo fazer* algo, sei *aquilo* que devo fazer. Caso contrário, não haveria ainda nenhum constrangimento ético sobre mim (Kierkegaard, 1967, p. 285). A experiência do dever é sempre a experiência de um dever em concreto, caso contrário, nenhum dever estaria constituído para mim.

Evidentemente, do ponto de vista teórico, é sempre possível pôr em marcha todo o tipo de questionamento abstracto. Mas este questionamento é inteiramente diferente da experiência ética concreta (como no caso concreto em que soldados nazis me interrogam sobre o meu amigo judeu).

Como se percebe, a tese de que cada pessoa sabe o que é o ético é controversa. O próprio Kierkegaard sugere que alguém poderia objectar que “[h]á conceitos bem diferentes do ético em diferentes países e em diferentes épocas. Como se pode resolver esta dúvida?” (1967, p. 271).

De facto, a tese de Kierkegaard parece sugerir que todos os homens possuem o mesmo conhecimento ético (Stokes, 2013, p. 379; Tietjen, 2013, p. 54). No entanto, julgamos que ela não implica essa conclusão, pois tanto admite a existência, como a não existência de um conhecimento ético universal. Ou melhor: Kierkegaard não está interessado em discutir se todos possuímos exactamente o mesmo conhecimento ético, até porque seguir essa linha de investigação corresponderia a saltar para o âmbito objectivo e do questionamento teórico, que é precisamente aquilo que ele está interessado em evitar<sup>9</sup>. De um ponto de vista

9. Ou seja, Kant e Kierkegaard concordam que todos os homens já sabem o que o ético é; mas não é certo que Kierkegaard estivesse interessado em afirmar que aquilo que cada um sabe é o mesmo que todos os outros.

objectivo, esse questionamento pode dar origem a diversas publicações académicas, mas não pode ser respondida conclusivamente (Kierkegaard, 1967, p. 271).

Kierkegaard está preocupado, sim, com a ansiedade que se pode abater sobre o sujeito quando conclui que as suas convicções, que considera verdadeiras, dependem de uma cultura em particular. Subitamente, as suas convicções parecem-lhe convenções arbitrárias, visto que poderiam ser outras se simplesmente tivesse vivido noutra cultura. A existência de diferentes respostas para a mesma questão pode deixá-o num impasse.

Ora, para Kierkegaard, a busca por respostas objectivamente correctas para questões éticas não tem fim. Do ponto de vista objectivo esta dúvida não pode ser interrompida. Pelo contrário, do ponto de vista ético pode ser parada: “o ético prende aquele que duvida” (Kierkegaard, 1967, p. 271). A dúvida é interrompida, precisamente, pelo carácter inadiável da injunção ética: “deves fazer o ético a cada momento, e és eticamente responsável por cada momento que despedicares” (1967, p. 271).

Poder-se-ia objectar que nada disto responde, efectivamente, ao desafio colocado pela diversidade cultural. O problema é o de saber como posso ter a certeza sobre como viver quando sou confrontado com a diversidade cultural. Mas Kierkegaard parece apenas evitar o problema. Esta objecção parece-nos correcta. Contudo, seria errado ver nela um argumento contra o ponto de vista de Kierkegaard (Compaijen, 2018, p. 118). Isto porque, na sua perspectiva, a fuga é uma questão metodológica. Kierkegaard evita a questão porque, para ele, a questão já é uma fuga. A investigação teórica suscitada pela diversidade cultural é uma evasão. Quando faço a pergunta já me coloquei fora do ético e, então, pergunto

*não-eticamente* acerca do ético (Ferro, 2015, pp. 118-119). É neste sentido que, segundo Kierkegaard, “[t]oda a ciência moderna da ética é, compreendida eticamente, uma evasão” (Kierkegaard, 1967, p. 269).

Perante o ético o sujeito está sob um constrangimento que não é teórico, nem científico. Assim, sempre que alguém pretende, antes de agir, começar por determinar qual é a resposta objectivamente correcta para uma questão ética – um processo que, segundo Kierkegaard, não pode ser concluído – negligencia as suas tarefas éticas concretas.

## 5 — Discussão dos resultados

### 5.1 — A decisão

Segundo Kierkegaard, não é possível determinar de modo abstracto o que é o bem. Como diz Ferro (2015, p. 122), o *bem* “é algo que é trazido à presença pelo dever e no dever”. A forma do dever corresponde, justamente, à circunstância de o sujeito se encontrar *sob constrangimento*, e este não pode ser produzido pelo conhecimento objectivo. O conhecimento relaciona-se indiferentemente com o ético, por isso nenhum conhecimento está em condições de produzir uma injunção ética. As respostas que o ponto de vista objectivo consideraria satisfatórias não têm – enquanto tal – qualquer relação com o âmbito ético. As respostas que parecerão adequadas e satisfatórias de um ponto de vista neutro e abstracto não têm relação com a preocupação ética do agente que coloca essas questões. Assim, o sujeito não poderá, pela ciência, suscitar a injunção ética que, pelo contrário, é aquilo que introduz clareza quanto ao que é exigido dele. Tal como Kant defende que a nossa experiência do dever nos *ensina* que somos capazes de o

cumprir, Kierkegaard sustenta que a nossa experiência do dever nos *ensina* que já sabemos o que fazer. É o próprio ético, e não o conhecimento, que produz uma clarificação da situação (Ferro, 2015, p. 123).

O ético corresponde a um âmbito próprio, irreduzível ao conhecimento. Quanto mais o sujeito recorrer ao conhecimento, tanto menor será a pressão ética sobre ele e maior será a confusão em que se encontrará. A sugestão de que eu deveria abstrair da minha perspectiva pessoal e adoptar o ponto de vista objectivo para sair de uma dúvida no âmbito ético constitui, em si mesma, um equívoco. O ético exige de cada homem que o cumpra a cada instante, precisamente no sentido luterano: “esta é a minha posição, não posso fazer de outro modo”. É uma questão de decisão, e não de conhecimento. A pronta decisão face ao apelo inadiável do ético é a forma eticamente adequada de superar a dúvida. O questionamento objectivo, ao alegar que a primeira tarefa do ético é adquirir conhecimento, constitui uma fuga ao ético.

Portanto, de um ponto de vista objectivo a dúvida não pode ser parada; contudo, o ético não pertence ao âmbito objectivo. O que faz o ético enquanto ético é, justamente, aquilo que ele é subjectivamente. Quando se coloca a questão de um ponto de vista objectivo perde-se de vista o ético. Se alguém quiser determinar qual é a resposta objectivamente correcta para uma situação concreta em que se encontra sob uma exigência ética, então labora numa confusão entre esferas e, desse modo, negligencia as suas responsabilidades éticas concretas. Do ponto de vista ético, no entanto, essa investigação pode ser parada, porque o ético íntima o sujeito a cumpri-lo a cada momento e torna-o responsável por cada instante que desperdiçar. Assim, embora exista uma

diversidade impressionante de crenças morais no mundo, ela é totalmente irrelevante para determinar como devo viver a minha vida. Todos os recursos de que o indivíduo precisa para levar uma vida ética já estão presentes dentro de si.

## 5.2 — Considerações adicionais

Evidentemente, Kierkegaard não nega que o sujeito se possa encontrar numa situação em que, presentemente, não saiba o que fazer. O que Kierkegaard diz é que não será por via do conhecimento objectivo que sairá dessa situação. No entanto, é preciso esclarecer o que isto possa querer dizer.

Em primeiro lugar, convém sublinhar que a tese de que o sujeito *já sabe* o que o ético é não implica, necessariamente, que este saber seja sempre claro e límpido. De facto, também Sócrates insistia que os homens já possuíam o conhecimento. Todavia, isso não o impedia de os interrogar e de, não raras vezes, lhes mostrar que não sabiam aquilo que julgavam saber. Portanto, pode ser preciso algum tipo de esforço para trazer à luz isso que já se sabe (Compaijen, 2018, pp. 115-116; Compaijen & Vos, 2019, p. 69).

Em segundo lugar, pode acontecer que o sujeito não saiba o que fazer em virtude de não saber, exactamente, aquilo que tem diante de si. Há uma obscuridade da parte do objecto, este não revela todas as suas determinações, ou não revela as suficientes, tal como podemos não reconhecer imediatamente que estamos perante um gato, não porque não saibamos o que é um gato, mas porque este se encontra parcialmente escondido. Neste caso precisamos, naturalmente, de o estudar (Ferro, 2015, p. 123). Mas aquilo que o estudo do objecto – enquanto tal – não poderá fazer é dizer-me o que devo fazer em relação a ele.

Outro aspecto a considerar é que o juízo prático concreto não depende exclusivamente do âmbito ético. Ou seja, pode acontecer que a diferença entre juízos concretos seja imputável, não ao conteúdo ético enquanto tal, mas a uma diferença relativa ao conhecimento objectivo:

por mais que o exterior seja modificado, o conteúdo moral da acção, pode, todavia permanecer o mesmo. [...] Entretanto, para alimentar a dúvida, tem-se chamado a atenção para o seguinte: enquanto as nações cultas impuseram aos filhos o dever de cuidar dos pais, os selvagens tinham como costume matar os seus pais idosos. (Kierkegaard, 2017, p. 268)

É perfeitamente possível que numa cultura os filhos julguem ter o dever de cuidar dos pais, enquanto noutra julguem ter o dever de os matar quando envelhecem. No entanto, essa diferença pode decorrer daquilo que cada uma das culturas sabe, ou julga saber, relativamente aos factos, ou àquilo que toma por factual. Se numa das culturas se acredita que, depois da morte, se *viverá* eternamente nas condições físicas com que se morreu (crença que, em si mesma, não tem conteúdo ético), é razoável que os seus membros se sintam obrigados a evitar que os seus pais morram decrépitos. Por sua vez, se na outra cultura se acredita que não há *vida* depois da morte, é razoável que os seus membros se sintam obrigados a prolongar a vida dos seus entes queridos. Não parece haver uma incompatibilidade de fundo. O conteúdo ético parece ser o mesmo: os filhos devem fazer o bem aos pais. Se os membros da cultura dita *civilizada* fossem capazes de convencer os da outra de que a sua crença relativamente à *vida* depois da morte é falsa, provavelmente, estes admitiriam que matar os pais não é eticamente correcto.

## 6 — Conclusão

Para Kierkegaard, a ética moderna tornou-se um exercício do pensamento. Contudo, a esfera ética não tem que ver com *pensar sobre*, mas com *agir*. Naturalmente, a observação que imediatamente se impõe é que, para agir, é preciso, primeiro, descobrir o que deve ser feito. E, no entanto, para Kierkegaard, o erro está, precisamente, em começar por querer perguntar *o que é* o ético. Pois, o ético é sempre algo que já se sabe.

Ora, pode-se argumentar que a tese de Kierkegaard parece ignorar a discordância real entre diferentes culturas. Porém, a sua estratégia não passa por demonstrar que há uma verdade universal. Pelo contrário, insiste que o problema não pode ser resolvido objectivamente. Da sua perspectiva, o ético é um fenómeno da subjectividade que diz respeito à minha experiência de uma exigência. Esta exigência aparece-me com carácter improcrastinável (exigindo de mim que a cumpra e já). Embora eu possa não lhe obedecer.

Kierkegaard aborda o problema a partir da subjectividade. Insiste que o erro está em procurar uma resposta objectiva para um problema existencial. A dúvida só pode ser superada atendendo à injunção ética que me ordena que cumpra o ético imediatamente. Ou seja, pressupondo, justamente, que já sei o que devo fazer. Segundo Kierkegaard, só mediante esta pressuposição a experiência ética se torna compreensível. A procura de uma certeza objectiva não passa de uma forma de não cumprir as minhas obrigações éticas.

Deste modo, Kierkegaard desenvolve uma fenomenologia da vida ética que sublinha a impossibilidade de compreendermos categorias existenciais a partir de categorias universais.



Utiliza a análise fenomenológica para mostrar que o decisivo é fazer imediatamente o bem, sem demora, assim que se sabe – *i.e.*, assim que a injunção ética surge. Destarte, de um ponto de vista ético, a diversidade cultural é totalmente irrelevante, pois nós sempre já trazemos conosco tudo quanto precisamos para sabermos como devemos viver e o que devemos fazer – donde não se segue que o façamos.

O autor beneficia de uma Bolsa de Investigação (SFRH/BD/133923/2017) no âmbito do POCH – Programa Operacional Capital Humano, participado pelo Fundo Social Europeu e por fundos nacionais do MCTES através da FCT – Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

#### 7 — Referências bibliográficas

- Compaijen, R. (2018). *Kierkegaard, MacIntyre, Williams, and the Internal Point of View*. London: Palgrave MacMillan.
- Compaijen, R. & Vos, P. (2019). Ethical reflection as evasion. In Buben, A., Helms, E. & Stokes, P. (Eds.). *The Kierkegaardian mind* (pp. 67-77). New York: Routledge.
- Ferro, N. (2015). *Naturalmente Hipócrito: Em constante referência a Kierkegaard*. Lisboa: Aster.
- Galvão, P. (2015). *Ética com Razões*. Lisboa: Fundação Francisco Manuel dos Santos.
- Gill, M. (2007). Variability and moral phenomenology. *Phenomenology and the Cognitive Sciences*, Vol. 7, p. 99-113. DOI: <https://doi.org/10.1007/s11097-007-9069-8>

- Hanson J. (2010). Introduction. In Hanson J. (ed.). *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* (pp. ix- xxiv). Evanston: Northwestern University Press.
- Harari, Y. (2017). *Homo Deus: História Breve do Amanhã*. Lisboa: Elsinore.
- Harari, Y. (2018). *21 Lições para o Século XXI*. Lisboa: Elsinore.
- Harris, S. (2010). *The Moral Landscape. How Science Can Determine Human Values*. New York: Free Press.
- Heiðdal, J. (2012). *Kierkegaard: A Phenomenologist? An exploration of Kierkegaard's relation to Husserl and Heidegger's phenomenology*. M.A. thesis. Copenhagen: Københavns Universitet.
- Kant, I. (1999). *Crítica da Razão Prática*. Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2015). Sobre a expressão corrente: Isto pode ser correcto na teoria, mas nada vale na prática. In Kant, I. *A Paz Perpétua e Outros Opúsculos* (pp. 59-109). Lisboa: Edições 70.
- Kant, I. (2018). *Fundamentação da Metafísica dos Costumes*. Lisboa: Edições 70.
- Kierkegaard, S. (1967). *Søren Kierkegaard's Journals and Papers*, Vol. 1. Bloomington: Indiana University Press.
- Kierkegaard, S. (1980). *The Sickness unto Death*. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (1992). *Concluding Unscientific Postscript to Philosophical Fragments*, Vol. 1. Princeton: Princeton University Press.
- Kierkegaard, S. (2017). *Ou-Ou: Um Fragmento de Vida – Segunda Parte*. Lisboa: Relógio D'Água.

- Kirk, R. & Squires, R. (1974). Zombies v. Materialists. *Proceedings of the Aristotelian Society, Supplementary Volumes*, Vol. 48, pp. 135-163. DOI: <https://doi.org/10.1093/aristoteliansupp/48.1.135>
- Lindsay, J. (2004). *Darkly dreaming Dexter: a novel*. New York: Doubleday.
- Loidolt, S. (2012). The Daimon that Speaks through Love: A Phenomenological Ethics of the Absolute Ought. In Sanders M. & Wisnewski, J. (Eds.). *Ethics and Phenomenology* (pp. 1-29). Lanham: Lexington Books.
- Mill, J. (1863). *Utilitarianism*. London: Parker, Son & Bourn, West Strand.
- Pattison, G. (2010). Kierkegaard and the Limits of Phenomenology. In Hanson J. (ed.). *Kierkegaard as Phenomenologist: An Experiment* (pp. 188-207). Evanston: Northwestern University Press.
- Prinz, J. (2007). *The Emotional Construction of Morals*. Oxford: Oxford University Press.
- Silva, G. (2011). Sobre uma *Existential-Videnskab*: o conceito de Inter-Esse no Pós-escrito. *Pensando – Revista de Filosofia*, Vol. 2, N° 4, pp. 85-101.
- Stokes. P. (2010). *Kierkegaard's Mirrors: Interest, Self, and Moral Vision*. London: Palgrave Macmillan.
- Stokes, P. (2013). Death. In Lippitt, J. & Pattison, G. (Eds.). *The Oxford Handbook of Kierkegaard* (pp. 365-382). Oxford: Oxford University Press.
- Teixeira, C. (1999). A Objectividade na Filosofia Moral de Immanuel Kant. *Philosophica*, Vol. 13, pp. 91-109.

- Tietjen, M. (2013). *Kierkegaard, communication, and virtue: Authorship as edification*. Bloomington: Indiana University Press.
- Williams, B. (2017). *A Ética e os Limites da Filosofia*. Lisboa: Documenta.

# “notícias / Do último reduto das coisas”

## Fenomenologia da cultura, psicanálise e a arte de ser e tornar-se humano

**Moisés Ferreira<sup>1</sup>**

— LabCom.IFP

### **Resumo**

A reflexão proposta, alicerçada sobre a fenomenologia da cultura de Ernst Cassirer e a psicanálise de Donald Winnicot, pretende explorar a hipótese de que a ambas as perspectivas se inscrevem num mesmo quadro epistemológico, designado como “paradigma funcionalista”. A partilha deste paradigma coloca o pensamento destes autores em posição privilegiada para um diálogo fecundo. Tal diálogo permite compreender as densas articulações e a continuidade existente entre os planos da relação interpessoal significativa e da cultura e da criatividade simbólica. Simultaneamente, abre a possibilidade de mostrar como a

1. Bolseiro de pós-doutoramento em Filosofia da Fundação para a Ciência e a Tecnologia.

percepção de tal continuidade é crucial quer para uma adequada abordagem do problema do humano e da questão acerca de como viver, quer para uma reflexão profunda acerca da cultura e de como esta pode favorecer ou opor-se ao florescimento da humanidade de cada indivíduo, das comunidades e das sociedades.

**Palavras-chave:** E. Cassirer; D. W. Winnicott; antropologia filosófica; psicanálise; cultura.

### **Abstract**

The presente reflection, founded on Ernst Cassirer's phenomenology of culture and on Donald Winnicott's psychoanalysis, tries to explore the hypothesis according to which both perspectives are embedded in the same epistemological framework, named as "functionalist paradigm". The sharing of this paradigm puts both authors in an advantage point towards a fruitful dialogue. Such a dialogue allows to understand the dense articulations and the continuity between the domains of significant interpersonal relation and of culture and symbolic creativity. Simultaneously, the same dialogue opens the possibility of showing how the perception of that continuity is crucial not only to an adequate approach to the problem of the human and the question about how to live properly, but also to a reflection about culture and how culture is able to support or to oppose the flourishing of the humanity of each individual, of the communities and of societies.

**Keywords:** E. Cassirer; D. W. Winnicott; philosophical anthropology; psychoanalysis; culture.

## — Introdução

A presente reflexão, de incidência antropológica e psicanalítica, tem como objectivo circunscrever algumas possibilidades de diálogo entre a filosofia das formas simbólicas de Ernst Cassirer (1874-1945) e a psicanálise de Donald Winnicott (1896-1971), sublinhando a fecundidade do mesmo não só nos termos de uma reflexão a propósito da constituição e do devir do humano, mas também no horizonte de uma crítica da cultura nas sociedades contemporâneas.

Começar-se-á por propor algumas formas de compreender a ligação entre cultura e relacionalidade a partir do pensamento de Cassirer. De seguida, evidenciar-se-á como em Winnicott o relacionamento entre a mãe e o bebé no início da vida pode ser considerado como factor essencial na constituição da capacidade de envolvimento do indivíduo com a cultura. Observar-se-á, então, de que modo a filosofia das formas simbólicas de Cassirer e a psicanálise de Winnicott podem ser concebidas enquanto expressões complementares de um mesmo paradigma funcionalista, destacando, na sequência disso, como a inscrição nessa matriz leva ambos os autores a valorizar a dimensão da cultura para uma compreensão integral do ser humano. Apresentar-se-á, subsequentemente, a ideia de que a relação interpessoal significativa nunca deixa de ser, ao longo de todo o ciclo vital, um factor indispensável para o robustecimento e a dinamização da função simbólica. Em conclusão, e na sequência do contributo que o diálogo entre Cassirer e Winnicott oferece ao nível do aprofundamento da compreensão dos factores decisivos envolvidos na

constituição do humano, chamar-se-á a atenção para as virtualidades de tal diálogo com vista à conservação de uma visão crítica sobre as derivas da cultura na actualidade.

### — Cassirer e a cultura como matriz da relacionalidade

Uma das questões fundamentais que a filosofia das formas simbólicas de Cassirer permite colocar diz respeito à consideração das condições que fazem da cultura uma matriz de catalisação dos relacionamentos entre os indivíduos.

A partir do pensamento do autor é legítimo identificar três condições ordenadas a essa finalidade. Em (1) primeiro lugar, a coexistência equilibrada, no tecido da cultura, de múltiplas modalidades de configuração da experiência, i. e., de múltiplas formas simbólicas, nos seus diversos regimes de articulação (função expressiva, função representativa e função significativa). Esta coexistência equilibrada pode assegurar uma livre variação de modos de apreensão da realidade, contribuindo para um máximo enriquecimento da experiência. Em (2) segundo lugar, a emergência, no interior das distintas formas simbólicas, de possibilidades de significação marcadas pela vitalidade, e não deformadas pela cristalização, ou reificação, constituindo esse ‘selo’ de vitalidade uma garantia da preservação da abertura de tais possibilidades de significação ao carácter sempre mutável e novo da experiência e à permanente condição de alteridade daquilo que nela se dá. Em (3) terceiro lugar, a mobilização consistente da faculdade da vontade ao longo de todo o processo de constituição das produções simbólicas, favorecendo a persistência da vitalidade que de início apresentem. Da intervenção da vontade resulta uma intenção de



acção e transformação, cuja concretização, assente numa atenção focada e num esforço criativo, permite que o carácter dinâmico do sentido seja nutrido e protegido.

A respeito do conjunto destas três condições, pode observar-se que se encontram interligadas: quer a coexistência equilibrada entre as formas simbólicas no plano da cultura, quer a mobilização da vontade associada ao exercício da função simbólica, são requisitos indispensáveis à emergência de produções simbólicas dotadas de vigor.

**— Winnicott e o lugar do relacionamento  
mãe-bebé no lançamento das bases da capacidade  
de envolvimento com a cultura**

A partir do pensamento psicanalítico de Winnicott é possível perceber a estreita ligação existente entre a qualidade da relação mãe-bebé e a futura capacidade individual de envolvimento com a cultura. No início da vida, a criança tem, de acordo com Winnicott, um conjunto de necessidades que precisam de ser satisfeitas para que a sua marcha desenvolvimental progrida. A mãe, quando suficientemente boa, será capaz de ir atendendo adequadamente às necessidades do seu bebé, proporcionando-lhe assim as condições indispensáveis ao seu amadurecimento. Esta acção da mãe dotará o bebé de uma ‘ilusão de onipotência’, i. e., o cuidado mantido por ela, no sentido de satisfazer as necessidades da criança, irá fazer que esta creia que terá sido ela mesma a criar aquilo de que precisava para ver as suas necessidades preenchidas, mas que lhe foi efectivamente fornecido pela mãe. Isto sucede porque nesta fase a criança tem, segundo Winnicott, uma peculiar experiência da realidade, em que não existe ainda uma diferenciação

estabelecida entre aquilo que é interno e aquilo que é externo, entre o âmbito subjectivo e o âmbito da realidade percebida objectivamente. Com o avanço do seu amadurecimento, a criança acabará, progressivamente, por tornar-se capaz de distinguir entre a sua realidade interna e a realidade externa. Concomitantemente, a mãe começará a apresentar ligeiras falhas na sua adaptação às necessidades do bebé, como resultado de um natural abrandamento da sua 'devoção materna primária'. O bebé fará, nesse período, uma experiência de 'desilusão'. Esta, contudo, irá ser atenuada pelo aparecimento daquilo a que Winnicott chama uma 'terceira área da experiência', situada entre a realidade interna e a realidade externa. Esta nova área constitui o domínio da transicionalidade, ou espaço potencial. Nesta dimensão, em que se incluem, entre outros, os fenómenos e objectos transicionais, o bebé pode fazer uma experiência de separação da mãe conservando o seu sentido de ligação profunda a ela. Os fenómenos e objectos transicionais têm, pois, um valor de símbolo, na medida em que permitem que haja uma experiência de separação da mãe com a conservação da percepção da ligação a ela. Por intermédio da transicionalidade pode, assim, consolidar-se a 'ilusão básica' i. e., a expectativa de que persistirão, apesar da desilusão, uma correspondência e uma harmonização vitais entre a experiência interna e o mundo exterior, entre a 'criatividade originária' e as possibilidades e cenários constantemente colocados pelo mundo exterior. É a percepção desta conjugação que torna a experiência interior viva e fecunda. Para Winnicott, o domínio da cultura e da criação cultural, que constitui, precisamente, uma das facetas do espaço potencial, irá prolongar, por todo o ciclo do desenvolvimento, as possibilidades de inscrição do indivíduo na transicionalidade, abrindo caminho,

através de uma contínua produção criativa ou do contacto vital com produtos criativos, para o seu amadurecimento, a sua realização pessoal e, em larga medida, a consolidação da sua capacidade de assumir responsabilidades. Em suma, pode dizer-se que na perspectiva de Winnicott a qualidade do envolvimento com a cultura se encontra, efectivamente, em função da qualidade da relação primeira com a mãe: é a adaptação suficientemente boa da mãe às necessidades do bebé que lança as bases para a capacidade de dar pleno sentido à cultura, ao permitir, mais tarde, que a participação e a criação culturais evoquem uma experiência relacional primitiva marcada pela protagonização de um dinamismo de criatividade originária, e, portanto, carregada de força do ponto de vista subjectivo.

**— A filosofia das formas simbólicas de Cassirer  
e a psicanálise de Winnicott enquanto expressões  
de um mesmo paradigma funcionalista**

Na sua filosofia das formas simbólicas, Cassirer questiona radicalmente a possibilidade de estabelecer uma definição substancial da «essência» do homem, baseada ou na circunscrição de qualquer princípio fundamental de ordem metafísica que dele fosse característico, ou na identificação, por intermédio de observação empírica, de alguma faculdade ou instinto de cariz inato (Cassirer, 1995, p. 68). Para o autor, a única forma legítima de aferir o que é o ser humano consiste em observar o conjunto das suas actividades, a sua “obra” propriamente dita, i. e., «[...] o sistema de actividades humanas que define e determina o círculo da “humanidade”» (Cassirer, 1995, p. 68). Desta perspectiva resulta,

portanto, a admissão de que o conhecimento acerca do homem só pode ser rigorosamente alicerçado numa definição funcional do *anthropos*, e não numa definição substancial (Cassirer, 1995, p. 68).

Este posicionamento de Cassirer contém implícito o reconhecimento pleno da irreduzível complexidade inerente ao ser humano, que, nessa condição de complexidade irreduzível, não pode ser adequadamente examinado com recurso a abordagens imediatamente impositivas de uma estrutura conceptual prévia, mais ou menos rígida, limitativa e obscurecedora de tal inextricável complexidade. Do ponto de vista epistemológico, abordagens como essa revelam-se inteiramente inadequadas, tendo em consideração a especificidade do homem enquanto objecto de estudo.

A coerência relativamente à verificação da complexidade irreduzível do ser humano só pode, pois, levar a que se eleja, como faz Cassirer, uma abordagem assente na averiguação daquela que é a obra característica do homem, daquilo que ele produz, nos múltiplos âmbitos da cultura, ou “formas simbólicas”: “A linguagem, o mito, a religião, a arte, a ciência, a história [...]” (Cassirer, 1995, p. 68). Só deste modo fica adequadamente delimitada a área de actuação da antropologia. Nas palavras do autor: «Uma “filosofia do homem” seria portanto uma filosofia que nos desse uma visão da estrutura fundamental de cada uma dessas actividades humanas, e que ao mesmo tempo nos possibilitasse compreendê-las como um todo orgânico» (Cassirer, 1995, p. 68). Este é, de facto, o procedimento próprio de uma “fenomenologia da cultura humana” (Cassirer, 1995, p. 54). A fenomenologia da cultura procura observar as produções do homem e averiguar, a partir da inquirição das suas características, qual a “função básica” que desempenham (Cassirer, 1995, p. 4). Poder-se-á, a este respeito, falar não

somente de uma função específica cumprida pelas produções oriundas de cada uma das formas simbólicas (assumindo, portanto, que cada forma simbólica desempenha um papel determinado e insubstituível no arco global das modalidades de simbolização), como também de uma função geral exercida por todas as formas simbólicas no seu conjunto.

É legítimo afirmar que esta mudança de foco que Cassirer introduz com a sua filosofia das formas simbólicas, ou fenomenologia da cultura, ao acentuar a importância da busca de uma definição funcional, e não já meramente substancial, do ser humano, reflecte, do ponto de vista epistemológico, uma mudança de paradigma. Esta valorização do primado da função, em detrimento da substância, decorrerá, pois, de um paradigma funcionalista, por oposição a um paradigma substancialista. De certo modo, pode dizer-se que no quadro deste paradigma funcionalista é que assentarão toda a robustez e originalidade da perspectiva cassireriana.

Em termos epistemológicos, o paradigma funcionalista é incompatível com a abordagem científica da realidade protagonizada por uma corrente tão influente como o positivismo, marcado pela unilateralidade da sua visão naturalística, de cariz tendencialmente unidimensional (e mais condizente com um paradigma substancialista). Uma concepção da ciência baseada num paradigma funcionalista implicará que o foco do proceder científico não se restrinja àquilo que é imediatamente observável, bem como que não sejam impostas aos fenómenos estruturas teóricas cristalizadas e desprovidas de uma ancoragem empírica e experimental sólida; ao invés, significará a assunção de um posicionamento continuamente atento a dados empíricos

e experimentais, fundados na observação e na experiência, com uma permanente abertura à revisão dos seus próprios pressupostos, metodologias e hipóteses explicativas.

A psicanálise de Winnicott assume um perfil bastante distinto da psicanálise freudiana clássica, podendo dizer-se que marca, face a esta, de acordo com Loparic (2006), uma mudança de paradigma. Um das características que tornam mais evidente esta mudança de paradigma é, precisamente, “[...] um novo tipo de teorização, tão próximo da experiência quanto possível” (Fulgencio, 2007, p. 458). De acordo com Fulgencio (2007, p. 458), esta marca da psicanálise winnicottiana reflecte-se no facto de muitos dos conceitos cunhados por Winnicott remeterem directamente para aspectos reconhecíveis da experiência psicológica. Para exemplificar, chama a atenção para conceitos como os de ‘solidão essencial’, ‘continuidade do ser’, ‘tendência individual intrínseca à integração’, ‘verdadeiro *self*’, ‘falso *self*’, ‘espaço potencial’ ou ‘objecto subjectivo’ (Fulgencio, 2007, p. 458). Esta mudança paradigmática que Winnicott protagoniza dá, assim, origem, como sublinha Elsa Dias (2019), a uma nova linguagem, típica da psicanálise winnicottiana, mais descritiva, simples e afastada do jargão psicológico. Pode dizer-se que tal característica é inseparável da ruptura que Winnicott opera face à metapsicologia de Freud (Fulgencio, p. 446; p. 458), enquanto superestrutura teórica e especulativa central na abordagem freudiana (Dias, 2019).

Propõe-se aqui a hipótese segundo a qual a especificidade da psicanálise de Winnicott, atendendo a estes seus aspectos distintivos, deriva da inscrição da perspectiva do autor num paradigma funcionalista, semelhante àquele no interior do qual Cassirer opera. Devendo largamente a sua originalidade

à procura de novos conceitos fundamentalmente mostrativos da experiência psicológica e da sua organização, o trabalho de Winnicott parece, acima de tudo, estar orientado para a compreensão da função que desempenham, no contexto da globalidade dos dinamismos psíquicos, os processos internos relativamente aos quais esses mesmos conceitos lançam luz. Uma forma de corroborar este argumento passa por fazer notar que, residindo o fulcro da abordagem winnicottiana numa teoria do amadurecimento, ou desenvolvimento emocional, e numa teoria dos distúrbios psíquicos (actualmente designada como teoria dos distúrbios dos processos maturacionais) (Dias, 2019), os conceitos distintivos da perspectiva de Winnicott se encontram, de algum modo, sempre ordenados à compreensão do amadurecimento e das perturbações do amadurecimento, enquanto eixos visíveis da organização psicológica. O novo vocabulário de Winnicott busca, então, a elucidação da experiência interna e relacional atendendo sempre ao horizonte do amadurecimento e das suas vicissitudes.

**— A valorização da cultura em Winnicott  
e Cassirer como reflexo da inscrição num  
paradigma funcionalista**

À semelhança daquilo que sucede com Cassirer, a psicanálise de Winnicott caracteriza-se pela valorização da cultura e da experiência cultural (Loparic, 2006, p. 11; Winnicott, 1975). Esta é também uma das suas grandes marcas de originalidade face à psicanálise tradicional. Semelhante valorização da cultura parece decorrer das mesmas características que justificam a inscrição da psicanálise de Winnicott num paradigma funcionalista. Winnicott afasta-se do modelo das ciências naturais que serviu

de base ao trabalho de Freud (Loparic, 1999, p. 5; p. 10), e que, na perspectiva aqui proposta, constitui uma expressão de um paradigma substancialista. Ao afastar-se dessa matriz epistemológica, a psicanálise winnicottiana tornar-se-á capaz ter em consideração a dimensão da cultura, no papel que esta desempenha ao nível dos processos de amadurecimento e individuação. Essa filiação num novo paradigma – que na presente leitura mantém uma forte afinidade com o paradigma funcionalista de Cassirer – fará que Winnicott venha a conseguir atender a toda a multiplicidade de dimensões do existir e do agir humanos, deixando de restringir-se, tal como acontecia, nalguma medida, em Freud, no âmbito do seu entendimento da mente, ao plano dos instintos. A cultura torna-se, assim, um elemento indispensável para compreender como se desenrola o desenvolvimento psicológico e como este desenvolvimento pode sofrer perturbações.

É neste ponto específico que plenamente se revela a fecundidade do diálogo entre Cassirer e Winnicott. Dando ambos primazia à dimensão da cultura na compreensão do homem, sublinham aspectos distintos e complementares no que se refere ao modo como a experiência da cultura constitui a base da construção do humano. A filosofia da cultura de Cassirer permite enfatizar a importância da vertente colectiva e comunitária da experiência da cultura, i. e., realça a condição da cultura como matriz por intermédio da qual continuamente se entretecem os relacionamentos entre os indivíduos. A psicanálise de Winnicott, por seu turno, mostra, como anteriormente se pôs em destaque, como a capacidade individual de envolvimento com a cultura está dependente da qualidade do relacionamento entre a mãe e o bebé no começo da vida. Dito de outro modo, a conjugação entre ambas as



perspectivas permite, de alguma maneira, afirmar que, em suma, não há ‘relação autêntica’ sem cultura de qualidade (a ideia de ‘cultura viva’, que pode ser formulada a partir de Cassirer), e que não há cultura de qualidade sem ‘relação autêntica’ (a ideia de ‘relação significativa’, que pode ser formulada a partir de Winnicott).

Winnicott mostra como o simbólico emerge a partir da relação primeira, fundamentalmente enquanto espaço continuamente disponível de restauração e revitalização das bases de todo o processo de amadurecimento, possibilitando, a um nível profundo, a apreensão da acessibilidade e proximidade da figura e dos cuidados maternos mesmo quando estes não se encontram imediatamente disponíveis. Emerge e consolida-se assim uma confiança fundamental na experiência.

O espaço do simbólico, ao qual Winnicott chama ‘espaço potencial’, ou ‘espaço transicional’, desempenha um papel central na passagem do mundo subjectivo à realidade concebida de maneira objectiva (Dias, 2012, p. 223). Falhas graves e sistemáticas na relação primeira muitas vezes conduzem a um mais ou menos pronunciado enfraquecimento da capacidade de inscrição do indivíduo no espaço potencial, o que é imediatamente sugestivo da existência de ‘patologias’, ou bloqueios, do desenvolvimento emocional, i. e., de “distúrbios dos processos maturacionais” (Dias, 2019).

Cassirer permite, por sua vez, dar ênfase ao facto de o âmbito da cultura se encontrar continuamente exposto à possibilidade do desgaste e da desintegração. Uma ‘cultura viva’, i. e., uma cultura com a capacidade de incrementar a unidade entre os seres humanos (Cassirer, 1995, p. 116), está continuamente colocada diante do risco de essa capacidade diminuir e se degradar,

convertendo-se, então, naquilo a que se pode chamar uma ‘cultura moribunda’. Dito de outro modo, também a cultura pode sofrer ‘patologias’, que implicam a deterioração ou perda da capacidade de simbolização, considerada quer no plano colectivo, quer no plano individual. Significa isto admitir a hipótese de que mesmo que do ponto de vista das bases do amadurecimento o indivíduo tenha beneficiado de um bom ambiente relacional no início da vida e seja capaz de um vigoroso envolvimento com a cultura, as vicissitudes às quais esta se encontra sujeita podem, ao tomarem expressão enquanto patologias da cultura, redundar, também elas, em quadros de patologia individual. Estes, mesmo sendo distinta a sua origem, conduzirão a retrocessos ou bloqueios no desenvolvimento emocional, por igualmente implicarem o impedimento de um acesso efectivo do indivíduo, por intermédio da dimensão simbólica, aos próprios fundamentos da sua saúde psíquica.

Segundo esta visão, nenhuma etapa do amadurecimento, ou desenvolvimento emocional, pode ser considerada como uma conquista definitiva. O amadurecimento revela-se, assim, como um dinamismo que necessita de ser constantemente fortalecido e protegido, por nunca deixar de decidir-se no plano do simbólico, na interface entre as condições relacionais objectivas e o âmbito das predisposições e do funcionamento neurológico.

### **— A qualidade da relação interpessoal como factor de constituição e reforço da função simbólica**

Os estudos sobre o desenvolvimento de bebés têm vindo a corroborar a ideia de que a relação da mãe com o bebé é crucial para a organização da função simbólica, sustentando-a com novos dados. Através dos ritmos e rituais, das interacções físicas e da

expressão de emoções e afectos que vão pontuando a relação, a mãe vai dando sentido à experiência do bebé (Stern, 1980), inicialmente entretecida pela capacidade representacional pré-simbólica da qual este se encontra dotado desde o seu nascimento. Desse modo, a criança internaliza progressivamente uma capacidade de configuração simbólica, organizada a partir das características das quais se vai revestindo a sua interacção com a mãe, acabando por vir a tornar-se capaz de, de uma maneira mais autónoma, dar estrutura à sua experiência de si e do mundo. Isto quer dizer que a criança, dotada dessa capacidade de simbolização, passará também a conseguir lidar com a sua experiência emocional e pensar sobre ela (Isaksson, 2005, p. 76).

Importa, contudo, reconhecer que esta capacidade simbólica nunca se encontra irrevogavelmente estabelecida. Isso é visível, e. g., em pessoas que sofrem traumas psicológicos severos – em resultado, e. g., da experiência de terem sido vítimas de agressão ou tortura envolvendo ameaça à própria vida, de terem sobrevivido a ataques terroristas, situações de guerra ou acidentes quase fatais, ou de terem testemunhado actos envolvendo violência extrema e aniquilação física (Boulanger, 2005, p. 21). E também nesses casos a relação é sempre fundamental para restaurar a capacidade de simbolização, desde logo por ter sido a relação, num momento inicial da vida, o grande factor desencadeador da emergência da capacidade de simbolização na criança. Segundo este ponto de vista, são sempre o outro e a relação significativa com o outro que podem auxiliar alguém a reparar a sua própria capacidade de dar sentido à experiência, devolvendo-o, desse modo, a si mesmo e à co-autoria da sua própria história e dos significados que a vão (re)compondo.

**— Conclusão. Relação e criação: para uma arte de ser e tornar(-se) humano**

Nas sociedades actuais, em largos sectores da cultura parece ter-se perdido de vista o dinamismo fundamental respeitante à instituição de modos de unidade entre os seres humanos, que talvez possa ser considerado como uma espécie de imperativo ético inscrito no âmago da visão de Cassirer (1995, p. 116) sobre a cultura. Tais sectores da cultura, nessa óptica, assomam como expressões de uma cultura moribunda.

Com efeito, a prevalência de um capitalismo exacerbado coloca claros obstáculos à possibilidade de o imperativo da construção da unidade entre os seres humanos – i. e., o imperativo da conservação da vitalidade da cultura – poder exercer uma influência verdadeiramente transformativa, na medida em que, para perpetuar-se, esse capitalismo hipertrófico se apoia sobre lógicas que constituem a antítese de quaisquer possibilidades efectivas de unificação interindividual: em vez da relação com o outro, promove-se a instrumentalização do outro; em vez da busca do bem comum, procura-se legitimar e normalizar a busca das vantagens particulares, tantas vezes a expensas da manipulação do outro; em vez do reconhecimento da extraordinária fragilidade da liberdade humana (liberdade interior, de espírito, e liberdade de acção) e da compreensão da necessidade de protegê-la de tudo quanto possa desqualificá-la, procura-se, de maneira deliberada, deformar e bloquear essa mesma liberdade, impedindo-a de florescer.

Dos pontos brevemente abordados nesta reflexão sobressai a ideia de que a cultura, por si mesma, nunca pode ser considerada como um dado de facto; ela representa, antes, uma ta-

refa sempre por cumprir e um desafio que a cada instante se coloca de maneira renovada – a cada indivíduo, a cada comunidade, a cada sociedade, a cada país. Assim, nunca deixa de ser necessário olhar criticamente para os processos e produtos da cultura, procurando distinguir o mais claramente possível entre aqueles que constituem realizações de uma cultura viva e revitalizante e aqueles que aparecem como reflexos de uma cultura moribunda e desvitalizadora. Se as raízes do *anthropos*, se as possibilidades mesmas de ser e de tornar(-se) humano mergulham, como ficou patente, numa matriz onde têm de estar presentes os ingredientes da pluralidade dos dinamismos de criação de sentido para a experiência e da relação de afecto e reconhecimento do outro na sua singularidade, então nenhuma cultura pode deixar de ter presentes em si esses elementos, sob pena de entrar em decomposição e de se ir desumanizando.

São estas, enfim, aquelas “[...] notícias / do último reduto das coisas” prometidas no título do presente trabalho, citando o poeta Cristovam Pavia<sup>2</sup>; notícias desse último reduto das ‘coisas humanas’, do lugar onde o amor e a voz livre, fecunda e plural do ímpeto criativo de cada indivíduo lançam continuamente as fundações da humanidade, da liberdade, da possibilidade de ser e tornar(-se) humano.

2. De seguida se transcreve na íntegra o poema donde é retirado o excerto citado: «O poema que hei-de escrever para ti, dando notícias / Do último reduto das coisas, das profundidades intactas, / Nasce, adormece e referve-me no sangue / Com a íntima lentidão dos teus seios desabrochando, / Porque, sei, não estás longe (nem da minha vida!), meu mistério fiel. / Hoje a nossa companhia é a tua inconsciência e o teu instinto: puro / Instinto que eu, de longe, embalo e velo / E acordará (“em frente!”) às primeiras palavras / Do poema, quando ele despontar» (Pavia, 2018, p. 32).

## Bolsas e financiamentos

Este texto foi elaborado no âmbito do projecto de pós-doutoramento em Filosofia intitulado “Relacionalidade e Criação em Cassirer e Winnicott. Antropologia Filosófica e o Novo Paradigma em Psicanálise”, apoiado por bolsa de pós-doutoramento (SFRH/BPD/117006/2016) concedida pela Fundação para a Ciência e a Tecnologia (FCT), financiada por fundos do Ministério da Ciência, Tecnologia e Ensino Superior de Portugal e pelo Fundo Social Europeu através do POCH – Programa Operacional Capital Humano.

## Referências bibliográficas

- CASSIRER, E. (1995). *Ensaio Sobre o Homem: Introdução à Filosofia da Cultura Humana*. Lisboa: Guimarães Editores.
- BOULANGER, G. (2005). From Voyeur to Witness: Recapturing Symbolic Function After Massive Psychic Trauma. *Psychoanalytic Psychology*, Vol. 22, pp. 21-31.
- DIAS, E. (2012) *A Teoria do Amadurecimento de D. W. Winnicott* (2ª ed). São Paulo: DWW Editorial.
- DIAS, E. (2019). O vocabulário do novo paradigma. Conferência apresentada no Pré-Congresso do III Congresso da International Winnicott Association, “O Terapeuta Winnicottiano”. Évora: Universidade de Évora.
- FULGENCIO, L. (2007). Winnicott’s rejection of the basic concepts of Freud’s metapsychology. *The International Journal of Psychoanalysis*, Vol. 88, pp. 443-461.

- ISAKSSON, AnnaLena (2005). The containing object: A prerequisite for developing the symbolic function. *Scandinavian Psychoanalytic Review*, Vol. 27, pp. 74-81.
- LOPARIC, Z. (1999). Heidegger and Winnicott. *Natureza Humana*, Vol. 1, n.º 1 (s/ pp.).
- LOPARIC, Zeljko (2006). De Freud a Winnicott: Aspectos de uma mudança paradigmática. *Winnicott e-prints*, Vol. 1, n.º 1 (s/ pp.).
- PAVIA, C. (2018). *35 + 15 Poemas*. Guimarães: Opera Omnia.
- STERN, D. (1980). *Bebé-Mãe: Primeira Relação Humana*. Lisboa: Moraes Editores.
- WINNICOTT, D. (1975). *O Brincar e a Realidade*. Rio de Janeiro: Imago.





## *Capítulo III*

— **Psicologia,  
fenomenologia,  
identidade(s), memória**



# **Fenomenologia e psicoterapia, método ADI/TIP**

## **Depressão e cultura hodierna**

**Maria Clara Jost**

— Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais  
MG - Brasil

— Fundação de Saúde Integral Humanística  
FUNDASINUM - MG - Brasil

**Tommy Akira Goto**

— Universidade Federal de Uberlândia  
MG - Brasil

### **Resumo**

A depressão, problema de saúde mundial, é agravada pelas transformações socioculturais hodiernas, porquanto constituído no entrelaçamento sujeito-sociedade-cultura. Sofrimento multifatorial, de origem psíquica, indicando-se a necessidade do incremento de pesquisas em psicoterapia que ofereçam possibilidades efetivas de mudança. Esse estudo iniciou-se por pesquisa teórica, seguida da pesquisa clínico-empírica, quanti-qualitativa, com dez sujeitos depressivos, divididos

em grupos: experimental e controle; prosseguiu-se pela consecução da pesquisa fenomenológico-empírica, foco do presente trabalho, propondo descrever a análise das vivências psicológico-fenomenológicas que embasam experiências de sofrimento depressivo e de mudanças terapêuticas. Utilizou-se como recurso interventivo o processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP, Método da Abordagem Direta do Inconsciente na Terapia de Integração Pessoal, fundamentada na Psicologia Fenomenológica. Define-se uma psicoterapia de curta duração (10-15 sessões), criada/desenvolvida a partir da pesquisa clínico-empírica-experiencial de Jost de Moraes (1936-2013), contabilizando 45 anos (1975-2020) de investigação e resultados significativos (80,41%) no atendimento a 139 mil pacientes com distintas sintomatologias. Verifica-se que a explicitação das vivências psíquicas que sustentam experiências de adoecimento e mudança, fundamenta as contribuições desse processo psicoterapêutico – implicando transformações subjetivas/ intersubjetivas permitidas pela compreensão de experiências afetivo-emocionais primordiais, redução sintomatológica e reconfiguração de modos de ser – e apresenta possibilidades de investigação psicológico-fenomenológicas de processos psicológicos-clínicos na atualidade.

**Palavras-chave:** Método Fenomenológico, Psicologia Clínica, Cultura, Sofrimento psíquico.

### **Abstract**

A global health issue, depression is aggravated by the contemporary changes in the sociocultural context, since it shaped up from the intertwinement of subject, society and culture. Multifactorial suffering, of psychic origin, points towards the need of increasing the number of researches concerning psychotherapy which offer actual possibilities for change. This study has begun as a theoretical research, followed by the quanti-qualitative empiric clinical investigation, with ten depressed

individuals, divided into two groups – testing and control – after what the phenomenological-empirical research, the focal point of the present work, was completed. Its aim is to present the analysis of the psychological-phenomenological lived-experiences that support the experiences of depressive suffering and of therapeutical changes. The interventive resource employed was that of the ADI/TIP Method, Direct Approach to the Unconscious (ADI) in the Personal Integration Therapy (TIP), based upon Phenomenological Psychology. A short term (10-15 sessions) psychotherapeutical process is established, according to the experiential empirical clinical research of Jost de Moraes (1936-2013), adding up to 45 years of investigation (1975-2020), with significative results (80,42%) in the care of 139 thousand patients with distinct symptomatology. It is possible to note that, when made explicit, the essential psychic lived-experiences which sustain the experiences regarding illness and change, underpin the contributions of this psychotherapeutical process – which implies subjective/intersubjective transformations allowed by the comprehension of primordial affective-emotional experiences, symptomatic reduction and reconfiguration of ways of being – and shows possibilities for a psychological-phenomenological investigation of clinical-psychological processes nowadays.

**Keywords:** Phenomenological Method, Clinical Psychology, Culture, Psychic Suffering.

### — Introdução

A depressão é um fenômeno epidemiológico, multifatorial e universal, associado a comorbidades médicas, além de ser um grave problema à saúde mundial. Todavia, as condições de sua incidência, manutenção e intensificação, considerando a apropriação subjetiva da realidade social, são impactadas pelas transformações

socioculturais hodiernas e pelas diferenças culturais de cada povo, demarcando um fenômeno transcultural, dotado de sentido e configurador de sentidos (Berger e Luckmann, 1985; Jost & Goto, 2019 b; Tatossian, 1979/2006; WHO, 2012).

Avaliando que o ser humano se organiza subjetiva e socialmente, de modo saudável ou adoecido, no marco de uma cultura, traz-se para a discussão o conceito de “mundo-da-vida” (*Lebenswelt*), desenvolvido na obra de Edmund Husserl (1859-1938): “A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental” (*Krisis*). Husserl (1954/2012) descreve o *Lebenswelt* como o mundo intuitivo e previamente dado, matriz de significação que engloba o conjunto de coisas físicas e a bagagem de vivências singulares e compartilhadas, enfatizando a duplicidade entre o momento *noético* e *hilético*. Certamente, ainda que o universo hilético seja não egológico, o eu está sempre ativo e presente como lugar das afeições, pontua Ales Bello (1998, 2019), inserido no mundo-da-vida, solo onde se desenrola o “mundo das culturas”, oferecendo o substrato para seu processo de subjetivação.

Apreende-se que o adoecimento depressivo, a despeito da realidade biológica do ser humano, é fenômeno que se conforma enraizado em diferentes universos simbólicos (Berger & Luckmann, 1985), sugerindo-se, assim, um modelo de psicopatologia que se edifica na compreensão do *Lebenswelt*, como indica Tatossian (2006). Nessa direção, Alonso-Fernandez (2009) e Baztán (2008), a partir do método fenomenológico-estrutural, descrevem um sofrimento que principia como transtorno psíquico, entranha a esfera afetiva e aninha-se na dimensão somática, caracterizado pela “quebra biográfica” e “afundamento vital” em que se interrompe o “impulso vital” e se desestrutura a crença

em si, no outro e no mundo. Os autores distinguem, assim, uma síndrome composta de elementos objetivos/subjetivos/intersubjetivos e culturais, cujo núcleo é o *Lebensschmerz*, ou a dor que decorre do ato de viver ao abranger todas as dimensões do ser.

A despeito da amplitude desse sofrimento, as intervenções para o tratamento da depressão têm se restringido aos efeitos sintomatológicos e comportamentais da doença, reduzindo a subjetividade à sua esfera passiva, diminuindo, assim, as condições de enfrentamento da doença, ao desconsiderar que o corpo que adoece é um corpo vivo (*Leib*), que externaliza o impacto do vivido sobre seu psiquismo e seu espírito.

Honda e Yoshida (2013), assim como Krause et al. (2007), por outra perspectiva, inserem suas pesquisas no debate histórico sobre a possibilidade de validação e capacitação de pesquisas e fazeres terapêuticos na produção de resultados satisfatórios, discussão que implicou no desenvolvimento, pela Divisão 24 da APA (Psicoterapia), do conceito de Prática Baseada em Evidências em Psicologia (PBEP). (Leonardi & Meyer, 2015; Monteleone & Witter, 2017; Jost & Goto, 2019a; Yoshida, 2008). Essa temática, por seu turno, vincula-se a outra, mais basilar, que questiona a própria ideia de mudança terapêutica, definida pela pergunta: “O que muda quando se muda em psicoterapia?” (Krause et al., 2006 citado por Honda & Yoshida, 2013, p. 594).

Respondem os autores que a mudança terapêutica ocorre quando sobrevém uma transformação na “teoria subjetiva” ou na narrativa interna que o sujeito constrói ou reconstrói progressivamente à medida das modificações do seu quadro de referências internas que não podem principiar pela esfera biológica, justificando, desse modo, a necessidade das psicoterapias

como possibilidade de alteração nas teorias internas do sujeito (Baztán, 2008; Alonso-Fernandez, 2009; Howard, Moras, Brill, Martinovich & Lutz, 1996; Honda & Yoshida, 2013; Krause et al., 2006; Krause et al., 2007).

Apesar dessas considerações identificam-se, pelo menos, duas lacunas significativas referentes às pesquisas em psicoterapias: a) a escassez de pesquisas de processos psicoterapêuticos cientificamente sustentáveis cujo foco seja a avaliação das mudanças terapêuticas tanto no que alude à compreensão das especificidades da intervenção apreciada, quanto em relação à análise dos processos psicológicos por meio dos quais se dá essa modificação (Honda & Yoshida, 2013; Krause et al., 2007; Jost & Goto, 2019a); b) a carência de pesquisas em psicoterapia que busquem analisar as vivências psíquicas que sustentam processos de adoecimento – nesse caso, o depressivo – e de mudança terapêutica, objetivo importante numa clínica psicológica fundamentada na Psicologia e Antropologia Fenomenológica de Husserl e Edith Stein (1891-1942). De fato, questiona-se: como considerar a possibilidade de mudança se o ser adoecido for restringido à sua dimensão condicionada?

Apreciação crítica defendida por Husserl e Stein já no início do século XX, quando os fenomenólogos denunciaram a falta de clareza dos conceitos utilizados pela psicologia científica, advogaram em defesa da possibilidade humana do ato livre, apesar dos condicionantes das leis da natureza, e lutaram em prol da superação do psicologismo e do determinismo, presente no interior da psicologia que começava a adquirir o estatuto de uma ciência positiva. Debates ainda hoje prementes para a Psicologia, apesar



de insuficientemente considerados, reduzindo as possibilidades de respostas que possam ajudar aquele que sofre, no corpo e na alma, a superar essa dor (Jost & Goto, no prelo; Santos, 2011).

Apreende-se que o estudo fenomenológico dessas questões, principalmente no âmbito da psicologia clínica, pode ampliar a compreensão de dinâmicas propriamente humanas, contribuir na apreensão do fenômeno da depressão e possibilitar a criação de estratégias de tratamento e prevenção que respondam efetivamente as demandas do sujeito sofrente (Jost & Goto, 2019a, 2019b; Santos, 2011; Honda & Yoshida, 2013; Krause et al., 2006). Isso posto, aprofunda-se o debate e pergunta-se: Como intervir em “narrativas subjetivas e intersubjetivas” conformadas e consolidadas psico-sócio-afetivamente, desde as primeiras impressões *hiléticas* (Husserl, 1935/2017)?

Nessa esfera, o **Método** da Abordagem Direta do Inconsciente, cuja aplicação clínica ocorre por meio da Terapia de Integração Pessoal (ADI/TIP), destaca-se como possibilidade teórico-prática de intervenção. O processo psicoterapêutico, de metodologia intuitiva, foi criado e desenvolvido pela psicóloga Renate Jost de Moraes (1936-2013), principiando sua pesquisa na década de 1970. Desde os primórdios a autora objetivava atender a pessoa do paciente em seu sofrimento *psiconoossomático* (Jost de Moraes, 1995/2008, 1985/2016), conceito cunhado pela autora propendendo a destacar a integralidade da Pessoa Humana – corpo próprio, psiquismo e espírito (*noos*), tal como define a antropologia fenomenológica.

Os recursos terapêuticos descobertos e desenvolvidos pela autora permitem o diagnóstico e a terapêutica das raízes basilares de sofrimentos psíquicos não conscientes/inconscientes ao

sujeito, origem das primeiras configurações de sentido objetivas/ subjetivas/ intersubjetivas constituídas em universos simbólicos/culturais, compondo um modo de ser e estar no mundo que pode ser adoecido. Possibilita-se, desse modo, a intervenção e mudança nas “teorias subjetivas” e “teorias intersubjetivas” conformadas, com as decorrentes transformações positivas tanto existenciais quanto na sintomatologia apresentada (Jost & Goto, 2019b, no prelo)

Destaca-se que suas possibilidades terapêuticas, assim como seus resultados satisfatórios em diversas sintomatologias (80,41% em 139 mil pacientes atendidos), publicados – Jost, Jost de Moraes, Veloso, Alves, & Tróccoli, 2009; Nunes-Silva, Moreira, Jost de Moraes, Rosa, & Marra, 2012; Nunes-Silva, Moreira, Rosa, Marra, & Valadares, 2016; Jost & Goto, 2019 a, 2019b, no prelo – e apresentados em congressos nacionais e internacionais, são frutos da pesquisa clínico-empírica experiencial, o que significa que tanto as explicitações teóricas quanto a sua fundamentação antropológico-filosófica sucederam-se à evidência clínica já então estruturada, como será esclarecido paulatinamente.

O Método ADI/TIP é aplicado por uma equipe de psicólogos e médicos credenciados ao grupo “Tip Clínica”, presentes em diversos estados do Brasil e exterior (Alemanha, Áustria, Portugal, Polônia e Itália), vinculados à Fundação de Saúde Integral Humanística (FUNDASINUM), responsável pelo Curso de Pós-Graduação *Lato Sensu* em convênio com a Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais (FCMMG), Brasil.

Este trabalho é parte de pesquisa mais ampla, dividida em três pesquisas subsequentes, frutos do pós-doutoramento conduzido pela Universidade Federal de Uberlândia (UFU-MG,

Brasil)<sup>1</sup>. A primeira, de natureza teórica (no prelo). A segunda, quanti-qualitativa, realizada com dez sujeitos com diagnóstico depressivo, divididos em grupos experimental e controle, cujos resultados apresentaram 81,9% de redução na sintomatologia depressiva e superação qualitativa dos critérios esperados segundo as escalas utilizadas (Jost & Goto, 2019a).

O terceiro trabalho refere-se ao presente estudo, distinguido como uma pesquisa empírico-fenomenológica, cujo objetivo geral é compreender as vivências psicológico-fenomenológicas fundantes do sofrimento depressivo e dos processos de mudanças evidenciadas nos casos clínicos avaliados, tendo como base teórica as análises fenomenológicas husserlianas e steinianas pertinentes para a consecução desta proposta. Como objetivos específicos definem-se: apresentar os resultados da pesquisa empírico-fenomenológica de sujeitos depressivos submetidos ao processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP; explicitar as estruturas constitutivas das vivências psíquicas presentes nos fenômenos do adoecimento e de mudança terapêutica; evidenciar as mudanças psicológico-clínicas satisfatórias tanto em relação à sintomatologia depressiva quanto às configurações subjetivas e intersubjetivas dos sujeitos.

Principia-se descrevendo as características do processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP, seguidas da explicitação da metodologia utilizada. Posteriormente descreve-se a estrutura geral (invariantes) dos significados apreendidos na experiência

1. O projeto de pesquisa teve a sua aprovação pelo Comitê de Ética da Universidade Federal de Uberlândia (CAAE 80587317.2.0000.5152).

psicoterapêutica dos participantes e na discussão dos resultados, identificam-se e explicitam-se as vivências psíquicas fundantes de processos de adoecimento depressivo e mudança.

### — Método ADI/TIP: descrição e fundamentação antropológico-fenomenológica.

Renate Jost de Moraes, em suas obras principais, *As chaves do inconsciente* (2016), e *O inconsciente sem fronteiras* (2008), desenvolveu e propôs uma metodologia psicoterapêutica com procedimentos metodológicos específicos: “o questionamento terapêutico” e a “inversão direcional”, recursos que desvendam possibilidades de acesso a elementos significativos de caráter afetivo-emocional.

A “inversão direcional” refere-se à inversão da ordem de acesso aos conteúdos psíquicos inconscientes, permitindo a investigação de modo direto e consciente – por meio de um “questionamento terapêutico” específico – de conteúdos psíquicos primordiais vividos e impressos, desde a fase intrauterina, na interioridade do sujeito. Esse material psíquico emerge, no contexto da Terapia de Integração Pessoal – Método ADI/TIP, como “acontecimentos” – diferenciando-se dos meros fatos mundanos (Romano, 2009) – que podem ser destrutivos (negativos) e/ou construtivos (positivos) para a pessoa, em concordância com sua implicação diante do vivido, constituindo significados/registros subjetivos/intersubjetivos (Almeida & Romagnoli, 2019; Jost, 2016, 2019).

A autora distinguiu as especificidades dessas formulações conclusivas de significados/sentidos que podem ser: sobre si mesmo, quando expresso na primeira pessoa “Eu sou”, revelando

autoconceitos denominados de Frases-registro (FR); sobre os outros e sobre o contexto vivido, nomeados de Frases-registro conclusivas (FC); e aquelas vinculadas ao posicionamento assumido, designadas como Frases-registro decisivas (FD). Definem-se, assim, três elementos fundamentais do momento diagnóstico-terapêutico: a) o teor afetivo-emocional dos acontecimentos experienciados; b) os significados (FR) e sentidos configurados ao vivido (FC); c) as atitudes tomadas pela pessoa diante desses acontecimentos (FD), caracterizando movimentos do eu que resultam em autoformação e que estendem seus efeitos, tal como “códigos existenciais”, para outras situações com conteúdos de sentido semelhantes (Jost, Jost de Moraes, Veloso, Alves, & Tróccoli, 2009; Jost & Goto, 2019a, 2019b; Almeida & Goto, 2019a).

Esses conteúdos de sentido basilares são passíveis de apreensão porquanto estão impressos na consciência, ainda que em nível pré-reflexivo (inconsciente), permitindo que emerjam à consciência reflexiva, no contexto psicoterapêutico, tal qual um “filme interior” (Stein, 1922/2005a), sem necessidade, portanto, de hipnose, interpretações, análises ou sugestões externas ao sujeito, em terapêutica de curta duração, 10-15 sessões (Jost de Moraes, 2016).

O processo psicoterapêutico completo compõe-se de uma consulta médica, visando atentar a problemas orgânicos e distúrbios psicopatológicos, seguida por duas etapas: Exercícios Preparatórios para a Terapia (EPTs), objetivando capacitar o paciente: a visualizar e descrever imagens percebidas internamente, ao “distanciamento” do sintoma, a apreender-se como agente de sua própria história (“inversão intrapsíquica”) e a motivá-lo para a realização do processo psicoterapêutico (Jost de Moraes, 2016, 2008; Jost et al., 2009; Jost & Goto, 2019b; Nunes-Silva et al., 2012;

Nunes-Silva et al., 2016); e a Terapia de Integração Pessoal (TIP), quando a metodologia de Abordagem Direta do Inconsciente (ADI) é utilizada visando à diagnose-terapêutica, propendendo intervir no estado *psiconoossomático* de sofrimento psíquico (Jost de Moraes, 2016, 2008; Jost et al., 2009; Jost & Goto, 2019b).

Demarca-se, nesse percurso, um “processo circular” para cada núcleo de sofrimento abordado, composto pelas fases: diagnóstica, terapêutica, positivação, fechamento e verificação. Na fase diagnóstica, parte-se da gênese do sofrimento psíquico, conformado em estágios basilares da subjetividade/intersubjetividade, demarcado por vivências afetivo-psicológicas primordiais, incluindo os conteúdos transgeracionais que as atravessam (Almeida & Goto, 2019a, 2019b).

Procedimento seguido da terapêutica correspondente, quando se investigam “os antes” ou as motivações psicoafetivas de si e de outros significativos envolvidos no acontecimento emocional negativo, objetivando a compreensão de atitudes causadoras de sofrimento psíquico, adequando-se os múltiplos caminhos da “decodificação” – desmanche da rede de configurações de sentido destrutivas – aos contextos das situações-problemas. Na sequência, reforçam-se os novos conteúdos de sentido/registros construtivos emergentes, investigam-se acontecimentos com conteúdos de sentido construtivos e verificam-se as mudanças alcançadas (Jost de Moraes, 2016, 2008).

Sublinha-se que todo o questionamento diagnóstico-terapêutico inicia-se com a “objetivação”, recurso de “questionamento” focalizador que tem a finalidade de evitar interpretações, o resgate de lembranças da memória consciente ou o desvio para o emprego da fantasia ou da criação imaginativa por parte do paciente (Jost & Goto, no prelo), destacando-se que essa

dinâmica é realizada sempre pelo próprio sujeito, demarcando um “inconsciente noológico” (Jost de Moraes, 1985/2016, p.468), por se vincular à vida interior e exterior. Permite-se ao sujeito, nesse percurso, identificar as raízes do seu sofrimento psíquico e, concomitantemente, encontrar o caminho da decodificação, o que possibilita a alteração do seu movimento interno, de uma dinâmica centrípeta ou autocentrada para uma dinâmica centrífuga ou autotranscendente. Apreendem-se, assim, movimentos próprios de um eu, tridimensionalmente constituído, que pode “dar-se conta” do vivido, tomar posição e decidir, respondendo às provocações do ambiente social e intrafamiliar no qual se configura (Stein, 2005a, 1919-1932/ 2005b, 1932-1933/ 2007).

A possibilidade de acesso a essas vivências originárias, de modo consciente, utilizando metodicamente a capacidade de apreensão intuitiva do sujeito, pode respaldar-se teoricamente nas considerações acerca da intuição realizadas por Henri Bergson (1859-1941), consentindo a aproximação entre as afirmações bergsonianas (Bergson, 1899/1944) e husserlianas, ao assinalarem o caráter intuitivo da apreensão da consciência assim como a concepção temporal da mesma (Jost & Goto, no prelo; Jost de Moraes, 2016; Tourinho, 2016). Abarca-se, igualmente, que a autora propõe um processo progressivo, e não regressivo, contudo, buscando-se o sentido originário, a intuição do essencial na experiência vivida, em um processo investigativo que “tende para trás”, como coloca Ales Bello (2019, p.114), referindo-se à via da fenomenologia genética conduzida por Husserl, o que abarca a compreensão da possibilidade do emergir do vivido de maneira presentificada, possibilidade fenomenológica constitutiva do humano (Husserl, 1913/ 2006), análise que será retomada posteriormente.

Alcança-se que a análise husserliana sobre a dimensão pré-reflexiva da apreensão da consciência sustenta teoricamente o que se observa pela experiência clínica quando se trabalha com o inconsciente diretamente abordado (Jost de Moraes, 2016, 2008). O tema do inconsciente, como descrito por Husserl, nomeadamente em “Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica” (2006) e “Lições sobre a fenomenologia da consciência interna do tempo” (1893-1917), refere-se a um “horizonte” total de modos de aparecer e sínteses de validade não atuais, que atuam conjuntamente, de modo intuitivo, integrativo, fundante e antepredicativo, abarcando o horizonte de vividos, tanto aqueles “notados” quanto os “não-notados” (Husserl, 2006). Apreende-se, dessa feita que, se toda impressão do vivido fica retida/registrada de modo inconsciente na consciência intencional, esses conteúdos são passíveis de emergir à consciência do eu, por meio de estímulos específicos, dando “clareza e sempre mais clareza ao obscuro” (Husserl, 1913/2006, p.188).

Fundamenta-se, assim, a possibilidade psicoterapêutica de apreender, no agora do vivido (protoimpressão), o seu horizonte do antes (retenção), o que inclui a significação do agora passado e do horizonte do depois (protensão), configurando horizontes de sentido internos e externos, na sucessão dos acontecimentos das vivências intencionais, compondo um acervo de pressuposições constituídas a partir do núcleo dado da experiência (Quepons, 2016a; Jost & Goto, no prelo). Igualmente, entende-se a possibilidade de ampliação de horizontes de compreensão do sentido do vivido, com a decorrente descoberta terapêutica das motivações que embasam as ações (decodificação) e a abrangência dos registros psíquicos de conteúdos construtivos, elementos estruturantes



do psiquismo e da existência (Almeida, 2019b; Kretschel & Osswald, 2017; Husserl, 1935/ 2017, 2006; Josgrillberg, 2017a; Jost de Moraes, 1985/2016; Jost & Goto, 2019b; Quepons, 2016a).

### — Método

Os participantes do estudo eram de ambos os sexos, entre 23 e 59 anos, com escolaridade Média e Superior, escolhidos, após concordância com o TCLE, em função da ordem de chegada à clínica social da FUNDASINUM, com diagnóstico confirmado de depressão CID-10 (Santos, Lima, Banzato, & Pereira, 2009). Apresentavam escore inicial no Inventário de Depressão de Beck (BDI) de moderado e grave, fazendo uso de medicação.

Participaram da pesquisa empírico-fenomenológica cinco dos dez participantes da pesquisa quanti-qualitativa efetivada anteriormente, selecionados segundo a riqueza de suas experiências; excluíram-se os sujeitos que não preenchiam os critérios necessários à pesquisa (Yoshida & Enéas, 2004). O número de participantes circunscrito seguiu as exigências de uma pesquisa qualitativo-fenomenológica, cujo objetivo é compreender o sujeito e o sentido singular conferido ao seu vivido, e não enumerar frequências, conquanto, permitindo que se descubram elementos invariantes que possibilitem a formulação de teorias (Gil, 2008; Giorgi & Souza, 2010; Yin, 2001).

Os dados foram coletados por meio das sessões de psicoterapia do Método ADI/TIP, gravadas em vídeo e transcritas na íntegra, consentindo rigor metodológico aos estudos de processos de mudança em psicoterapia (Honda & Yoshida, 2013). A análise dos dados seguiu os procedimentos do método fenomenológico-empírico aplicado à Psicologia (Giorgi & Souza, 2010) com alterações propostas por Feijoo e Goto (2016).

### — O Método Fenomenológico

Husserl concebe a Fenomenologia como um método para estudar a experiência consciente e para embasar o estudo da subjetividade, considerando toda a manifestação humana tal como aparece sem prejuízos teóricos (Goto, Costa, & Schievano, 2019; Goto, 2008). Em seu percurso fenomenológico, evidencia que o ser humano conhece intuindo o sentido das coisas, ao captar nelas o que lhes é essencial (*eidós*). Todavia, para isso torna-se necessário “voltar às coisas mesmas” numa atitude fenomenológica (*epoché*), fazendo uma redução em relação às coisas do mundo em si, para que se torne possível captar seu sentido.

Nesse caminhar, Husserl se volta, da realidade que é conhecida ao sujeito conhecedor, propendendo à análise das vivências intencionais do sujeito transcendental, aproximando-se da Psicologia, porém, fundamentando-a na fenomenologia transcendental. Configura, assim, uma Psicologia Fenomenológica que deve ser pura, racional e não experimental, constituindo-se como uma ciência das essências e não dos fatos, voltada ao esclarecimento das estruturas originárias da vida subjetiva psíquica (Ales Bello, 2004; Goto, 2008; Jost & Goto, 2019b; Jost, 2016, 2019).

Entretanto, ao propor-se, nesse trabalho, o desenvolvimento de uma pesquisa psicológico-empírica, urge que o caminho seja diferenciado do percurso filosófico, elegendo-se, para este intento, o método fenomenológico-empírico aplicado à Psicologia segundo orientações de Giorgi e Souza (2010). Todavia, como ressaltam Feijoo e Goto (2016), considerando que a Psicologia Fenomenológica não é uma ciência empírica, a proposta husserliana (Husserl, 1927/1990) indica que aquela não se restrinja ao significado da experiência, porém, a partir dela, alcance-se a

redução eidético-fenomenológica descrevendo “sistematicamente as configurações das vivências intencionais” (Husserl, 1990, p. 62). Adotaram-se, destarte, as alterações propostas por Feijoo e Goto (2016) fundamentando fenomenologicamente os resultados da pesquisa empírica, descrevendo a estrutura das vivências psíquico-fenomenológicas dos casos clínicos avaliados (Goto, Costa, & Schievano, 2019).

### — Passos da análise psicológico-fenomenológica

A partir do material de conteúdo afetivo-emocional evidenciado nas sessões psicoterapêuticas, distinguiram-se unidades de significado identificadas segundo a descrição do impacto da experiência vivida sobre a configuração da subjetividade dos participantes. Esses elementos permitiram a definição de dois grandes eixos de conteúdos: 1. Acontecimentos primordiais suscitadores de sofrimento psíquico, pertencente à fase diagnóstica; e 2. Acontecimentos mobilizadores de mudança terapêutica, correspondente à fase terapêutica do processo psicoterapêutico. Estas unidades de significado, transformadas em expressões de significado psicológico-fenomenológico, consentiram a elaboração da descrição fenomenológica dos significados das experiências dos participantes e a identificação dos elementos variantes e invariantes, através da variação livre imaginativa. Procedimento que permitiu apreender a estrutura geral (invariantes) das experiências (Giorgi & Souza, 2010) e proceder à identificação e explicitação das vivências psíquicas presentes nos movimentos de adocimento e de mudança, a partir do experienciado pelos sujeitos (Husserl, 1990; Feijoo & Goto, 2016).

Devido à extensão do material produzido nesse procedimento, optou-se por apresentar somente a estrutura geral (invariantes) e a discussão dos resultados, contudo, trazendo ilustrações de alguns trechos das sessões psicoterapêuticas, base para a distinção das unidades de significado. Na discussão dos resultados, buscou-se articular a estrutura invariante do significado das experiências com a fundamentação teórico-fenomenológica referente às vivências psíquicas e espirituais constitutivas do humano, utilizando essa análise para embasar fenomenologicamente as possibilidades clínicas do Método ADI/TIP de intervenção e mudança no sofrimento depressivo.

### **— Estrutura geral (invariantes) da experiência psicoterapêutica**

Na Determinação da Estrutura Geral de Significados Psicológicos (Giorgi & Souza, 2010), pela variação imaginativa, evidenciaram-se constituintes essenciais (invariantes) ligados ao fenômeno depressivo, designados como acontecimentos primordiais suscitadores de sofrimento psíquico. Nesse âmbito, os participantes descreveram percepções de situações afetivo-emocionais ligadas principalmente a dificuldades de relacionamento entre as figuras parentais, como brigas, mágoas e ressentimentos, vinculados a queixas de abandono ou de frieza afetiva. Experiências que se articulavam a autoconfigurações de sentidos negativos como “ser descartável”, “ser ruim”, “ser um incômodo” (FR), atreladas a conclusões existenciais como: “não ter um lugar no mundo” e “não dever existir”. Essas situações foram descritas, particularmente, em contextos da fase intrauterina e primeira infância, momentos capitais constituidores de experiências humanas essenciais, impactando em sua conformação basilar.

Observe-se, a seguir, um trecho da sessão psicoterapêutica (3ª sessão) de uma paciente de 56 anos, com diagnóstico de depressão crônica (há 33 anos). O trecho refere-se à percepção intuitiva de um acontecimento localizado por ela no 4º mês de gestação. Atenta-se para o questionamento terapêutico, que ilustra o modo como se dá o emergir da vivência, assim como para as reticências, que representam os silêncios que ocorrem enquanto o paciente busca apreender o conteúdo emergente:

T: O que você percebe?

P: ... Uma briga... Da minha mãe com meu pai... Ele reclama de vir mais um filho... A **mãe sofre...** Ela está chorando... Ela está de cabeça baixa...

T: E qual a reação da criança que percebe isso?

P: ... Eu encolho... Não quero escutar... Sinto tristeza... Não quero sofrer... Eu sou motivo da briga... Eu incomodo... Eu me encolho...

T: Encolhe para quê?

P: Para ficar imperceptível... Para me anular... Para não atrapalhar a mãe... Não quero sentir... Não quero ser motivo de briga... Não quero existir... Quero ficar parada... Quietinha... Eu não sou bem-vinda...

T: E quando você faz todo esse movimento o que acontece?

P: Tudo encolhe, o útero encolhe... Ele escurece... Fica tudo escuro... O espaço fica vazio e escuro... Sem vida... Viver é **sofrer...**

Dentro das unidades de significado identificadas na análise fenomenológica dos significados das experiências dos participantes, distingue-se, nesse trecho, aquela ligada a distorções na configuração do eu que, por sua vez, abarca subtemas

destacando-se: a) o sentimento de tristeza ligado ao sentir-se não amada e culpada do ocorrido; b) a descrição da percepção do espaço intrauterino como tonalizado por uma cor escurecida; c) a descrição da percepção de desamor por parte dos outros significativos presentes na vivência primordial. Como decorrência, verifica-se um posicionamento do eu descrito como um “querer” passivo diante da existência: “quero ficar parada”, revelando um autocentramento expressado pelo corpo “encolhido”, porquanto submetido a impulsos psicofísicos, regidos por leis de causalidade psíquica.

Observa-se que, a despeito da diferença de contextos afetivo-emocionais (variantes), os participantes descreveram conteúdos de sentido semelhantes (invariantes) ligados ao esvaziamento do sentido de si e da própria existência, mobilizando conclusões que indicam que “viver é sofrer”. Formulação da qual decorrem outras, considerando que: “se viver é sofrer, então, é melhor anular-se, esconder-se e paralisar-se” na ilusão de não sofrer. Todavia, nesse movimento, os sujeitos acabam por conformar o seu si mesmo à doença forjando um enclausuramento existencial cujo reflexo é a sintomatologia depressiva.

No entanto, na experiência relacionada aos acontecimentos mobilizadores de mudança terapêutica, durante a fase terapêutica do “Processo Circular”, possibilitou-se aos sujeitos aprofundarem na percepção de si e dos outros envolvidos na situação-problema, provocando movimentos de abertura para horizontes de compreensão diferenciados, capacitando o sujeito a novas apreensões do vivido e autorizando a “decodificação” de registros psíquicos e existenciais condicionados. Nessa esfera, os participantes revelaram percepções intuitivas que se entrelaçavam

a sentimentos de caráter construtivo, entendidos como expressão de amor, afeto e união, especialmente em relação à qualidade da relação de parentalidade e de conjugalidade. Acontecimentos que se vinculavam a autoconfigurações de valência positiva sobre o próprio ser, provocando sentimentos de confiança no outro e em si, sendo tanto mais eficazes quanto mais conectados às experiências primordiais.

Desse modo, possibilitou-se a inversão da direção do sentido existencial dos participantes: de um posicionamento depressivo passivo para ativo e transformador de si e do outro, como ilustra esse outro trecho de sessão psicoterapêutica da mesma paciente citada anteriormente:

Parece que estou em um parque de diversões... Eu puxo meu pai pela mão... Na direção de um brinquedo... Meu pai está sorrindo... O coração dele está cheio de luz... Eu faço o meu pai saber que ele é amado... Eu sou uma alegria... Minha vida tem sentido...

### — Discussão dos resultados

Edith Stein (2005a), em “Contribuições para uma fundamentação filosófica da Psicologia e das Ciências do Espírito”, vincula o tema da consciência e da subjetividade à concepção do ser pessoal, dotado de uma vida interior, possuidor de uma multiforme vida do “eu”, constituída por aspectos anímicos e espirituais, resultado de uma consciência intencional (Ales Bello, 2019; 2005b, 2007; Jost & Goto, no prelo). As vivências, nessa esfera, compõem-se de um *conteúdo*, que é recebido na consciência pela *vivência* deste e pela consciência dessa vivência, pela qual a

vivência mesma é designada também de *consciência* (Stein, 2005b). Logo, a consciência é o fluxo original de vivências puras, condição do vivenciar humano e da apreensão dos atos psíquicos (Stein, 2005a).

Definem-se, assim, impulsos psicofísicos, regidos por leis de causalidade psíquica, demarcando a esfera passiva da *psique* que, apesar de conter a presença de um eu, esse eu pode encontrar-se pouco ativo ou até mesmo “escondido”. Revelam-se igualmente leis de sentido, que seguem a dinâmica da motivação, consistindo no movimento de relacionar os dados sensíveis conectando-os um ao outro, destacando-se a capacidade humana de “voltar-se” ao vivido, captar-lhe o sentido e realizar uma intervenção, pela ação da vontade de um “eu” ativo, capacitado a configurar-se ou a reconfigurar-se, mudando a direção “espontânea” do impulso psicofísico (Stein, 2005a, 2005b; Ales Bello, 2019; Almeida & Romagnoli, 2019; Almeida & Goto, 2019a; Jost, no prelo; Goto, Costa, & Schievano, 2019). A *psique*, portanto, constitui-se como unidade psicofísica, “codeterminada tanto pelas condições do ambiente circundante como pelos dispositivos do corpo físico (*Leib*)” (Almeida & Romagnoli, 2016, p. 150), não obstante, considerando a configuração sensível-espiritual da Pessoa Humana, ela é autorizada a agir sobre si mesma.

Nas análises empírico-fenomenológicas das experiências dos sujeitos, identificaram-se tanto vivências da esfera psicofísica, denotando-se a presença de um eu paralisado pelo afetamento do vivido, quanto vivências da esfera espiritual, evidenciando um eu capacitado a se posicionar destrutiva ou construtivamente diante do vivido, demarcando-se, destarte, vivências psicofísico-espirituais basilares sustentando os movimentos de adoecimento e



mudança. Essas vivências, por certo, interpenetram-se; todavia, trata-se da individuação de dimensões que, apesar de manterem em seu interior afinidades qualitativas, possuem diferenciações em função de suas especificidades (Ales Bello, 2019).

### **a — Vivências da corporalidade e da afetividade**

Na identificação das unidades de significado, como exemplificado, observou-se que o significado conferido às experiências de caráter intersubjetivo impactua nos processos de subjetivação, provocando afetações no âmbito da percepção externa – sensações – e também interna – sentimentos – forjando reações psicoafetivas que reverberam no corpo próprio de modo saudável ou adoecido.

Com efeito, na descrição da duplicidade entre o momento *noético* e o *hilético*, Husserl (1913/2006) explicita a dupla inscrição sensorial do corpo vivo (*Leib*) relativa às sensações sensoriais e a outros grupos de sensações, permitindo conectar as sensações de prazer/dor e de bem-estar/mal-estar corpóreo às afeições. As vivências corpóreas, destarte, iniciam-se no âmbito da percepção, remetendo-se às sensações na esfera externa; contudo, impactuam na esfera interna, caracterizando os sentimentos sensíveis que se expressam no corpo próprio (Ales Bello, 2019). Sendo assim, mesmo diante da matéria inerte que é imediatamente apreendida pelo corpo vivo (*Leib*), engendrando sensações primárias localizáveis somaticamente, os sentidos e a razão são conjuntamente afetados (Stein, 2007), formando a “base da vida do desejo, da vontade, das sensações de tensão e inibição interna, da paralisia, da libertação”, apresentando-se, portanto, como uma objetividade-subjetiva (Ales Bello, 2019, p. 91). Indica-se, desse modo, uma

dupla estratificação: cognitivo (sensações primárias, percepções e juízos perceptivos) e psíquico-reativo (sentimentos sensoriais e avaliações), articulando a consciência ao corpo próprio.

A esfera *hilética*, demarcadora do corpo próprio, ajuda a compreensão de que este é um corpo vivente (*Leib*) que sente – “sentimentos sensíveis” – fornecendo matéria para a psique que registra estados de alma: os sentimentos e avaliações – “atos de sentimento” –, estando o ser nessa encruzilhada entre a exterioridade e a interioridade. Diferenciam-se, dessa maneira, as vivências afetivas das corpóreas, conquanto possuindo uma base comum *hilética* (Ales Bello, 2019; Husserl, 2012; Jost & Goto, no prelo). Os “sentimentos sensoriais”, por sua vez, caracterizam “*um modo de intenção completamente novo*” (Husserl, 2012, p. 339), porquanto estes podem perdurar após os objetos intencionais que os despertaram terem deixado de aparecer em primeiro plano. Dessa feita, o autor define os estados de ânimo como um sentimento duradouro e dominante que se mantém como um afeto que “*não nos abandona*” (p. 339), a despeito da não identificação nem de sua referencia nem de sua origem (Jost & Goto, 2019b, no prelo; Quepons, 2016b).

Na dinâmica dos afetos demarca-se, então, uma relação intencional de tipo horizontal indireta, cujas afecções ressoam na interioridade “colorindo” os eventos mundanos com as cores da alegria (Husserl, 2012, p. 339), ou da tristeza, ainda quando não seja possível apreender suas motivações. Atente-se que esse “preenchimento” de tonalidade afetiva delimita conteúdos “referidos ao eu”, vinculando os estados de ânimo às atitudes adotadas pelo sujeito diante de um material objetivo previamente dado; são “reações” perante a aquisição de conhecimentos de alguma índole: pessoas, qualidades, condutas pessoais ou valores da esfera pessoal (Stein, 2005b, 2007). Esses elementos de configuração do si

mesmo, impressos na subjetividade, tingem com as mesmas cores acontecimentos posteriores que, quando negativos, engendram esquemas cognitivos e comportamentais, os quais se ramificam e estendem-se para outras situações de mal-estar psicossocial e existencial, como observado nas análises empírico-fenomenológicas dos casos avaliados (Krause et al., 2007; Honda & Yoshida, 2013; Jost et al., 2009; Jost & Goto, 2019b, no prelo).

Ales Bello (2019), nessa conjuntura, reflete ainda sobre a estrutura do “fato” humano, baseando-se nas análises das sínteses passivas husserlianas. O “fato” se configura, inicialmente, como pertencendo ao nível *hilético*, apresentando-se com os movimentos, sentimentos e instintos originários (cinesteses) que se encontram em uma forma unitária essencial anterior à mundanidade. Essa é uma “gramática essencial” (Ales Bello, 2019, p. 120), passiva, inconsciente e instintiva, contudo, **já possuidora de** sua respectiva finalidade. Dessa maneira, a teleologia se manifesta em nível transcendental, todavia, tendo sua origem nos fatos originários da *hyle* (no sentido mais amplo), o que possibilita a existência do mundo e da subjetividade total transcendental.

Nessa escavação aos degraus mais escondidos da passividade, pontua a autora, Husserl (2017) analisa fenomenologicamente o início da vida humana, descrevendo um “pré-eu” que é afetado, como primeira plenitude. Afirma Husserl (2017) que “[...] a primeira *hyle*, aquilo que afeta primeiramente [primeira afecção] torna-se aquilo que é apreendido [conhecido] primeiramente; essa é, em uma primeira virada, o tema primeiro enquanto o primeiramente preenchido [conhecido]” (p. 375).

Articulando o assentado aos resultados das análises dos casos clínicos, compreende-se que o significado conferido ao “fato” mundano experienciado, principalmente se amoldado em

estágios prévios da subjetividade, torna-se uma “primeira afecção” que embasa a compreensão de vividos subsequentes, forjando redes de conexões de sentidos que passam a agir na vida interior, demarcando qualidades psíquicas que podem deformar o ser e o seu existir (Stein, 1922/2005a, 1919-32/ 2005b). Com efeito, na dinâmica do adoecimento, os pacientes descrevem, a partir de experiências apreendidas como não-amor, a predominância de impulsos psíquico-afetivos reativos e sentimentos ressentidos que demarcam um corpo próprio tomado pelo estado de ânimo depressivo, sem impulso vital e enclausurado no espaço e no tempo, balizando a existência pela tonalidade escurecida. Nota-se que essa descrição corresponde às características da sintomatologia depressiva (CID 10) (WHO, 2012; Alonso-Fernandez, 2009), evidenciando que, ao se alcançar terapêuticamente as vivências primordiais, identifica-se sua origem a partir de um eu que configura o seu próprio adoecer (CID 10) (WHO, 2012; Alonso-Fernandez, 2009).

No entanto, a possibilidade de acesso terapêutico a essas vivências originárias, permite, por meio da mesma dinâmica, experiências de reestruturação do si mesmo, quando os pacientes revelam, após a “decodificação”, um estado de ânimo de alegria diante da apreensão de acontecimentos alcançados como amorosos, do que decorre um “eu acordado” e motivado pelo emergir de novos conteúdos de sentidos. Desse movimento interior pode proceder, então, um reviver do eu, que se propõe a direcionar seus impulsos psíquico-afetivos para outros tipos de sentimentos, acooplados à capacidade de amar e ser amado, autorizando-o a tomadas de posição diante dos limites da esfera psíquica e das barreiras do corpo vivo (*Leib*) e socioculturais.

## **b — Vivências generativas**

As análises generativas conduzidas por Husserl (2017), conforme sinalizado, demonstram que as primeiras predisposições existenciais são fundadas a partir do primeiro vínculo estabelecido com os pais, considerando que a criança, ainda “dentro da carne materna” (p. 375), possui uma primordialidade formando-se em estado originário. Os pais, por sua vez, estão inseridos numa comunidade total de “eus” viventes, imersos em um horizonte sociocultural e generativo na temporalidade histórica à qual pertencem (Josgrilberg, 2017a; Jost & Goto, 2019b, no prelo; Josgrilberg, 2017a), resultado que identifica, segundo Perreau (2013), a generatividade como princípio do devir sociohistórico, destacando-a como sucessividade, tradicionalidade e princípio da dinâmica comunitária que transmite uma mesma herança, através das gerações, apesar das variações individuais.

Essas análises confirmam conclusões da Psicologia Clínica (Bowlby, 1990; Erikson, 1976; Jost et al., 2009; Jost de Moraes, 1985/ 2016; Jost & Goto, no prelo; Jost, 2016; Jung, 1935/1996; Roncallo, Miguel & Freijo, 2015; Silva, 2016) e acompanham os resultados do Método ADI/TIP evidenciando o núcleo familiar como matriz de vida psíquica, espaço intersubjetivo de compartilhamento e transmissibilidade de conteúdos de sentidos culturais, sociais e intrafamiliares. Constituem-se, desse modo, em cada singularidade, herdeiros de um legado transgeracional que, apropriando-se dessa rede de sentidos generativamente conformada, comunicam-na, ainda que inconscientemente, aos seus descendentes, reverberando seus conteúdos às gerações procedentes (Almeida & Romagnoli, 2019; Almeida & Goto, 2019 a; Stein, 2005b; Josgrilberg, 2017b; Jost & Goto, no prelo).

### **c) Vivências rememorativas e da temporalidade**

Nas análises husserianas acerca das vivências rememorativas, destacam-se três modalidades de rememoração que guardam relação intrínseca com a atenção: as lembranças claras, que se apresentam de forma intensiva (*Intensive Selbsgebung*), definidas como satisfação da intenção; as menos nítidas, que aparecem como em neblina (*Nebel der Unklarheit*); e as lembranças vazias (*Leere Erinnerungen*), que, enquanto tais, não se denominariam rememoração, mas a possibilidade do despertar (*Wecken*) de uma lembrança: “estímulo afectante de um depósito retencional que se destaca da profundidade da memória”, o qual se destaca por si mesmo ou de forma associativa como outra percepção ou lembrança (HUA XI citado por Serra, 2009, p. 206).

As lembranças vazias situam-se em relação ao eu intencional, em princípio, fora da esfera da intenção e da atenção. Contudo, o eu intencional, devido a sua condição de transcendência em relação ao ato de lembrança que se destaca, pode voltar-se a elas e dirigir-se à forma de sua presentificação (*Vergegenwärtigung*) (Serra, 2009).

Identifica-se, nessa distinção, a qualidade das vivências rememorativas que emergem no processo psicoterapêutico do Método ADI/TIP: as lembranças menos nítidas e as vazias. Permite-se, igualmente, a articulação teórica entre as vivências de rememoração de valência negativa às vivências da temporalidade, nesse caso, experienciadas como subjugadas ao passado, tanto no âmbito sintomatológico (Baztán, 2008; Alonso-Fernandez, 2009), quanto subjetivo/intersubjetivo. No processo de mudança terapêutica, entretanto, as compreensões do vivido vão sendo

transformadas, possibilitando ou a percepção do mesmo acontecimento – antes valorado como negativo, contudo, agora, alcançado de modo que altera sua valência subjetiva – ou a abrangência de outros acontecimentos, centrados em experiências de confiança e amor, provocando a apreensão de novos sentidos e uma abertura subjetiva/intersubjetiva de caráter espiritual.

Tal possibilidade é assentada por Stein (2005b) quando atenta para a dinâmica temporal do fluxo da vida da consciência, apresentando-a como uma continuidade de “retenções” e “protenções” que permite que uma vivência que foi “perdida da memória” possa, em função do valor a ela conferido, apresentar-se de novo à intuição, fazendo com que “voltem aos olhos” o vivido como uma totalidade, inclusive com os conteúdos “não-notados” que podem modificar configurações de sentido cristalizadas (Jost, 2016; Jost & Goto, no prelo). Dessa maneira, autoriza-se ou a vivência de uma “nova percepção” ou uma renovação da vivência anterior, caso a “retenção” fracasse (p. 782). Logo, se o conteúdo de sentido do ato motivacional referir-se a acontecimentos afetivamente construtivos, este prossegue tendo força de atuação, permitindo mudanças na vivência da temporalidade que, como denotado na descrição da experiência dos participantes, expressa-se, agora, presentificada e aberta ao futuro.

Hipotiza-se, destarte, que os recursos específicos utilizados nesse procedimento psicoterapêutico podem ter atuado como um *estímulo despertador* desse *depósito retencional*, provocando um insurgir do conteúdo psíquico, autorizando o trabalho diagnóstico-terapêutico com os acontecimentos de teor negativo e o alargamento do olhar sobre o vivido, possibilitando outros modos de compreensão da situação-problema enfocada.

## d — Vivências do eu espiritual

Diante do exposto, avalia-se que o emergir das vivências centra-se na ação do eu sobre si mesmo que o capacita a posicionar-se de maneira destrutiva ou construtiva diante dos acontecimentos. Com efeito, se a pessoa é determinada, em sua integridade, pelos atos pontuais de seu eu, ela pode e deve formalizar-se a si mesma. Observa-se, destarte, que o eu e o si mesmo não são a mesma coisa, porquanto no si mesmo está presente a retrorreferência. Logo, ajuíza Stein (2007), a forma e a coisa informada podem não coincidir completamente, provocando uma desconexão entre o eu e o si mesmo e demarcando uma retrorreferência incongruente. Como decorrência, tem-se o adoecimento de si, situação evidenciada nos casos clínicos avaliados (Jost & Goto, 2019b).

Todavia, esse mesmo eu pode fazer de si um “tipo novo” (Stein, 2007, p. 172), motivação para a mudança que advém mediante a irrupção de conteúdos de valor que abrangem um “novo nível de profundidade” que capacita o eu espiritual a “acordar”, posicionar-se e sobrepujar “crenças” anteriores (Stein, 2005b). Distingue-se, nessa esfera, a dimensão espiritual que, seguindo Stein (2005b, 2007), revelam atos motivados que emergem como “interrupções” ou “incisões” na corrente da consciência, permitindo a formação de uma “nova classe de complexos de atos” (Stein, 2005b, 2007), indicando os atos propriamente livres (*Fiat*). Os atos livres são atos em que o eu se manifesta como “senhor de seu vivenciar” (Stein, 2005a, p. 264), adentrando-se, assim, na esfera do querer e do agir, que insurge como “energia de autoformação”, apreciando que é o “eu quem se empenha a si mesmo na realização de um valor” (Stein, 2005b, p. 813).



A autora, nesse âmbito, refere-se a um eu pessoal, possuidor do poder de “condicionar” e transformar os estados psíquicos adoecedores do ser (Stein, 2007; Jost, 2016; Jost & Goto, no prelo), aproximando-se do afirmado por Jost de Moraes (2016), que distingue, a partir de sua experiência clínica, um “Eu-Pessoal” (p. 82) em sua origem completo, livre e responsável pela autoconfiguração. Evidencia-se, então, o não determinismo completo da psique, demonstrando-se que o eu espiritual pode distanciar-se da dimensão psicofísica e posicionar-se diversamente ao já posto psicossocialmente, decidindo a ação das potências a empregar na consecução de um objetivo (Goto, Costa, & Schievano, 2019; Stein, 2007; Jost, 2019). Pode-se abranger, destarte, que a sintomatologia é efeito de um posicionamento do eu que se dá na esfera da liberdade.

### — Conclusões

Nessa trajetória, demonstraram-se as possibilidades terapêuticas e a qualidade dos resultados do Método ADI/TIP, indicando-o como uma psicoterapia cientificamente sustentável diante da sintomatologia depressiva (PBEP). A análise empírico-fenomenológica, por sua vez, explicitou a possibilidade da identificação de experiências singulares e igualmente de alcançar as experiências transcendentais, caracterizando vivências próprias do humano.

Os resultados encontrados concomitantemente denotam que, apesar das diferenças específicas vinculadas a distintas situações, contextos psicossociais e culturais, ao se avaliar as vivências que sustentam essas experiências mundanas, encontra-se o mesmo ser humano, que vivencia motivações pertencentes tanto

às esferas passivas quanto às ativas, configurando e reconfigurando, diante do que é oferecido à sua sensibilidade, posicionamentos que constituem modos de ser “si mesmo”.

Certamente, avaliando que por detrás da subdivisão dos significados, há efetivamente uma lei de conteúdo geral e própria (Ales Bello, 2019), entende-se que os resultados desta pesquisa podem ser ampliados e generalizados para outras situações humanas que envolvam processos de adoecimento de si e movimentos de mudança pessoal.

A psique, portanto, aparece como o local da determinação intencional do sentido, sendo o lugar de uma “experiência com duas faces, uma transcendental e outra mundana” (Josgrilberg, 2018, p. 24), revelando uma “subjetividade operante” que indica que o sentido, a despeito de sua constituição transcendental, é praticado em situação concreta de tempo e espaço. Os atos livres responsáveis pela mudança psicoterapêutica são, portanto, atos sociais, porque efetivados no meio humano que engloba a cultura, a comunidade e a natureza (Ales Bello, 1998; Alonso-Fernandez, 2009; Jost & Goto, 2019b; Perreau, 2013). Discussão que passa pela ideia do mundo-da-vida, espaço de configuração de um *eu* e um *nós* concordados à cultura, mas, principalmente, conformadores da cultura a qual pertencem.

Destarte, se o sentimento de tristeza, engendrado no acontecimento primordial, tende a tingir, com as mesmas cores, acontecimentos posteriores, esse “colorido” é passível de ser “re-tingido” por meio do mesmo eu, quando “acordado” e capacitado a tornar-se si mesmo, função capital dessa intervenção psicoterapêutica, possibilitando-se, assim, que ele próprio, na ação sobre si que reflete sobre a alteridade, torne-se instrumento de transformação e mudança em espaços comunitários.

Em síntese, verifica-se que a apreensão fenomenológica das contribuições desse processo psicoterapêutico e o esclarecimento das vivências psíquicas constituintes do sofrimento depressivo e dos processos de mudança, fornecem elementos que podem tanto colaborar na investigação de possibilidades clínicas de enfrentamento do sofrimento psíquico, dentre elas o depressivo, quanto aumentar o leque de possibilidades psicoterapêuticas cientificamente fundamentadas.

### Referências

- Ales Bello, A. (1998). *Culturas e religiões: uma leitura fenomenológica*. Bauru: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2004). *Fenomenologia e ciências humanas*. Bauru: EDUSC.
- Ales Bello, A. (2019). *O sentido das coisas: por um realismo fenomenológico*. São Paulo: Paulus.
- Almeida, E. & Goto, T.A. (2019a). Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica e cultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. *Anais, 1 Colóquio Internacional Fenomenologia e Cultura*, Covilhã.
- Almeida, E. & Goto, T.A. (2019b). Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica e cultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. *Anais, 2 Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia/4 Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia/6 Congresso de Fenomenologia*. Curitiba, Brasil.

- Almeida, E. & Romagnoli, R. C. (2016). O processo de identificação e repetição com os modelos intrafamiliares e socio-culturais e o ato criativo na perspectiva de Edith Stein. *Revista do NUFEN*, 8(1), 91-109. Retirado de (20.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000100007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000100007&lng=pt&tlng=pt).
- Almeida, E. & Romagnoli, R. C. (2019). Conjugalidade: uma leitura a partir da noção de comunidade em Edith Stein. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35, e35429. Retirado de (06.02.2020): <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e35429>.
- Alonso-Fernandez, F. (2009). Las cuatro dimensiones del enfermo depresivo. *Salud Mental*, 32, 443-445.
- Baztán, A. A. (2008). Antropología de la depresión. *Revista Mal Estar e Subjetividade*, 8(3), 563-601. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1518-61482008000300002&lng=pt&tlng=](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1518-61482008000300002&lng=pt&tlng=).
- Berger, P. & Luckmann, T. (1985). *A construção social da realidade: tratado de sociologia do conhecimento* (F. Fernandes, Trad.). Petrópolis: Vozes.
- Bergson, H. (1899/1944). *Ensayo sobre los datos inmediatos de la consciencia*. Montevideo: Claudio Garcia e Cia.
- Bowlby, J. (1990). *Apego e perda*. (Vol. 1) São Paulo: Martins Fontes.
- Erikson, E. (1976). *Identidade, juventude e crise*. Rio de Janeiro: Zahar.
- Feijoo, A. M. L. & Goto, T. A. (2016). É possível a fenomenologia de Husserl como método de pesquisa em psicologia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(4), e32421. Retirado de (22.01.2020): <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e3241>.

- Giddens, A. (1997). A vida em uma sociedade pós-tradicional. In A. Giddens, U. Beck, S. Lasch (Orgs.). *Modernização reflexiva: política, tradição e estética na ordem social moderna*. (M. Lopes, Trad.). (p. 73-133). São Paulo: UNESP.
- Gil, A. C. (2008). *Métodos e técnicas de pesquisa social*. (6ª ed.). São Paulo: Atlas.
- Giorgi, A. & Souza, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Fim de século: Lisboa.
- Gomes, W.B. & Castro, T.G. (2010). Clínica fenomenológica: do método de pesquisa para a prática psicoterapêutica. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 26(spe), 81-93. Retirado de (22.01.2010): <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722010000500007>.
- Goto, T. A. (2008). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T.A., Costa, I.I., & Schievano, B.A. (2019). Vivências psicológicas de homens que buscam profissionais do sexo: uma proposta de análise psicológico-fenomenológico. *Revista de Psicologia*, 10(1), 90-104. Retirado de: <http://www.repositorio.ufc.br/handle/riufc/39433>
- Goto, T. A., Telles, T. C. B., & Paula, Y. A. (2016). A questão dos afetos na fenomenologia de Edmund Husserl: um estudo preliminar. *Revista Pesquisa Qualitativa*, 4(4), 30-50.
- Honda, G. D. & Yoshida, E. M. P. (2013). Mudança em psicoterapia: indicadores genéricos e eficácia adaptativa. *Estudos de Psicologia*, 18(4), 589-597.
- Howard, K. I., Moras, K., Brill, P. L., Martinovich, Z., & Lutz, W. (1996). Evaluation of psychotherapy: efficacy, effectiveness, and patient progress. *American Psychologist*, 51(10), 1059-1064.

- Husserl, E. (1927/1990). *El artículo de la Encyclopaedia Britanica* (L. Gonzales, Trad.). México: UNAM.
- Husserl, E. (1913/2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. São Paulo: Ideias e Letras.
- Husserl, E. (1900-1901/2012). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense Universitária.
- Husserl, E. (1954/2012). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental: uma introdução à filosofia fenomenológica*. (Diogo Falcão Ferrer, Trad.). Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2012.
- Husserl, E. (1935/2017). A criança. A primeira empatia. *Phenomenological Studies. Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 375-377.
- Josgrilberg, R. (2017a). Anotações para uma fenomenologia do infans na fase fetal: the fetus and the first year of life. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 294-296. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672017000300004&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000300004&lng=pt&tlng=pt).
- Josgrilberg, R. (2017b). Para uma fenomenologia das idades da vida. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 299-307. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S1809-68672017000300005&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S1809-68672017000300005&lng=pt&tlng=pt).
- Josgrilberg, R. (2018). A essência da psique na fenomenologia de Husserl e a sua redireção em Merleau-Ponty. *Revista NUFEN*, 10(3), 22-37. DOI: <https://dx.doi.org/10.26823/RevistadoNUFEN.vol10.n03artigo34>

- Jost de Moraes, R. (1995/2008). *O inconsciente sem fronteiras*. (11 ed.). Aparecida, São Paulo: Editora Santuário.
- Jost de Moraes, R. (1985/2016). *As chaves do inconsciente*. (31 ed.). Belo Horizonte: SPES.
- Jost, M. C. (2016). Contribuições de Edith Stein para a compreensão da experiência do direcionamento do sentido existencial de jovens autores de ato infracional. *Revista do NUFEN*, 8(2), 36-48. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000200004&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200004&lng=pt&tlng=pt).
- Jost, M. C. (2019). *Do sentido para a morte para o sentido da vida: possibilidades de reconfiguração do sentido existencial de adolescentes/jovens autores de ato infracional*. Belo Horizonte: SPES.
- Jost, M.C. & Goto, T.A. (no prelo). Intervenção clínica no sofrimento depressivo: Método ADI/TIP, Psicologia e Fenomenologia dos afetos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*.
- Jost, M.C. & Goto, T.A. (2019a). O Método ADI/TIP, intervenção e mudança no sofrimento depressivo: psicologia clínica, fenomenologia, psicoterapia. *Anais, 2 Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia/4 Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia/6 Congresso de Fenomenologia*. Curitiba, PR. Retirado de <http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>.
- Jost, M.C. & Goto, T.A. (2019b). Fenomenologia e Psicoterapia, Método ADI/TIP: Depressão e Cultura Hodierna. *Anais, 1 Colóquio Internacional Fenomenologia e Cultura*. Universidade da Beira Interior, Covilhã. Retirado de [www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura](http://www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura).

- Jost, M. C., Jost de Moraes, G. R., Veloso, F. G. C., Alves, G. M. M., & Tróccoli, B. T. (2009). Influência das percepções maritais/parentais sobre relacionamentos de conjugalidade: Método ADI/TIP. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(4), 647-655. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0102-37722009000400021>
- Jung, C. (1935/1996). *Fundamentos da psicologia analítica*. São Paulo: Vozes.
- Krause, M., De La Parra, G., Arístegui, R., Dagnino, P., Tomicic, A., Valdés, N., Echávarri, O., Strasser, K., Reyes, L., Altimir, C., Ramírez, I., Vilche, O., & Ben-Dov, P. (2007). The evolution of therapeutic change studied through generic change indicators. *Psychotherapy Research*, 17(6), 673–689. DOI: <https://doi.org/10.1080/10503300601158814>
- Krause, M., De La Parra, G., Arístegui, R., Dagnino, P., Tomicic, A., Valdés, N., Vilches, O., Echávarri, O., Ben-Dov, P., Reyes, L., Altimir, C., & Ramirez, I. (2006). Indicadores genéricos de cambio en el proceso psicoterapéutico. *Revista Latinoamericana de Psicología*, 38(2), 299-325. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0120-05342006000200006&lng=pt&tlng=es](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0120-05342006000200006&lng=pt&tlng=es).
- Kretschel, V. & Oswald, A. (2017). El olvido en la fenomenología de Husserl. Dos fenómenos límite. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 308-316.



- Leonardi, J. L. & Meyer, S. B. (2015). Prática Baseada em Evidências em Psicologia e a História da Busca pelas Provas Empíricas da Eficácia das Psicoterapias. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 35(4), 1139-1156. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001552014>
- Monteleone, T. V. & Witter, C. (2017). Prática baseada em evidências em psicologia e idosos: conceitos, estudos e perspectivas. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 37(1), 48-61. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703003962015>
- Nunes-Silva, M., Moreira, L.C., Jost de Moraes, G.R., Rosa, G. T., & Marra, C. A. (2012). A música para indução de relaxamento na terapia de Integração Pessoal pela Abordagem Direta do Inconsciente - ADI/TIP. *Contextos Clínicos*, 5(2), 88-99. DOI: <https://dx.doi.org/10.4013/ctc.2012.52.03>
- Nunes-Silva, M., Moreira, L. C., Rosa, G. T., Marra, C. A., & Valadares, A. C. D. (2016). Avaliação de músicas compostas para indução de relaxamento e de seus efeitos psicológicos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 709-725. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001672014>
- Perreau, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. New York: Springer.
- Quepons, I. (2016a). Horizonte y temple de ánimo en la fenomenología de Edmund Husserl. *Diánoia*, 61(76), 83-112. Retirado de (22.01.2020): [http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0185-24502016000100083&lng=es&tlng=es](http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-24502016000100083&lng=es&tlng=es).

- Quepons, I. (2016b). Motivación afectiva y nexos vital: reflexiones en torno al sentido del temple de ánimo en Husserl y Dilthey. *Revista do NUFEN*, 8(2), 04-23. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000200002&lng=pt&tlng=es](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000200002&lng=pt&tlng=es).
- Romano, C. (2009). *Event and World*. New York: Fordham University Press.
- Roncallo, C. P., Miguel, M. S., Freijo, E. A. (2015). Vínculo materno-fetal: implicaciones en el desarrollo psicológico y propuesta de intervención en atención temprana. *Escritos de Psicología*, 8(2), 14-23. DOI: <https://dx.doi.org/10.5231/psy.writ.2015.0706>
- Santos, G. L. (2011). Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós. Revista Acadêmica da Prainha*. VIII(2), 216-233.
- Santos, J. A., Lima, L. F., Banzato, C. E., & Pereira, M. E. (2009). Avaliação qualitativa sobre o que os psiquiatras brasileiros esperam das classificações diagnósticas. *Revista de Psiquiatria do Rio Grande do Sul*, 31(2), 112-115. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0101-81082009000200005>
- Serra, A. M. (2009). Do sentido da lembrança em Edmund Husserl. *Kriterion: Revista de Filosofia*, 50(119), 197-213. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0100-512X2009000100010>

- Silva, S. G. (2016). Do feto ao bebê: Winnicott e as primeiras relações materno-infantis. *Psicologia Clínica*, 28(2), 29-54. Retirado de (22.01.2020): [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652016000200003&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652016000200003&lng=pt&tlng=pt).
- Stein, E. (1922/2005a). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu. In E. Stein. *Obras completas. Escritos filosóficos*. (pp. 207-520). Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1919-1932/2005b). Introducción a la filosofía. In E. Stein. *Obras completas: escritos filosóficos*. (pp. 655-913). Burgos: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1932-1933/2007). La estructura de la persona humana. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- Tatossian, A. (1979/2006). *A fenomenologia das psicoses*. São Paulo: Escuta.
- Tourinho, C. D. (2016). Sobre a relação entre o espiritualismo de Bergson e a fenomenologia de Husserl nas origens da filosofia contemporânea. *Dissertatio*, 4, 156-171. Retirado de (22.01.2020): <https://periodicos.ufpel.edu.br/ojs2/index.php/dissertatio/article/download/10101/7106>.
- World Health Organization (WHO). (2012). *Depression. A Global Public Health Concern*. Retirado de (22.01.2020): [http://www.who.int/mental\\_health/management/depression/who\\_paper\\_depression\\_wfmh\\_2012.pdf](http://www.who.int/mental_health/management/depression/who_paper_depression_wfmh_2012.pdf).
- Yin, R. K. (2001). *Estudo de caso: planejamento e métodos*. (2ª ed.). Porto Alegre: Bookman.

- Yoshida, E. M. P. (2008). Significância clínica de mudança em processo de psicoterapia psicodinâmica breve. *Paidéia (Ribeirão Preto)*, 18(40), 305-316. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/S0103-863X2008000200008>
- Yoshida, E. M. P. & Enéas, M. L. E. (2004). A proposta do núcleo de estudos e pesquisa em psicoterapia breve para adultos. *Psicoterapias psicodinâmicas breves: propostas atuais*. (pp. 222-257). Campinas: Alínea.

# **Transgeracionalidade e conjugalidade**

Pesquisa psicológico-  
-fenomenológica sobre a  
transmissão psicocultural  
entre gerações na práxis  
do método ADI/TIP

**Eunides Almeida**

— Fundasinum e Faculdade de Ciências Médicas  
de Minas Gerais

**Tommy Akira Goto**

— Universidade Federal de Uberlândia

## **Resumo**

O fenômeno da transmissão psíquica entre gerações e seus atravessamentos na constituição da pessoa e na dinâmica conjugal é objeto de inúmeras pesquisas, interessando à psicologia clínica e social, uma vez que a autoformação abrange o entrelaçamento entre os processos psíquicos e culturais. Realizamos uma pesquisa psicológico-fenomenológica, a partir da Psicologia Fenomenológica elaborada por E. Husserl, sobre o fenômeno da transmissão psicocultural na formação

da pessoa e das relações amorosas, tal como este se manifesta na prática psicoterapêutica do Método ADI/TIP. Esta investigação teve como objetivo, a partir da análise da experiência e de seus significados, alcançar as vivências psíquicas em sua formação na intersubjetividade que, por sua vez, faz fronteira com o mundo cultural; especificamente aquelas relacionadas com a transgeracionalidade. A análise psicológico-fenomenológica permitiu a identificação das vivências psíquicas próprias do fenômeno da transmissão psíquica e, além disso, a fundamentação teórica a partir da fenomenológica generativa ampliou a percepção do fenômeno da transmissão psicocultural entre gerações, elucidando como a vida psíquica se mostra contextualizada e carrega consigo a exterioridade em sua historicidade, em uma narrativa de um mundo de sentidos e significados, evidenciando um elo geracional entre os processos psíquicos e socioculturais.

**Palavras-chave:** Fenomenologia generativa; Método ADI/TIP; Vivências psicoculturais, Transgeracionalidade.

### **Abstract**

The phenomenon of psychic transmission between generations and its influence in the constitution of the person and also in the conjugal dynamics is the object of several researches, being of interest to both clinical and social psychology, since self-formation encompass the interweaving of the psychic and cultural processes. A psychological-phenomenological research about the phenomenon of psychocultural transmission regarding the formation of the person and of love relationships, based on the Phenomenological Psychology elaborated by E. Husserl, was carried out, aiming to understand how the phenomenon manifests itself regarding the ADI/TIP psychotherapeutic practice. The aim of this investigation was, considering the analysis

of experience and its meanings, to reach the psychic lived-experiences in their intersubjectivity, which, in turn, is at borders with the cultural or spiritual world; specifically those related to transgenerationality. The psychological-phenomenological analysis enabled the identification of the psychic experiences specific to the phenomenon of psychic transmission. In addition to that, the theoretical grounds from the generative phenomenological foundation, increasing the perception of the phenomenon of the psychocultural transmission between generations, contribute to elucidate how the psychic life shows itself contextualized. It also shows how it and carries with itself the exteriority in its historicity, in a narrative of a world of senses and meanings, highlighting a generational link between the sociocultural and psychic processes.

**Keywords:** Generative Phenomenology; ADI/PIT Method; Psychocultural Experiences; Transgenerationality.

### — Introdução

A formação psíquica é indissociável dos processos culturais, de maneira que desde a fase intrauterina o feto humano em formação vive a interrelação entre aspectos da natureza e da cultura, tendo como primeiro espaço formador a família que, por sua vez, está inserida em um horizonte histórico-cultural (Josgrilberg, 2017a, 2017b). A transmissão psíquica entre gerações tem se revelado como um fenômeno psicocultural que envolve o encontro entre natureza e cultura: tanto a natureza interfere na cultura quanto a cultura interfere na natureza. A formação psíquica acontece imersa na narrativa do horizonte histórico-cultural, abrangendo os vínculos familiares e sociais contemporâneos e preexistentes (Perreau, 2013).

A associação do tipo conjugalidade tem se destacado como uma das matrizes mais expressivas de transmissão de vida psíquica e cultural, cuja matéria abrange a herança intrafamiliar das gerações precedentes de cada um dos cônjuges e serve de referência para a formação psíquica dos filhos (Almeida, 2016, 2019; Almeida & Romagnoli, 2016, 2017, 2019; Eiguer, 2005, 2012; Granjon, 2012, 2013; Jost de Moraes, 2008, 1985/2016; Käes & Fainberg, 2013). Na década de 1970 este fenômeno se manifestou na experiência clínica da psicóloga Renate Jost de Moraes, criadora do Método da ADI (Abordagem Direta do Inconsciente) aplicado na TIP (Terapia de Integração Pessoal). Neste contexto, a dinâmica da conjugalidade parental, atravessada pela herança psíquica intrafamiliar de cada um dos cônjuges, revelou-se como um dos espaços mais significativos para a formação psíquica dos descendentes (Almeida & Romagnoli, 2016, 2017, 2019; Jost de Moraes, 2008, 1985/2016). Este método tem sido alvo de pesquisas e apresentações em congressos nacionais e internacionais (Almeida & Goto, 2019a, 2019b; Duarte, Marra, Fontes, & Coutinho, 2015; Moraes et al., 2009; Jost & Goto, 2017, 2019a, 2019b, 2019, no prelo).

De modo geral, para a psicologia clínica, distinguir as vivências originárias ligadas à transgeracionalidade em sua dadi-  
dade, identificar os conteúdos que nelas circulam e desenvolver intervenções que possibilitem trabalhar a matéria psíquica compartilhada, são tarefas complexas e talvez impossíveis. Além disso, é necessário considerar que para falar de transmissão psíquica é imprescindível partir de um conhecimento epistemológico rigoroso, capaz de definir o que é o psíquico, os tipos de vivências psíquicas próprias deste fenômeno e as leis que o regem.



O Método ADI/TIP possibilita o acesso direto às vivências psicológicas originárias – mesmo àquelas correspondentes à fase intrauterina – e aos conteúdos transgeracionais que as atravessam, os quais são apreendidos de modo pré-reflexivo e inseridos na formação da pessoa (Almeida & Goto, 2019a; Jost & Goto, no prelo; Jost de Moraes, 1985/2016). As vivências psicológicas originárias, no sentido fenomenológico, são aquelas nas quais pela primeira vez o olhar se volta para a exterioridade e percebe diante de si alguma coisa que em seguida é tomada e registrada de forma peculiar na subjetividade e, a partir daí, passa a motivar as vivências posteriores (Stein, 1918/2005b). Podemos considerá-las igualmente a partir do conceito de “horizonte originário”, desenvolvido por Husserl (1935/2017), aquela massa hereditária que deixa suas primeiras impressões, momento no qual ocorre a primeira *hylé* ou primeira afecção, apreensão e preenchimento do feto ainda na carne materna.

As técnicas deste método também viabilizam trabalhar a matéria psíquica, pois potencializam o emergir do vivido à luz da consciência reflexiva; aquele vivido que, conforme Husserl (2006) define, não se restringe ao horizonte do que foi notado (consciência), mas abarca aquele *não notado* (inconsciência) apreendido de modo pré-reflexivo e registrado em nível inconsciente, autorizando um novo olhar e novas configurações. Este inconsciente significa a interioridade humana plena de potencialidades e aberta à existência e à transcendência, abarcando a esfera psíquica com seus mecanismos específicos e a categoria espiritual com suas características próprias (Jost de Moraes, 1985/2016; Almeida & Goto, 2019a, 2019b); assemelhando-se à noção fenomenológica que o compreende, dentre outras propriedades, como uma das

dimensões da apreensão da consciência que acontece em outro nível de percepção, o qual incide de modo intuitivo (envolvendo o todo e não apenas as partes) e antepredicativo, abarcando o fluxo das vivências com seu horizonte do notado e do não notado, estendendo-se ao passado (retenção), presente (protoimpressão) e futuro (protensão) – uma vez que todo vivido agora possui seu horizonte do antes e do depois –, de maneira que as experiências humanas não se reduzem e não sucedem apenas de modo consciente e reflexivo (Kretschel, 2012; Kretschel & Osswald, 2017; Almeida & Goto, 2019b; Jost & Goto, no prelo, 2019a; Husserl, 2006).

O método fenomenológico, enquanto investigação científica de rigor, permite pesquisar o fenômeno em questão tal como ele se manifesta no contexto psicoterápico. Ao mesmo tempo, pelo fato de traduzir-se como epistemologia, o aporte teórico das análises fenomenológicas da subjetividade – realizadas por E. Husserl (1859-1938) e sua discípula E. Stein (1891-1942) – oferece material conceitual para a fundamentação dos conceitos básicos da psicologia (Goto, 2015; 2017), o que permite fundamentar tanto o fenômeno da transgeracionalidade quanto este processo psicoterapêutico em sua proposta de escavação e intervenção. Husserl (2006, 2012a) criticou o modo como a subjetividade foi tratada a partir de uma psicologia submetida à instrumentalização das ciências naturais e formulou um novo método denominado “fenomenológico”. Para o filósofo, a psicologia científica fracassou, porque ao instituir-se como uma psicologia moderna submetida às ciências da natureza, centrou-se apenas nos aspectos objetivos, o que significou a naturalização do saber, do sujeito, da consciência e da vida psíquica, decapitando, desta maneira, o sentido mais autêntico de sua tarefa, ou seja, estudar a vida psíquica em si e

constituir-se como ciência do ser psíquico (Husserl, 2012a, Goto, 2017). Assim, o método fenomenológico possibilitaria examinar todos os fenômenos, inclusive os psíquicos; todavia, não pelo viés da psicologia empírica (ciência de fatos e de realidades), e sim como psicologia fenomenológica (ciência eidética), aquela que considera a totalidade da experiência, mas que objetiva estabelecer conhecimentos universais de essências, ou seja, permite levar do fenômeno psicológico à essência pura, da universalidade fática/empírica à universalidade de essência (Husserl, 1990, 2001, Goto, 2015).

Nosso estudo objetivou examinar o processo da transmissão psicocultural e suas implicações nas subjetividades e conjugalidades, a fim de identificar os tipos de vivências psíquicas específicas deste fenômeno. Nosso objetivo específico também consistiu em evidenciar as possíveis contribuições do Método ADI/TIP como intervenção psicoterapêutica; e em que medida permite alcançar as vivências psicológicas originárias e transgeracionais que atuam nas subjetividades e conjugalidades.

### — Método

Para alcançar a essência das vivências intencionais, a análise fenomenológica aplicada na psicologia, como ensinam Giorgi e Sousa (2010), exige passos fundamentais que fazem parte do procedimento do método fenomenológico: a *epoché*, a redução psicológico-fenomenológica e a redução eidética. Após a transcrição das descrições das experiências na íntegra, dá-se início ao método fenomenológico de investigação em psicologia, dividido em quatro passos: 1. Estabelecer o Sentido Geral, cujo objetivo é obter um sentido da experiência em sua globalidade.

2. Divisão das Unidades de Significado. 3. Transformação das Unidades de Significado em Expressões de Caráter Psicológico. 4. Determinação da Estrutura Geral de Significados Psicológicos. Utilizando-se da variação livre imaginativa, são apreendidos os constituintes essenciais da experiência. 5. O quinto passo, sugerido por Feijoo & Goto (2016), é aquele que analisa a vivência psicológica presente na experiência a fim de distinguir os tipos de vivências psíquicas presentes no fenômeno e atingir uma descrição da essência da estrutura psicológica. Mediante a justificativa de alcançar um conhecimento psicológico-eidético, tal como propôs Husserl (1925/2001), nos deteremos mais especificamente na análise das vivências psíquicas próprias do fenômeno transgeracional, tal como sugerem Feijoo & Goto (2016), e não na análise hermenêutica da experiência, como procedem Giorgi & Souza (2010).

### — Participantes

A amostra de nossa pesquisa foi selecionada e composta por dois casais/pacientes entre aqueles que livremente procuraram o espaço da Fundasinum<sup>1</sup> com queixas correlacionadas à conjugalidade. O primeiro composto por: Ana Clara,<sup>2</sup> 40 anos, curso superior, e seu esposo Alexandre, 47 anos, curso superior, casados há 9 anos e com três filhos. O segundo formado por: Patrícia, 45 anos, segundo grau completo, e seu esposo Paulo, 48 anos, segundo grau, casados há 10 anos e com três filhos.

1. Instituição que agencia o ensino do Método ADI/TIP como especialização Lato Sensu em parceria com a Faculdade de Ciências Médicas de Minas Gerais.

2. Os nomes são fictícios.

### — Procedimentos

O presente estudo foi desenvolvido como pesquisa de pós-doutoramento no programa de Pós-graduação em Psicologia da Universidade Federal de Uberlândia, Minas Gerais. Teve a sua aprovação pelo Comitê de Ética da mesma universidade, com o registro CAAE 78042317.5.0000.

### — Instrumento de coleta de dados

A coleta de dados se realizou por meio de transcrições das gravações em áudio e em vídeo de 54 sessões psicoterapêuticas, a fim de estudar todos os movimentos que acontecem durante o processo psicoterapêutico por meio do Método ADI/TIP.

### — O processo psicoterapêutico no Método ADI/TIP como instrumento de coleta de dados

O processo psicoterápico do Método ADI/TIP foi desenvolvido e estruturado pela psicóloga Gisela Renate Jost de Moraes (1936-2013), no ano de 1975,<sup>3</sup> a partir do atendimento às pessoas em estado de sofrimento psíquico e existencial, dialogando com várias áreas de conhecimento. A ADI, Abordagem Direta do Inconsciente, refere-se ao caminho metodológico de questionamento direto às vivências registradas na interioridade humana, enquanto a TIP ou Terapia de Integração Pessoal alude ao processo psicoterapêutico em suas etapas e desdobramentos. Toda a experiência clínica de Jost de Moraes e a estruturação de

3. Até 2018, mais de 130 mil pessoas realizaram este processo, no Brasil, Itália, Alemanha, Áustria, Filipinas, Turquia, Polônia, Portugal, Espanha, México, Bolívia, Argentina, Peru e Cabo Verde.

sua metodologia se valeu da capacidade de intuição do ser humano para conhecer de modo atemporal, global e pormenorizado, tal como descrito por Bergson (1859-1941) (1903/1966) – e utilizado por E. Husserl (2012b) na elaboração da fenomenologia fundada a partir do método intuitivo e não do dedutivo ou indutivo, o que torna possível um “retorno às coisas mesmas” e a apreensão das essências.

A intuição permitiu à psicóloga elaborar sua metodologia de maneira sistemática e rigorosa como uma pesquisa à interioridade sem partir de pressupostos teóricos, mas deixando as vivências falarem por si mesmas. Jost de Moraes (2008, 1985/2016) definiu as etapas e os passos metodológicos utilizando-se da capacidade intuitiva de percepção dos pacientes (Bergson, 1903/1966), realizando ainda a inversão direcional como recurso “indicativo da dinâmica de inversão da ordem de abordagem aos conteúdos psíquicos inconscientes” (Jost & Goto, no prelo). Por meio de uma técnica de questionamento análoga à maiêutica de Sócrates (470-399 a.C.), utilizando-se das possibilidades da consciência reflexiva e intencional (Husserl, 2006, 2012a) e da capacidade intuitiva de percepção do paciente (Bergson, 1903/1966), a autora descreve como o método possibilita o acesso às vivências originárias ou acontecimentos primordiais – dispensando-se qualquer técnica de sugestão, interpretação ou hipnose –, exatamente como foram vividos, significados e registrados, alcançando os motivos e as motivações correlacionadas aos sofrimentos psíquicos, tanto em termos de sua origem, estruturação e suas várias formas de expressões, quanto dos horizontes de possibilidades de mudanças.

O Método ADI/TIP possui três etapas: a) consulta médica avaliativa. b) EPTs (13 sessões) ou exercícios preparatórios em áudio com música de fundo, com temas específicos ligados ao

autodistanciamento, à inversão direcional, à percepção e atuação da esfera ativa sobre a passiva e à motivação para mudanças de posicionamento, objetivando a prática de percepção interna das vivências de forma simbólica (Almeida & Goto, 2019a, 2019b; Jost de Moraes, 2008, 1985/2016; Jost et al., 2009; Jost & Goto, no prelo, 2017; Nunes-Silva et al., 2016). c) Visiotrons (4 sessões) ou técnica terapêutica auxiliar que treina o paciente a perceber intuitivamente e conscientemente os conteúdos psíquicos registrados em sua interioridade. d) 10 a 15 sessões de psicoterapia individual. Na terapia de casal ADI/TIP, realiza-se, ainda, uma média de 10 encontros, intercalando-os com a terapia individual de cada um dos cônjuges.

A última etapa refere-se à Terapia de Integração Pessoal (TIP), na qual se utiliza a técnica metodológica da Abordagem Direta do Inconsciente com procedimentos específicos de, por meio do questionamento à interioridade, realizar o que Jost de Moraes denomina “Processo circular”, composto pela “Fase diagnóstica”, “Fase terapêutica”, “Positivização”, “Fechamento” e “Testagem” para cada núcleo de sofrimento abordado. Na Fase diagnóstica localiza-se, pela memória inconsciente, por meio de um questionamento rigoroso e não indutivo ou sugestivo, o acontecimento fenomenológico, diante do qual a pessoa se posicionou e se autoformou, conforme descreve Romano (1999). Este procedimento tem como objetivo chegar à síntese do sofrimento registrado nestas vivências, passando da compreensão “[...] intelectual do sofrimento à percepção profunda intuitiva (pré-reflexiva)” do vivido (Jost de Moraes, 1985/2016, p. 465). O paciente descreve como configurou sua realidade subjetiva a partir dos significados conformados a si mesmo, ao acontecimento e às pessoas que dele fazem parte. Na Fase terapêutica, utiliza-se igualmente do questionamento para

alcançar outros horizontes do vivido que não foram notados, a fim de, como realça Husserl (2006, p. 188), “trazer o não notado ao olhar puro” e “dar clareza e sempre mais clareza ao obscuro”; o que ocasiona, por seu turno, a possibilidade de nova compreensão e de um novo sentido mediante a percepção de aspectos da totalidade do acontecimento que não foram percebidos.

### — Análise dos dados

Devido à extensão do material produzido, iremos descrever parcialmente o quarto (a Estrutura Geral de Significados, Giorgi & Sousa, 2010) e especificamente o quinto passo (identificação dos tipos de vivências psíquicas características do fenômeno, Feijoo & Goto, 2016), o que permite um diálogo entre os elementos da experiência empírica e o alcance das essências psíquicas nela presentes.

Na Determinação da Estrutura Geral de Significados Psicológicos, evidenciou-se que a subjetividade e conjugalidade dos participantes são de fato inseparáveis de suas histórias de vida em família de origem, abarcando seus ancestrais, e que essas são atravessadas pelos horizontes socioculturais. A apropriação do legado se mostrou a partir de acontecimentos emocionalmente significativos envolvendo a dinâmica amorosa parental, desde a fase intrauterina, demonstrando que o feto em formação já sofre as primeiras impressões do mundo circundante e que estas permanecem registradas em sua subjetividade. Estes acontecimentos foram sentidos emocionalmente como uma espécie de golpe no coração, provocando uma espécie de ruptura e limitação em suas percepções seguidas de uma série de alterações na percepção de si mesmo, do(s) outro(s), do amor, da confiança, da sexualidade e da liberdade. Essas alterações resultaram dos sentidos



transgeracionais compartilhados, mas especialmente da resposta singular conformada às situações sofridas, ocasionando diversos prejuízos para suas relações interpessoais. A.C., por exemplo, diante de um conflito entre seus pais, que se estendia para uma herança psíquica das gerações passadas de ambos, significou-se como “descartável”, por julgar que “o amor é uma armadilha”, pois “aprisiona” e “enfraquece a mulher”, uma vez que os “homens não amam”, mas apenas as “usam sexualmente e depois descartam”, portanto, eles “não são confiáveis”. Descreveu que “as mulheres” de sua família “são tristes, frias e afastam os homens”, mantendo uma postura mais forte, de maneira que a cada geração vão se convencendo de que elas “não precisam dos homens”. São elas que “comandam as suas casas, os seus filhos e os homens”, colocando o “domínio e o poder” no lugar do “amor” e da “confiança”. Ela reconhece não querer “abrir mão deste tipo de poder” sob o risco de “perder a liberdade” e de “enfraquecer”.

Destacaremos neste texto apenas dois entre os sete constituintes essenciais alcançados pelo **método da variação imaginativa** para, em seguida, identificar apenas aquelas vivências psíquicas concernentes aos mesmos: (a) a conjugalidade das figuras parentais se revelando como matriz de vida psíquica e cultural de conteúdos transgeracionais; (b) o ato da transmissão da matéria psíquica e os modos de apropriação da mesma no processo de autoformação.

### — **Análise pós-estrutural da experiência empírica e discriminação das vivências psíquicas**

A partir da síntese geral das vivências dos participantes, foi possível realizar o quinto passo metodológico e especificar diversas vivências psíquicas. Entretanto, neste texto nos deteremos

sobre a vivência generativa e as vivências que nela se desdobram no processo de transmissão e apropriação dos conteúdos psicoculturais. Dentre os constituintes essenciais destacamos o espaço da conjugalidade como matriz de vida psíquica e cultural de conteúdos transgeracionais e os modos de apropriação da matéria transmitida aos descendentes desde a fase intrauterina.

A transmissibilidade ocorre por meio da vivência intersubjetiva, porque ela só é exequível em razão da existência de um ato que possibilita o contato com a subjetividade do outro (*alter-ego*) para senti-la, captá-la, conhecê-la e experimentar o objeto ou o conteúdo de suas experiências: a empatia (*Einfühlung*). Entretanto, a natureza, em cada etapa da vida, possui um modo singular de apropriação do que é compartilhado e, para que ocorra o ato empático, é necessário o desenvolvimento de suas estruturas, portanto, isso só é possível após o nascimento. Todavia, é inegável que, antes mesmo do nascimento, o mundo compartilhado já age e interfere na natureza humana, em sua dimensão hilética.

A intersubjetividade é uma relação fundante da vida psíquica, uma vez que a intencionalidade na vida da *psique* se desvela como condição psicológica humana e que a necessidade do outro é exigência para sua constituição: toda experiência do indivíduo passa também pela experiência do outro (Ales Bello, 2014; Goto, 2015; Stein, 1918/2005b, 1917/2005c). A vida psíquica se mostra contextualizada e carrega consigo a exterioridade em sua historicidade em uma narrativa de um horizonte cultural que é sempre compartilhado (Stein, 1918/2005b). Este processo possui diferentes modos de apropriação em cada etapa da vida humana e exhibe o *a priori* da intencionalidade na continuidade de passado e tradições, na cadeia de gerações, na atividade cultural, expondo um elo

geracional entre os processos psíquicos e socioculturais, ou seja, entre a generatividade egológica e intersubjetiva da consciência, colocando em evidência como a transferência de significados entre corpos alcança gradativamente um grau mais elevado: aquele correspondente às comunidades interpessoais (Josgrilberg, 2017b; López López, 2016; Perreau, 2013).

A fenomenologia generativa de Husserl permite a compreensão deste elo indissociável entre natureza e cultura. A vida biológica, psíquica e espiritual, desde o princípio, encontra-se imersa na cultura. Josgrilberg (2017b) explicita que a fenomenologia generativa, compreendida como um desdobramento da fenomenologia genética, é aquela que objetiva elucidar os desdobramentos da vida humana em suas diversas etapas marcados pelo nexos generativo que abrange a cultura e as relações entre gerações, distinguindo-a como um processo contínuo de sínteses passivas integradoras que se desenvolvem umas sobre as outras e os modos de apropriação parciais dos aspectos dessas sínteses precursoras. Este processo se inicia desde a fase intrauterina, a partir da materialidade vivida no corpo como primeiro modo de intencionalidade pré-reflexiva em sua relação de sentido com o mundo horizonte, no qual são possíveis muitos mundos sub-horizontes.

O corpo que inaugura a relação da pessoa com o mundo possui estruturas que o tornam “corpo próprio”; e estas compõem um sistema de formas de apropriação que se desdobram de modo passivo. É no corpo que ocorrem as primeiras apropriações de sentidos e significados que partem das formas pré-reflexivas, a exemplo dos sentidos corporais, sentimento, paixão e emoção; e se desdobram até outras formas de apropriação que são próprias da consciência reflexiva, como a ideação do sentido, sentido

significado na língua, sentidos compreensivos como sentido da vida ou sentido do ser. “Antes da consciência intencional o corpo humano revela camadas de intencionalidade pré-conscientes” (Josgrilberg, 2017b, p. 306) e sintetiza as primeiras relações “como intencionalidade dos instintos, depois acede a outros níveis de apropriação em estruturas teóricas, volitivas, de sentimentos reorganizados” (Josgrilberg, 2017b, p. 303).

Deste modo, a constituição da intersubjetividade e da subjetividade egóica (em nível pré-reflexivo) desde o “nascimento transcendental”, ou seja, “a partir do corpo ainda não nascido pré ou proto-infantil (*vorkindliche Monade ou Urkind*)”, indica aquelas experiências que se fundaram na fase intrauterina, “correspondendo a horizontes perceptivos, dados e campos sensoriais”, nos quais “o ser humano é um pré-ego, uma unidade de afetos, de associações primárias e instintos corporais e biofísicos inatos” inteiramente inseparáveis da cultura (López López, 2016, p. 165).<sup>4</sup> Nesta fase, acontece o contato primário entre o proto-infantil e um mundo que o precede, cuja história é carregada de tradição e cultura.

Todo o processo, desde as tendências pré-natais até a razão e a intersubjetividade universal, é qualificado por Husserl como teleológico. Seu caráter universal é encontrado no fato de que os “instintos inatos”, do “nascimento transcendental”, são precedidos e, em boa parte, determinados em um nível biopsíquico por experiências anteriores que são usuais, tendências, impulsos e inclinações que ele herdou das gerações que o precederam por meio de seus pais. (López López, 2016, p. 166)

4. Husserl, E. (1973). *Husserliana xv. Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil. 1929-1935* [Hua xv]. Hrsg. Iso Kern. Den Haag: Martinus Nijhoff.

Josgrilberg (2017b) pontua que as fases da vida são interdependentes e totalizam as sínteses integradoras nas quais aquelas subsequentes incluem novas relações possíveis, de maneira que cada uma delas, em conformidade com o desenvolvimento das estruturas que compõem as três categorias da vida humana – corpo, psique e espírito –, possui um modo próprio de relacionar-se com o mundo e de alcançar novos horizontes de autonomia por meio de novas formas de apropriação.

Na relação entre a interioridade e a exterioridade, distinguimos dois momentos importantes referentes às formas de apropriação: aquele correspondente ao egológico e que confere uma forma à matéria que se transmite entre gerações e pessoas e que é recebida passivamente, e outro que diz respeito à vida da consciência desperta, na qual a apropriação ocorre de modo objetivo e ultrapassa as intenções instintivas mais primitivas, alcançando o nível de criação de uma cultura e de um mundo da vida (López López, 2016).

Husserl distingue que o estágio pré-natal não é apenas uma preparação sem *psique*, pois estão presentes as predisposições psicorgânicas para a constituição e, embora a criança em tenra idade não possua as estruturas desenvolvidas com as quais se constitui a objetividade, isso não significa que na vida infantil não existam experiências, mas que estas ocorrem de modo diverso do sujeito adulto, ou seja, elas não acontecem de modo objetivo (Josgrilberg, 2017b; Kretschel, 2012; Kretschel & Osswald, 2017).

A criança no útero materno conta com um “pré-eu” que, ainda que não viva a vida desperta, do ponto de vista da consciência reflexiva, dispõe de todas as potencialidades desta vida e já é afetado pela cultura por meio dos pais e daqueles que fazem parte de um mundo-horizonte, que é o horizonte dos horizontes

e que está na base da formação psíquica do feto, significando que a vida psíquica é inerente à vida cultural, sendo formada inicialmente em interdependência com a vida daqueles que participam do seu processo genético, todavia em um nível de intencionalidade pré-reflexiva (Ales Bello, 2019; Husserl, 1935/2017; Josgrilberg, 2017a, 2017b). Todo “ser humano se encontra, portanto, em ‘nexo generativo’ infinitamente aberto, no encadeamento e ramificação das gerações”. (Husserl *apud* Josgrilberg, 2017b, p. 299).

Deste modo, Husserl (1935/2017) distingue que, nesta etapa da vida, acontece a primeira *hylé*, ou seja, o pré-eu é afetado e experimenta a *hylé* como primeira participação na comunidade total de “eus” viventes em uma temporalidade histórica. “Eus” que são despertados, que se inter-relacionam, incluindo seus pais, e com os quais ele irá se formar e através dos quais será despertado. A “criança dentro da carne materna já tem cinestesese e suas ‘coisas’ por meio de uma mobilidade cinestésica”, portanto, “já possui uma primordialidade se formando em estado originário” (p. 375). Em § 61 *Meditações Cartesianas*, esta realidade é tomada como constituições transcendentais do nível primário que aborda o desenvolvimento filogenético biológico e seu paralelo psicológico que marca o surgimento psicofísico individual (López López, 2016).

Segundo Ales Bello (2019), em um texto contido em *Grenzprobleme*, Husserl ressalta que o pré-eu dispõe de campos sensoriais que encontram-se em conjunto com os da mãe, entretanto, esses são considerados “planos” pelo fato de fluírem sem aquelas interrupções e relevos considerados indispensáveis para a conformação das coisas do mundo físico. Neste aspecto, o sentir do “pré-eu” acontece indistintamente, não se trata de um ato

empático, pois este exige o distanciamento e a configuração da criança separada da mãe, o que só é possível mediante o desenvolvimento de suas estruturas psicofísicas e espirituais. Ainda assim, mesmo que sejam “planos”, são eles que permitem que a criança nascida seja despertada pelas primeiras afecções que emanam dos outros e do mundo das coisas.

Ao nascer, a criança carrega em si as potencialidades para alcançar conhecimentos que constituirão seu mundo, nela se encerram as pré-aquisições, suas percepções prévias e atuais, no entanto, sem a consciência de tê-las. Ainda, nessa consciência se encontra o fundamento, definido por Husserl como “horizonte do mundo”, que possibilitará seu primeiro ato: o da temporalidade (Ales Bello, 2019). Isso significa, conforme assinala Husserl (1935/2017), que a criança, no momento do nascimento, não é uma “folha em branco”, um vazio, uma vez que o pré-eu, ainda na “carne” materna, possui um horizonte-mundo, um mundo prévio extemporâneo para o qual ela ainda não foi desperta e que se encontra imerso na temporalidade histórica da comunidade circundante, ou seja, como pontuamos, nesta etapa da vida já aconteceu a primeira *hylé* como primeira afecção. Assim, ao nascer, o bebê carrega em si aquilo que já foi apreendido primeiramente, uma herança apropriada de modo pré-reflexivo: o horizonte originário, a massa hereditária.

O horizonte originário, a *massa hereditária* é, em seu sentido originário, um horizonte vazio. A primeira *hylé*, aquilo que afeta primeiramente [primeira afecção], torna-se aquilo que é apreendido [conhecido] primeiramente; essa é, em uma primeira virada, o tema primeiro enquanto o primeiramente preenchido [conhecido]. (Husserl, 1935/2017, p.375)

Não obstante, continua o filósofo, ainda que no início da vida o horizonte da criança esteja vazio, a partir do seu nascimento ela dispõe de um “eu” mais elevado embebido das experiências prévias do útero materno, e que agora é capaz de produzir experiência e de preencher este horizonte, posto que detém suas percepções com um horizonte de percepção. O “horizonte do mundo” encontra-se implícito na criança e encerra a temporalidade que é característica do horizonte mundano, significando que cada vivência, tanto da criança quanto do adulto, encontra-se cercada e em conexão com outras vivências, das mais próximas às mais distantes (Ales Bello, 2019).

A noção husserliana sobre o triplo horizonte do vivido pode clarificar este ponto ao distinguir que: todo agora de um vivido carrega em si seu horizonte do antes, que não é um antes vazio, posto que nele está implícita necessariamente a significação de um agora passado, assim como em todo agora do vivido está implícito o horizonte do depois (Husserl, 2006). O primeiro ato da criança nesta fase da vida diz respeito àquilo que a afeta e que acontece no ser humano de maneira passiva, nas experiências sensível e psíquica, e que se expressa a partir de um movimento de “voltar-se a” que permite o preenchimento (constituição da consciência), ainda que neste “voltar-se” sua consciência esteja presente apenas em estado embrional (Ales Bello, 2019). Dessa maneira, este “eu” detém hábitos superiores; são novos atos e novas aquisições às quais se somam as experiências prévias, entretanto, sem a capacidade de reflexão sobre si e sobre o que a ele se apresenta, sem temporalidade formada, sem re-lembranças disponíveis (Husserl, 1935/2017).

Deste modo, embora o nascimento seja caracterizado pela ativação da dimensão hilética, isto é, “daquilo que é



originariamente instintivo, consistente em associações, coincidências, identificações que pressupõem capacidades latentes”, definidas por Husserl como ‘herança sem lembrança’, conforme explicita Ales Bello (2019, p. 55), o recém-nascido não tem uma vida desperta do ponto de vista da consciência (autoconsciência). Este despertar indica outros modos de apropriações do mundo-horizonte e intersubjetivo. Nesse ponto Husserl descreve o despertar do infante, no qual o passado e o presente se unificam em uma síntese interior e na relação com o mundo externo.

Husserl (1935/2017) destaca que, inicialmente, o bebê percebe a figura materna associada às suas necessidades físicas e psíquicas, ou seja, todo o modo de ser afetado se desdobra no plano hilético. Em razão disso, reconhece que é difícil compreender quando ocorre o primeiro ato empático, uma vez que este ultrapassa a dimensão hilética. Apesar de inicialmente o “eu” do infante encontrar-se oculto, ele deve ser concebido como o centro do afeto e da ação, da identificação e da possibilidade. É no contato com a mãe (mas consideramos que este contato se estende para além dela) e no repetir daquilo que ela comunica (neste ponto podemos acrescentar a figura paterna e os outros “eus”) quanto à linguagem e aos significados das coisas que fazem parte do mundo-da-vida, que aos poucos, embora seja este um longo caminho a percorrer, nesta interrelação, o “eu” do bebê vai sendo “despertado” pelos viventes e vai adquirindo o distanciamento necessário e a diferenciação em relação ao(s) “eu(s)” do(s) outro(s).

A aquisição da linguagem por meio da repetição dos sons encontra-se ligada à dimensão hilética e o exercício das repetições desses preparam a criança para a formação dos nomes e para a compreensão de um mundo que está fora e que se torna objetivo (Ales Bello, 2019). Husserl (1935/2017) destaca que, em

geral, a mãe ou outros se dirigirem à criança na terceira pessoa, por exemplo, dizendo: “a mamãe já vai” em lugar de “eu já vou”. Por isso, para Ales Bello (2019), este tipo de comunicação com o recém-nascido provoca um triplo efeito: o reconhecimento da pessoa, a possibilidade de nomeá-la e a comunicação da pessoa por meio do nome. A distinção entre a pré-linguagem e a linguagem articulada é considerada imprescindível para a compreensão do desenvolvimento individual e para o começo da ativação da empatia.<sup>5</sup> O momento no qual a criança diz “eu” não pode ser considerado apenas uma imitação da linguagem, mas significa o despertar da consciência de si (autoconsciência) e da consciência de um *alter ego* e, simultaneamente, do emergir da capacidade de orientação no tempo e no espaço e do reconhecimento do mundo ao seu redor, portanto, inaugura-se uma diferenciação entre o que é o mundo subjetivo e o que é o mundo objetivo, os quais, apesar de distintos, estão interligados. Esta diferenciação acontece tanto na criança quanto no adulto e comporta uma conquista contínua em uma dimensão passiva do ser humano.

Em *Lições sobre a síntese passiva*, de 1925, as análises husserlianas entre a objetividade das coisas físicas e a objetividade dos outros em relação a cada um em particular, alcançam a descrição da gênese da vida desperta e da intersubjetividade. As análises husserlianas abarcam desde a subjetividade psíquica à transcendental. Também em *Para uma Fenomenologia da Intersubjetividade (Zur Phänomenologie der Intersubjektivität)*, Husserl (1973) analisou a constituição da intersubjetividade e da subjetividade egóica em

5. Ales Belo prefere utilizar o termo “entropatia”, porém ainda iremos manter o termo “empatia”, mesmo que muito utilizado na Psicologia e de muitas confusões teóricas, ainda insistimos no esclarecimento e na precisão.

seu nível pré-reflexivo, a partir de uma reconstrução genética da vida instintiva do sujeito desde o seu “nascimento transcendental”, ou seja, desde as tendências pré-natais até o despertar da razão e da intersubjetividade universal, processo qualificado como teleológico (López López, 2016). O caráter universal é examinado na medida em que os “instintos inatos”, do “nascimento transcendental”, são precedidos e em parte “determinados em um nível biopsíquico” por experiências prévias que são “as habitualidades, tendências, impulsos e inclinações que ele (sujeito) herdou das gerações que o precederam por meio de seus pais” (p.166).

Na fase adulta, Husserl (1935/2017) analisa que o “eu”, o eu psíquico e espiritual (cultural), vivencia em seu cotidiano tanto as coisas quanto as relações interpessoais e percebe a validade destas no mundo-da-vida, em seu horizonte mundano, ou seja, cada uma valida o(s) outro(s) como aquele(s) que igualmente o valida. Processo mútuo de apreensão e compreensão entre os sujeitos que se implicam no mesmo mundo-da-vida e na vida em comum, valorando e validando por meio do compartilhamento de suas experiências. Neste aspecto, o “eu” que já não dorme mais também é preenchido por este mundo, contudo, já compreendendo, agindo e adquirindo legitimidades que, conforme sublinha Ales Bello (2019), possuem significados sempre novos que possibilitam novas interpretações. Neste contexto se apresenta a estrutura da intencionalidade e é por meio dela que o sujeito valora os objetos por ele apreendidos. Por meio da análise das vivências percebe-se esta estrutura que expõe três elementos fundamentais: o eu que observa um objeto, o objeto observado e o ato no qual o eu vive em cada acontecimento e se conduz a um objeto de maneira pessoal (Stein, 1932/1933/2003).

O eu que vivencia é composto em sua totalidade: por um lado, pela subjetividade psicológica ou “eu real, empírico, psíquico”, circunspeto, de uma efetividade psicofísica regida por leis causais do tipo qualitativo e pertencente ao conjunto mundano, sendo possuidor de particularidades individuais e de estruturas psicológicas universais, expondo a sua individualidade ao vivenciar e reagir de forma peculiar aos acontecimentos; por outro lado, a subjetividade transcendental (Husserl) ou eu espiritual (Stein), o eu que é sujeito ativo, autônomo, constituidor, nunca produto ou resultado, mas autoconstituente, portanto, um eu que é condição de possibilidade para toda manifestação e acontecer do mundo objetivo, sendo aquele que conhece, realiza ajuizamentos e confere sentido ao que a ele se apresenta (Stein, 1918/2005b; Husserl, 2006, 2012a; Goto, 2015). O sujeito de propósito é o “eu puro/transcendental” e a “ele pertencem todas as vivências passadas, como também as presentes; porém o eu não nasce delas”, embora esteja presente e atuante em cada uma delas (Stein, 1918/2005b, p. 310). O “eu transcendental” vive em cada uma das espécies e modos de vivido, ele se refere ao

[...] puro sujeito do ato: o “estar direcionado para”, o “estar ocupado com”, o “posicionar-se em direção a”, o “experimentar”, o “sofrer de”, esconde *necessariamente* em sua essência que cada um deles é justamente um raio “a partir do eu” ou, na direção inversa, “em direção ao eu” – e esse é o eu puro [...] Este eu é totalmente vazio de componentes de essência, ele não tem absolutamente nenhum conteúdo explicável, é em si e por si indescritível: é eu puro e nada mais (Husserl, 2006, p. 182-183).

A vida psíquica constitui-se da ligação com a realidade, por isso não permanece indiferente às suas provocações, mas este encontro é intencional e não apenas causal, o que funda o aspecto espiritual e/ou cultural inserido na vida real da psique (Stein,1918/2005b). Na medida em que o olhar espiritual desperta, é possível o reconhecimento do outro não apenas como um corpo orgânico (*Korper*) e sim como um corpo vivente (*Leib*) que é animado por uma psique; este é o ato empático, o ato do sentir e conhecer o outro que é semelhante a mim pelo fato de ser possível sentir e conhecer o que ele está vivendo (Ales Bello, 2019).

Neste contexto, Stein (2005a, 2005c) expõe que existem duas possibilidades para o conhecimento da pessoa humana, e isso significa que o conhecimento de si e o conhecimento do outro passa pela experiência de si e pela experiência do outro: esta é a condição empática. A vivência empática é percebida como a sede e o princípio vital da vida compartilhada entre sujeitos e gerações, mas o compartilhamento do mundo-horizonte ocorre, como notamos, desde o extrato sensível do corpo ao terreno da vida psíquica e espiritual ou transcendental, de modo que nas sínteses destas unidades estão implícitos os valores, a ética, a historicidade, a cultura e as tradições no processo de autoformação.

No que tange a questão do mundo-horizonte, Husserl distingue diferentes níveis de historicidade, assinalando o primeiro como sendo o de uma “historicidade generativa original, unidade da vida do espírito como vida de uma comunidade generativamente ligada, de pessoas humanas, que, nas suas diversas atividades comunitárias, participam todas as pessoas singulares, formam um mundo circundante unificado” (Husserl

*apud* Perreau, 2013). Sobre a questão, Perreau (2013) distingue três tópicos essenciais nas obras husserlianas sobre a generatividade entendida como o princípio do devir sócio-histórico:

a. A generatividade como sucessividade. A generatividade é a história do sentido apreendido na sucessão das gerações. Geração aqui definida como todas as formas da vida subjetiva em geral, sendo a generatividade aquilo que é o princípio da cadeia de gerações, o elo sócio-histórico que persiste unitariamente na sucessão das gerações.

No tornar-se generativo, “presente vivo comunitário”, o presente de encadeamento que evoca o § 61 *Meditações Cartesianas*, não é uma pura sincronia que se perpetuará num presente imutável: Seu ser se afirma no presente que dura e perdura porque ele já durou e perdurou, porque ele tem atrás de si um passado ao qual ele se refere implicitamente ou explicitamente. Em outros termos a unidade do elo social é uma “unidade generativa” na qual o modo de existência é diacrônico, desenvolvido em um curso temporal. (Perreau, 2013, p. 326)

b. A generatividade como tradicionalidade significa o modo particular da persistência da ligação sócio histórica. A tradição é definida transcendentalmente como constituição de sentido vivo que se perpetua de geração em geração. Em sua dimensão passada, é caracterizada por Husserl como herança (*Erbe*), como coerência de validades de sentido pré-doadas, instituídas no passado e transmitidas às gerações descendentes. c) A generatividade como princípio de uma dinâmica comunitária. Esta se refere à perspectiva do mundo social que é comum a todos nós, que nos

interconecta na comunidade a partir de uma tradição generativa que nos transmite formação de sentido, uma mesma herança que se impõe em um mundo compartilhado, mesmo considerando as variações individuais. Neste sentido, a vida intencional comunitária passada reativa a tradição em seus descendentes, uma vez que a comunidade em si mesma se constitui como descendência originária de uma formação de sentido que já foi validada, colocando seus descendentes em contato com aqueles que não existem mais.

A vida pessoal encontra-se integrada ao contexto generativo, a uma geração com seu horizonte histórico-social do sentido. A descoberta do mundo-da-vida (*Lebenswelt*) como o mundo comum a todos nós corresponde a uma fenomenologia da generatividade, “[...] que nos permite compreender que o mundo-da-vida não se dá a nós senão através de um contexto normativo e generativo que tem sempre suas próprias leis, sua própria normalidade particular e determina as formações de sentidos do mundo pré-dado” (Perreau, 2013, p. 320).

Stein (1916/2005a, 1917/2005c) especifica que o ato que permite o conhecimento e compartilhamento da experiência alheia é a “empatia” (*Einfühlung*), o que a revela como a sede e o princípio vital da vida compartilhada entre sujeitos. “A família é a primeira célula do tecido social (*zelle des sozidden Gewebes*). Ela é a forma mais elementar de todas as formas de comunidades (*Gemeinschaftsformen*), aquela que atesta a mais íntima solidariedade de seus membros: instintiva e voluntária” (Perreau, 2013, p. 162). A comunidade familiar constitui o primeiro espaço formador e disponibiliza os valores dos pais aos descendentes e cada um pode tomá-los e assumi-los ou não como seus (Stein, 1923/2007).

A criança então não surge com as características típicas de um grupo familiar e cultural, mas as desenvolve na medida em que se deixa impactar por sua realidade e busca um modelo para um modo de ação (Stein, 1932/1933/2003, 1916/2005a, 1923/2007). Por isso, na experiência clínica de Jost de Moraes (2008, 1985/2016) confirmamos essas assertivas, sublinhando que o processo de autoformação se inicia na fase intrauterina, sendo atravessado e compartilhado igualmente por um legado transgeracional, ultrapassando os laços familiares e sociais contemporâneos. A herança intrafamiliar parental e ancestral se aninha de modo particular na subjetividade e, conforme o modo de apropriação, interferindo na maneira de a pessoa perceber-se e de estabelecer seus vínculos afetivos.

Nesta experiência, o fenômeno da transmissibilidade evidenciou certos atos: um referente à transmissão do legado e outros correspondentes aos modos de apropriação daquilo é recebido, tanto de modo pré-reflexivo, na vida intrauterina e nos primeiros anos de vida, quanto de modo objetivo e reflexivo em outras etapas da vida. No entanto, em todos os modos de apropriação se exibiram respostas particulares, mesmo aquelas pré-reflexivas, ao material compartilhado e adquirido. Conforme as análises das experiências dos participantes, nota-se que o Método ADI/TIP de fato disponibiliza de técnicas para acessar e identificar os conteúdos do que é compartilhado e a maneira particular dos sujeitos de organizá-los na subjetividade psíquica e espiritual. Além disso, pelo Método ADI/TIP, a partir das descrições das vivências dos sujeitos, alcançou-se a mesma estrutura da pessoa humana descrita pela fenomenologia, o que permite a validação de suas análises. Este caminho metodológico igualmente enunciou a existência de



um Eu-Pessoal em sua unicidade, singularidade e irrepetibilidade – estrutura unificadora e coordenadora da vida psíquica, física e espiritual – capaz de julgar e refletir sobre os valores que se colocam na existência, de apreender o mundo compartilhado por meio da intuição e de se posicionar mediante as relações interpessoais.

Se analisarmos o fenômeno da transgeracionalidade à luz da fenomenologia generativa de Husserl, consideramos que tanto a transmissão ou compartilhamento quanto os modos de apropriação, desde a dimensão hilética até o estrato da vida espiritual e da consciência reflexiva, podem ocorrer de modo inconsciente e antepredicativo. Neste sentido, teríamos que avaliar se a empatia e a intersubjetividade podem operar também de modo passivo e intuitivo, ou seja, em outro nível de percepção, para além da consciência reflexiva.

Indiferentemente à etapa da vida, o mundo que se apresenta ao sujeito é o mesmo mundo-horizonte com a mesma cultura e tradição, o que significa que a cultura se encontra na base da formação psíquica do ser humano. Diversas pesquisas que estudam o fenômeno da transmissão psíquica e cultural procuram sair de uma perspectiva determinista, todavia terminam por compreendê-lo unicamente como mecanismos psíquicos ao ignorarem que a subjetividade, em sua totalidade, se estende também à vida ativa dos atos livres e das leis motivacionais, as quais se diferenciam rigorosamente das leis da causalidade, tal como é definida pelas leis da natureza (Almeida, 2019).

Considerando que o sujeito não se reduz à vida da *psique* e que a esfera transcendental e espiritual é orientada pelas leis da motivação ou leis espirituais (Husserl, 2006; Stein, 2005b), a matéria psicocultural compartilhada que se inscreve no âmbito

psíquico e conseqüentemente incide sobre seus estados, ou seja, aquilo que se repete de geração em geração, não pode ser considerada apenas como o resultado de uma determinação psíquica, mas igualmente fruto de uma causalidade (motivação) autodeterminada pela subjetividade transcendental.

### — Considerações finais

A análise psicológica-fenomenológica e a fundamentação na fenomenologia husserliana e steinana clarificaram o entrelaçamento entre processos psíquicos, transcendentais e culturais na formação da pessoa, do estágio embrionário à vida adulta, validando o que se revela na experiência clínica de Jost de Moraes: a relação entre o par parental é matriz transgeracional de conteúdos psicoculturais e interfere na formação psíquica dos descendentes e em seus vínculos intersubjetivos vindouros.

A fenomenologia transcendental, genética e generativa lança luzes sobre o fenômeno ao explicitar o encontro entre natureza e cultura desde o terreno hilético até a vida ativa dos atos, demonstrando como o compartilhamento de sentidos interfere no processo de autoformação em todas as etapas da vida humana e, além disso, revelando-o como um sistema e um processo aberto e contínuo, um desdobrar-se da vida humana que é provocada pelo horizonte cultural que a circunda, a convida e possibilita novas compreensões e atos criativos.

Assim, percebemos como o processo de apropriação da matéria cultural se inicia por meio do corpo, ainda na vida intrauterina – etapa na qual o pré-eu é presenteado com uma massa hereditária que, por sua vez, é apropriada de modo pré-reflexivo –, e segue seu curso em outros modos de apropriação

do eu psíquico e, por fim, do despertar da consciência de si, do eu transcendental, momento no qual o ato empático se torna a sede do compartilhamento do mundo humano, mundo cultural. A análise psicológico-fenomenológica demonstrou ainda como cada participante, como herdeiro, se implicou de maneira particular na matéria psicocultural compartilhada, conferindo-lhe significados singulares que, por sua vez, preencheram e tonalizaram seus estados psíquicos e motivaram suas ações.

Tudo isso demonstra que o processo de mudança e de alteração da vida psíquica não apenas é possível, mas é inerente à vida humana. As formas como os conteúdos são tomados alteram a subjetividade psíquica a partir de um contexto suscitador ou motivador, significando que ela poderá sofrer novas transformações mediante novas vivências que as motivem a partir de outros horizontes.

Esta investigação expõe a significativa contribuição da intervenção psicoterapêutica do Método ADI/TIP na problemática transgeracional na relação de conjugalidade, pelo fato de viabilizar a localização e apreensão direta dos acontecimentos e conteúdos psicoculturais mais significativos a partir dos quais a pessoa se constituiu.

#### Referências bibliográficas

- Ales Bello, A. (2014). "Intrapessoal" e "interpessoal". Linhas gerais de uma antropologia filosófico-fenomenológica. In J. Savian Filho. (Org.). *Empatia. Edmund Husserl e Edith Stein: apresentações didáticas*. São Paulo: Edições Loyola.

- Ales Bello, A. (2015). *Pessoa e comunidade – comentários: psicologia e ciências do espírito de Edith Stein*. (M. Mahfoud, Trad.). Belo Horizonte: Artesã.
- Ales Bello, A. (2019). *Il Bambino, la genesi del sentire e del conoscere l'altro*. (A. Ales Bello, Trad.). Roma: Fattore Umano Edizioni.
- Almeida, E. (2016). *Assim como nossos pais? Possibilidades de reinvenção nas relações de conjugalidade*. (Tese de Doutorado em Psicologia). Pontifícia Universidade Católica de Minas Gerais, Belo Horizonte.
- Almeida, E. (2019). *Assim como nossos pais? Conjugalidade e transgeracionalidade: da psicanálise à fenomenologia*. Belo Horizonte: SPES Editora.
- Almeida, E. & Goto, T.A. (2019a). Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica e cultural entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In *Anais, 1 Colóquio Internacional Fenomenologia e Cultura*. Covilhã. Retirado de [www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura](http://www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura).
- Almeida, E. & Goto, T.A. (2019b). Transgeracionalidade, subjetividade e conjugalidade: pesquisa psicológico-fenomenológica sobre transmissão psíquica entre gerações na práxis do Método ADI/TIP. In *Anais, 2 Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia/4 Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia/6 Congresso de Fenomenologia*. Retirado de <http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>.

- Almeida, E. & Romagnoli, R. C. (2016). O processo de identificação e repetição com os modelos intrafamiliares e socioculturais e o ato criativo na perspectiva de Edith Stein. *Revista do NUFEN*, 8(1), 91-109. Retirado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S2175-25912016000100007&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2175-25912016000100007&lng=pt&tlng=pt). (15/02/ 2020)
- Almeida, E. & Romagnoli, R. C. (2017). Assim como nossos pais? Conjugalidade: repetição, transformação e criatividade. *Psicologia Clínica*, 29(2), 229-251. Retirado de [http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci\\_arttext&pid=S0103-56652017000200006&lng=pt&tlng=pt](http://pepsic.bvsalud.org/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-56652017000200006&lng=pt&tlng=pt). (15/02/ 2020)
- Almeida, E. & Romagnoli, R. C. (2019). Conjugalidade: uma leitura a partir da noção de comunidade em Edith Stein. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 35, e35429. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/0102.3772e35429>. (15/02/ 2020)
- Bergson, H. (1903/1966). *Introducción a la metafísica y la intuición filosófica*. Buenos Aires: Leviatán.
- Duarte, A. C. G., Marra, C. A. S., Rosa, G. T., Fontes, A. C. L., & Coutinho, J. A. (2015). Comparação dos escores de BDI antes e depois do processo terapêutico ADI/TIP. In *Anais*, 66 Reunião Anual da Sociedade Brasileira para o Progresso da Ciência. Rio Branco: SBPCNET.
- Eiguer, A. (2005) La part maudite de l'héritage. In A. Eiguer, A. Carel, F. André-Fustier, F. Albertel, A. Ciccone, & R. Kaës, *Le générationnel. Approche en thérapie familiale psychanalytique*. Paris: Dunod.

- Eiguer, A. (2012). Le couple et son héritage ancestral. In A. Eiguer, E. Granjon, & A. Loncan, *La part des ancêtres*. Paris: Dunod.
- Feijoo, A. M. L. C. & Goto, T. A. (2016). É possível a fenomenologia de Husserl como método de pesquisa em psicologia? *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 32(4).
- Giorgi, A. & Sousa, D. (2010). *Método fenomenológico de investigação em psicologia*. Lisboa: Fim de século.
- Goto, T. A. (2015). *Introdução à psicologia fenomenológica: a nova psicologia de Edmund Husserl*. São Paulo: Paulus.
- Goto, T. A. (2017). La crítica a la psicología científica y la constitución de la psicología fenomenológica en Edmund Husserl. In *Acta Mexicana de Fenomenología. Revista de Investigación Filosófica y científica*, 2. ISSN: 2448-8941
- Hildebrand, D. V. (2009). *El corazón: un análisis de la afectividad humana y divina*. Madrid: Ediciones Palabra S. A.
- Husserl, E. (1927/1990). Cuarta y última versión. El artículo de la encyclopaedia britannica. (A. Zirió, Trad.). Mexico: UNAM, 59-82.
- Husserl, E. (1925/2001). *Psychologie phénoménologique (1925-1928)*. (P. Cabestan, N. Depraz, A. Mazzú, F. Dastur, Trads.). Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Husserl, E. (2006). *Ideias para uma fenomenologia pura e para uma filosofia fenomenológica*. Aparecida: Ideias & Letras.
- Husserl, E. (2012a). *A crise das ciências europeias e a fenomenologia transcendental*. São Paulo: Forense.
- Husserl, E. (2012b). *Investigações lógicas: investigações para a fenomenologia e a teoria do conhecimento*. Rio de Janeiro: Forense.

- Husserl, E. (2014). *Investigações lógicas, volume 1: prolegômenos à lógica pura*. (D. Ferrer, Trad.). Rio de Janeiro, RJ: Forense.
- Husserl, E. (1935/2017). A criança. A primeira empatia. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 375-377.
- Josgrilberg, R. de S. (2017a). Anotações para uma fenomenologia do infans na fase fetal. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 294-296.
- Josgrilberg, R. de S. (2017b). Para uma fenomenologia das idades da vida. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 299-307.
- Jost, M. C., Jost de Moraes, G. R., Veloso, F. G. C., Alves, G. M. M, & Tróccoli, B. T. (2009). Influência das percepções maritais/parentais sobre relacionamentos de conjugalidade: Método ADI/TIP. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*, 25(4), 647-655.
- Jost M.C. & Goto, T.A. (2017). O processo terapêutico do Método ADI/TIP: um olhar fenomenológico sobre possibilidades de intervenção e processo de mudança no sofrimento depressivo. In *Anais*, 1 Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia, 2 Simpósio Internacional de Fenomenologia e Ciências Cognitivas, 4 Encontro de Psicologia, Fenomenologia e Realidade Brasileira. Brasília: UNB.
- Jost, M.C. & Goto, T.A. (2019a). O Método ADI/TIP, intervenção e mudança no sofrimento depressivo: psicologia clínica, fenomenologia, psicoterapia. In *Anais*, 2 Congresso Internacional de Fenomenologia & Psicologia/IV Congresso Brasileiro de Psicologia & Fenomenologia/6 Congresso de Fenomenologia. Retirado de <http://labfeno.com.br/eventos/nossos-eventos/346-2/>.

- Jost, M.C. & Goto, T.A. (2019b). Fenomenologia e Psicoterapia, Método ADI/TIP: Depressão e Cultura Hodierna. In *Anais*, 1 Colóquio Internacional Fenomenologia e Cultura. Universidade da Beira Interior. Covilhã: Vária. Retirado de [www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura](http://www.labcom.ubi.pt/fenomenologiaecultura).
- Jost, M.C. & Goto, T.A. (no prelo). Intervenção clínica no sofrimento depressivo: Método ADI/TIP, Psicologia e Fenomenologia dos afetos. *Psicologia: Teoria e Pesquisa*.
- Jost de Moraes, R. (2008). *O inconsciente sem fronteiras* (11a ed.). São Paulo: Ideias & Letras.
- Jost de Moraes, R. (1985/2016). *As chaves do inconsciente* (31a ed.). Belo Horizonte: SPES.
- Kaës, R. & Fainberg, H. (2013). *Transmission de la vie psychique entre générations*. Paris: Dunod.
- Kretschel, V. (2012). Olvido esencial e inconsciente en la fenomenología de Edmund Husserl y su relación con la represión primaria en sentido freudiano. *Verba Volant. Revista de Fenomenología y Psicoanálisis*, 2.
- Kretschel, V. & Osswald, A. (2017). El olvido en la fenomenología de Husserl. Dos fenómenos límite. *Revista da Abordagem Gestáltica*, 23(3), 308-316.
- López López, A. F. (2016). Vida humana fenomenológica. Balance sobre la relación entre sujeto humano y el sujeto trascendental en la fenomenología de Edmund Husserl. *Ideas y Valores*, 65(161), 157-184.
- Nunes-Silva, M., Moreira, L. C., Rosa, G. T., Marra, C. A., & Valadares, A. C. D. (2016). Avaliação de músicas compostas para indução de relaxamento e de seus efeitos psicológicos. *Psicologia: Ciência e Profissão*, 36(3), 709-725. DOI: <https://dx.doi.org/10.1590/1982-3703001672014>



- Perreau, L. (2013). *Le monde social selon Husserl*. New York: Springer.
- Romano, C. (1999). *L'événement et le monde*. Paris: Presses Universitaires de France.
- Santos, G. L. (2011). Motivação e liberdade: a superação do determinismo psicofísico na investigação fenomenológica de Edith Stein. *Kairós- Revista Acadêmica da Prainha, VIII(2)*.
- Stein, E. (1932/1933/2003). Estructura de la persona humana. In E. Stein. *Obras completas. Escritos antropológicos y pedagógicos* (vol. 4). (S. Fermín & F. Javier, Trads.). (pp. 555-749). Madrid: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1916/2005a). Introducción a la filosofía. In E. Stein. *Obras completas. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica* (vol. II). (C. R. Garrido & J. L. C. Bono, Trads.). (pp. 655-913). Madrid: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1918/2005b). Contribuciones a la fundamentación filosófica de la psicología de las ciencias del espíritu. In E. Stein. *Obras completas. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica* (vol. II). (C. R. Garrido & J. L. C. Bono, Trads.). (pp. 655-913). Madrid: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1917/2005c). Sobre el problema de la empatía. In E. Stein. *Obras completas. Escritos filosóficos: etapa fenomenológica* (vol. II). (C. R. Garrido & J. L. C. Bono, Trads.). (pp. 71-204). Madrid: Monte Carmelo.
- Stein, E. (1923/2007). ¿Qué es la fenomenología? In E. Stein. *Obras completas. Escritos filosóficos: etapa de pensamiento cristiano* (vol. III). (pp. 145-159). (A. Pérez, J. Mardomingo, & C. R. Garrido, Trads.). Madrid: Monte Carmelo.



## *Capítulo IV*

— Fenomenologia  
em contexto, ou  
do(s) contexto(s)  
da fenomenologia



# Tempo histórico, memória coletiva e a finitude da compreensão histórica<sup>1</sup>

Jeffrey Andrew Barash

## Resumo

A nossa era atual, caracterizada por rápidas mudanças, deslocamentos e discontinuidades, produziu uma nova sensibilidade para a contingência e a finitude da compreensão histórica. Essa percepção desafia substancialmente todas as tentativas anteriores de interpretar a história como um processo unificado. No decorrer do século XX, essa nova sensibilidade deu origem a uma atenção cada vez mais ampliada à estrutura temporal subjacente às continuidades e discontinuidades que moldam o curso da história. A primeira parte deste artigo invoca mudanças na concepção do tempo histórico ao longo do século XX, exemplificadas pelas três teorias paradigmáticas da história elaboradas por Wilhelm Dilthey, Karl Löwith e Reinhart Koselleck. Esta análise conduz, na segunda parte deste estudo, a uma tentativa de relacionar a nova atenção ao tempo histórico com a intensa preocupação contemporânea com o fenómeno da memória coletiva. Tal como o novo foco

1. Tradução para português de Inês Rodrigues.

no tempo histórico, o fenómeno da memória coletiva relaciona-se com as condições temporais das identidades coletivas. Nesse sentido, como procuro mostrar, o estudo das condições temporais da memória coletiva coloca a questão da contingência e da finitude da compreensão histórica na perspectiva do romance do século XXI.

**Palavras-chave:** memória coletiva, tempo histórico, corporificação simbólica, secularização, filosofia da história

### **Abstract**

Our present age, characterized by rapid change, dislocation, and discontinuity, has produced a new sensitivity to the contingency and finitude of historical understanding. This insight substantially challenges all earlier attempts to interpret history as a unified process. In the course of the twentieth century, this new sensitivity has given rise to an increased attention to the temporal structure that underlies the continuities and discontinuities that shape the course of history. The first part of this paper invokes shifts in the conception of historical time over the course of the 20th century, exemplified by the three paradigmatic theories of history elaborated by Wilhelm Dilthey, Karl Löwith, and Reinhart Koselleck. This analysis leads, in the second part of this study, to an attempt to relate the new attention to historical time to the intense contemporary concern with the phenomenon of collective memory. Like the new focus on historical time, the phenomenon of collective memory relates to the temporal conditions of collective identities. In this respect, as I attempt to show, the study of the temporal conditions of collective memory places the question of the contingency and finitude of historical understanding in the novel perspective of the twenty-first century.

**Keywords:** collective memory, historical time, symbolic embodiment, secularization, philosophy of history

Nas últimas décadas, a magnitude, complexidade e imprevisibilidade das mudanças que têm ocorrido a uma escala global obrigaram-nos a reconsiderar o alcance e propósito da compreensão histórica para além de categorias políticas, sociais e económicas tradicionais e das grandes narrativas de desenvolvimento mundial e histórico que as promovem. Neste nosso contexto contemporâneo, introduzido pelos acontecimentos sombrios da Segunda Guerra Mundial, podemos falar não só de sentido na história, mas, para usar uma expressão incisiva de Reinhart Koselleck, de uma *falta* de sentido, do absurdo (*Unsinn*) que este período tornou evidente.<sup>2</sup>

Enquanto fenómenos históricos, as alterações, rupturas e descontinuidades não criam só diferenças perceptíveis nas circunstâncias da existência humana, eles também tornam visíveis as incessantes mudanças de *perspetiva* sob as quais estas circunstâncias são apreendidas e interpretadas. Estes fenómenos realçam tanto os laços que ligam a linguagem (ou outros modos de compreensão por símbolos) ao contexto em que emerge, como os *limites* da compreensão em relação ao carácter específico de um período que lhe é estranho, a partir de um determinado contexto dado no qual está ancorada. As modificações na perspetiva de grupo que acompanham as mudanças rápidas, descolamento e descontinuidade revelam-nos algo sobre a contingência e finitude da compreensão histórica na sua tarefa de compreender o passado em relação ao presente.

2. Reinhart Koselleck, „Vom Sinn und Unsinn der Geschichte,“ in *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*, ed. Carsten Dutt (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 2010), p. 9-31.

No artigo que se segue vou realçar esta crescente sensibilidade face à finitude da compreensão histórica com o objetivo de operar uma mudança na sua interpretação: procurarei incidir um maior foco na mutabilidade das perspetivas de grupo já que isto revela mudanças de perceção da estrutura *temporal* que está subjacente às continuidades e descontinuidades que marcam o movimento da história. Ao recusar as afirmações audazes da filosofia da história na sua busca por uma unidade da história como processo global, o problema da compreensão histórica toma para si como tema mais modesto as modificações na perceção do tempo histórico. Este fenómeno sugere a pergunta principal que vou abordar: num período de descolamento e descontinuidade com o passado, como podemos identificar as articulações do tempo histórico através das quais as identidades de grupo se configuram? Em vista dos limites que as mudanças nas perspetivas de grupo impõem na possibilidade da compreensão histórica, como podemos conceber a coesão de identidades de grupo ou de histórias de grupos ao longo do tempo, quer em contextos teóricos quer práticos?

Vou começar por abordar o que creio que sejam as três principais interpretações do tempo histórico que emergiram durante o século XX, e que nos deram abordagens muito influentes à questão da coesão da história e das identidades coletivas ao longo do tempo. Isto levará, numa segunda parte da minha análise, a uma consideração da maior sensibilidade face à contingência e variabilidade da perspetiva histórica, enquanto posição que esteve na origem da crítica contemporânea às ideias tradicionais de tempo histórico. Deste modo, venho sugerir modos alternativos de dar conta do fenómeno de coesão de grupo. É sob esta perspetiva que interpretarei a importância contemporânea da memória



coletiva. Se é de facto verdade que a memória coletiva nos oferece uma base para a coesão de grupo, não é porque funcione como uma entidade substancial subjacente à pluralidade humana, mas antes porquanto delimita a consciência de grupo do passado num horizonte temporal humano específico. Compreender os contornos deste horizonte dar-nos-á, ou assim o defenderei, um novo ponto de vantagem para uma avaliação crítica da teoria histórica tradicional que nos permitirá redefinir a consciência histórica numa perspetiva contemporânea.

### — I

No final do século XIX e começo do século XX, quando surgiu a nova intuição teórica sobre os limites da compreensão histórica enquanto processo global, a investigação focou-se nas alterações das perceções do tempo histórico. Wilhelm Dilthey, no seu trabalho que fundou uma época, *Introdução às Ciências Sociais* (*Einleitung in die Geisteswissenschaften*, 1883), desenvolveu a ideia de que cada período histórico é orientado por uma *Weltanschauung* específica e que esta, ao ancorar a perspetiva num determinado presente, limita a possibilidade de adivinhar o sentido da história como um todo para lá do ângulo desta perspetiva. Dilthey contrariou, desta forma, a proposta de Hegel de compreender a história como um movimento do Espírito Absoluto, ao mesmo tempo que refutou os pressupostos implícitos do positivismo de Auguste Comte que, com base nas leis gerais do desenvolvimento histórico, interpretou o sentido da história como um processo total. No contexto da sua celebrada “crítica da razão histórica”, Dilthey dirigiu a atenção teórica para longe de tais construções históricas grandiosas focando-a antes na pesquisa epistemológica

das condições da compreensão histórica. Esta pesquisa tomou como tema central a importância antropológica nas modificações da percepção temporal através das quais a compreensão histórica emergiu na cultura Ocidental.

Em *Einleitung in die Geisteswissenschaften*, Dilthey ligou o surgimento da nova consciência histórica no Ocidente às doutrinas da religião cristã. O Cristianismo, ao separar-se da mitologia greco-romana, e flexibilizando as concepções metafísicas de uma verdade fixa e imutável, introduziu, pelas revelações sucessivas da Divindade, a ideia de um advento histórico de verdade. Depois das prefigurações da chegada do Messias no Antigo Testamento Judeu, Cristo emerge na história humana para incorporar e ultrapassar esta primeira revelação. Dilthey estipulou que esta compreensão da verdade sagrada como um advento histórico concebia a história humana em termos de um plano da Providência divina, com um começo, meio e fim. A história, tal como notou Dilthey, longe de adotar a forma temporal de causas interagindo entre si, seguia a sequência temporal de uma teleologia unificada.<sup>3</sup>

Seria difícil exagerar o impacto desta doutrina teleológica na vida intelectual e pública, assim como para a imaginação artística ao longo dos séculos. O tema da prefiguração, que abarca o Antigo Testamento no contexto temporal do Novo, foi ilustrado graficamente ao longo da tradição Ocidental de pintura, tal como, nas décadas depois de Dilthey, foi abundantemente assinalado por historiadores de arte como Erich Auerbach e Erwin Panofsky.<sup>4</sup>

3. Wilhelm Dilthey, *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften*, vol. 1 (Göttingen: Teubner, 1973), p. 234-254; 334.

4. Cf. Erich Auerbach, „Figura,“ in *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie* (Bern and Munich: Francke, 1967), p. 84.

O profeta Jonas, que passou três dias e noites na barriga de uma baleia foi explicitamente citado por Mateus (12: 39-40) como um símbolo prefigurando a ressurreição de Cristo. De modo semelhante, o tempo histórico da escatologia cristã inspirou um tema central para a cultura Ocidental tradicional. Considere-se, por exemplo, a pintura de altar de Rogier Van der Weyden nos Hospícios de Beaune em Borgonha, na França (1443-52), evocando o Último Julgamento, e cuja inscrição debaixo do lírio de Cristo afirma a unidade da história desde o início até ao fim dos tempos: “Venham os abençoados de meu Pai, recebam como legado o Reino preparado para vós desde a criação do mundo.”

Tal como Dilthey, Karl Löwith, no seu livro *Meaning in History* (1949), enfatizou a originalidade da concepção cristã da história como o paradigma principal para a interpretação do tempo histórico na tradição Ocidental. Para Löwith, a escatologia cristã, ao quebrar com concepções da história da Grécia Antiga – que a via como um movimento cíclico análogo ao da geração e corrupção –, introduziu a concepção predominante de tempo histórico que subsistiria bem para lá da era do Renascimento e da Secularização. Segundo Löwith, o padrão teleológico da história que informou as ideias de história no Renascimento era uma forma secularizada de Cristianismo, projetando para o plano histórico imanente a orientação teleológica do tempo histórico que a doutrina cristã original havia identificado com o plano da Providência. A *Fenomenologia do Espírito* de Hegel, ao situar a divindade no domínio imanente do devir histórico e propor que cada fase do seu movimento para o autoconhecimento ultrapassa e incorpora o precedente, trouxe esta interpretação do tempo histórico renascentista à sua expressão máxima. De acordo com a sua célebre tese da secularização,

Löwith considerava todas as filosofias modernas da história como projeções secularizadas de uma concepção cristã anterior do tempo histórico; e, apesar de Hans Blumenberg criticar abertamente esta maneira de derivar concepções históricas modernas de origens cristãs, na verdade ele não disputou a tese central de Löwith sobre a orientação linear e futura do tempo histórico que é adotada, em planos diferentes, tanto pela escatologia tradicional cristã como pela filosofia moderna da história. Seja qual for a relação atribuída entre a concepção de tempo histórico tradicional cristã e a moderna, a expressão paradigmática da filosofia da história é uma orientação *linear* de progressão, de avanço contínuo do desenvolvimento humano semelhante em ambas concepções históricas. Löwith atribuiu este modelo a todas as formas de pensamento histórico “progressivo”, desde o Renascimento até Hegel. Para mais, Löwith considerava as teorias da história enquanto declínio que surgiram no século XX, como foi o caso d’ *O Declínio do Ocidente* de Oswald Spengler ou a visão de Martin Heidegger de um esquecimento histórico do Ser, como sendo inversões do modelo progressivo mas que, tal como este, atribuíam à história uma direção unificada mas agora de regressão, encobrimento, e ofuscação. Para Löwith, todas estas visões da história, fossem elas de progresso ou declínio, continham premissas assumidas segundo as quais a história poderia ser compreendida como um processo linear que se desenrola no plano imanente.<sup>5</sup>

5. Karl Löwith, *Meaning in History* (Chicago: University of Chicago Press, 1949), p. 1-19; Karl Löwith, „Die Dynamik der Geschichte und der Historismus,“ *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, vol. 2 of *Sämtliche Schriften* (Stuttgart: Metzler, 1983), p. 307-323; cf. também, Jeffrey Andrew Barash, „The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith’s Interpretation of Secularization“, *History and Theory*, no. 1, vol. 37, 1998, p. 69-82.

O trabalho mais recente de Reinhart Koselleck introduz uma terceira importante teoria do tempo histórico. Para Koselleck, a grande inovação do Renascimento consistiu na forma em que projetou o desenvolvimento histórico humano, a partir de um *espaço de experiência* presente, (*Erfahrungsraum*) para um *horizonte de expectativa* histórica, (*Erwartungshorizont*) na direção do qual se acreditava que o desenvolvimento seguia. A ideia da história como um todo, abrangente e coesa – um “singular coletivo”, na terminologia de Koselleck – influenciou o inédito modo moderno de unificação dos três planos temporais da experiência histórica, e abriu a porta para uma ideia de história como uma entidade objetiva que traz mudança e desenvolvimento. A história tomou assim a forma de um processo ativo de desenvolvimento, uma unidade autônoma que, substituindo o plano da Providência da teologia Cristã tradicional, estabeleceu uma estrutura temporal e a orientação essencial para o desenvolvimento humano futuro.<sup>6</sup> Isto, por sua vez, abriu a porta à premissa, muitas vezes assumida em ideologias modernas, que a história enquanto processo unificado pode ser apropriada e sujeita a controle humano. Segundo o argumento de Koselleck, esta crença mostra-se enganadora quando ignora a diferença entre os projetos humanos e o modo como são implementados ao longo do tempo. Mesmo nos casos onde se poderia dizer que as ações de indivíduos e grupos influentes “fizeram” história, o horizonte do futuro continua em aberto e a história enquanto processo nunca pode ser produzida de forma previsível.<sup>7</sup>

6. Reinhart Koselleck, „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“, ‚Erfahrungsraum‘ und ‚Erwartungshorizont‘ – Zwei historische Kategorien,“ *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1979), p. 260-277, 349-75.

7. Reinhart Koselleck, „Über die Verfügbarkeit der Geschichte“, *Vergangene Zukunft*. p. 272f.

Uma análise detalhada das três interpretações do tempo histórico, propostas em momentos diferentes do século XX por Wilhelm Dilthey, Karl Löwith e Reinhart Koselleck, excederia a dimensão limitada deste artigo. O breve esboço aqui apresentado basta para ilustrar o que considero ser um desenvolvimento notável no nosso começo do século XXI: a atenção, por parte de cada um destes autores, no fenómeno de tempo histórico para mostrar como os antigos modelos da história eram inadequados enquanto partilhavam a premissa assumida de que a história se desenrola como um movimento unificado, ou seja, um processo autónomo que se dirige para um fim previsível. De acordo com a minha tese, cada uma das suas posições testemunha um reconhecimento da contingência e descontinuidade que marca o movimento da história, e que apenas aumenta no contexto cada vez mais globalizado do começo do século XXI, no qual a aceleração e a força da mudança tornou possível uma nova perspetiva sobre o tempo histórico.

Esta tese é em parte apoiada pelo próprio desenvolvimento na orientação teórica da última fase de trabalho de Koselleck. Nos anos antes da sua morte em 2006, Koselleck adotou uma conceção do tempo histórico progressivamente menos eurocêntrica, e até menos antropocêntrica. Este posicionamento é perceptível no seu discurso “Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters” (“A Entrada na Modernidade ou o fim da Era do Cavalo”), apresentado por ocasião da sua condecoração com um *Historikerpreis* pela cidade de Münster. Depois de começar o seu discurso com a declaração que “a chamada modernidade não é um período claramente definível, unificado, claro”,<sup>8</sup> o autor

8. Reinhart Koselleck, „Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters,“ *Historikerpreis der Stadt Münster 2003. Prof. Reinhart Koselleck: am 18. Juli 2003 im*

organizou o esquema temporal da era moderna em relação a com uma das suas consequências principais mas muitas vezes negligenciada: o desaparecimento do papel central do cavalo, não apenas como meio de transporte, mas como um agente que participava em muitas esferas da vida humana, desde o desporto, a guerra, agricultura, a arte e simbologia mítica e religiosa. Ao dividir a periodização da história em tempos antes e depois da domesticação do cavalo, culminando na sua desvalorização na época moderna, Koselleck situou o surgir da era tecnológica da comunicação instantânea, de trânsitos rápidos e guerras computadorizadas, num mapa de desenvolvimento que evita categorias de progresso e declínio exclusivamente humanas porque situou a obsolescência do cavalo num enquadramento temporal que não tem objetivo ou direção explícita; tal como o desenrolar da história no qual está incluído, não se pode atribuir nenhuma orientação global ou propósito à obsolescência do cavalo. Esta mesma perspectiva foi reforçada e ampliada no trabalho mais recente de Ulrich Raulff, *Farewell to the Horse. The Final Century of our Relationship (Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung, 2015)*. Uma das conclusões mais notáveis deste trabalho é que a conceção moderna da história enquanto processo singular e entidade autónoma – a mesma que animou a filosofia da história – tinha, de modo geral, o seu alcance limitado à Europa, Ásia menor e culturas alfabetizadas. O fim da era do cavalo corresponde a um interesse crescente em áreas geográficas mais alargadas e em fatores não antropológicos que influenciam a história humana, desde a arqueologia

e etnologia à paleontologia e outras disciplinas que, por sua vez, expandem a investigação sobre a função histórica de fatores não-humanos tal como o cavalo.<sup>9</sup>

O conceito do fim da era do cavalo permitiu a Reinhart Koselleck e Ulrich Raulff destacar a natureza inédita da situação histórica em que nos encontramos hoje. Esta situação pode ser ainda descrita com ajuda do conceito de “presentismo” de François Hartog – tal como aparece desenvolvido em *Régimes d’historicité: Présentisme et expériences du passé* (2003) –, e que o autor acredita aponta para uma nova orientação contemporânea face ao tempo histórico. O “presentismo” põe em causa a relevância actual da teoria anterior de Koselleck que via o tempo histórico em termos de uma relação entre o espaço de experiência (*Erfahrungsraum*) e o horizonte de expectativa (*Erwartungshorizont*).<sup>10</sup> Se por um lado o modelo de Koselleck correspondia ao surgimento de uma experiência inédita de tempo histórico nos séculos XVIII e XIX, por outro, para Hartog, este modelo já teria perdido, no nosso mundo atual, a sua relevância prévia. As afirmações de Hartog também põem implicitamente em causa a importância dos modelos da história, que a pensavam como um processo único de desenvolvimento rumo a um objetivo, tais como aqueles analisados por Dilthey ou Löwith.

Segundo o argumento de Hartog, a experiência da história no contexto atual de vida coletiva ultrapassou a sua forma moderna para entrar numa era de presentismo: um “regime de

9. Ulrich Raulff, *Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung* (Munich: Beck, 2015), p. 398-99; English translation Ruth Ahmedzai Kemp, *Farewell to the Horse. The Final Century of our Relationship* (London: Allen Lane, 2017).

10. François Hartog, *Régimes d’historicité: Présentisme et expériences du passé* (Paris: Seuil, 2003), p. 28-30; English translation Saskia Brown, *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time* (New York: Columbia University Press, 2015), p. 17-18.



historicidade” inédito no qual a experiência linear da história enquanto um movimento singular do passado e presente para o futuro foi substituído, na época contemporânea, por uma progressiva imersão no presente. Assim, o modelo linear da filosofia da história já não é plausível no mundo contemporâneo, tal como não o são as ideologias modernas que, em termos de classes ou países, procuravam estabelecer longas linhas de continuidade entre o passado e o presente, oferecendo assim orientações específicas para o futuro. Adicionalmente, nesta perspectiva, o declínio da filosofia da história e das ideologias tradicionais que se apoiavam em modelos de tempo histórico linear não incluía apenas ideologias liberais ou Marxistas, já que o conservadorismo tradicional, que procurou manter a herança do passado na visão do futuro, também pressupõe a unidade da história enquanto processo. As nossas sociedades contemporâneas, absorvidas nas suas preocupações presentes, subjugam o passado histórico e o futuro antecipado à visão de curto-prazo que abrange os projetos atuais.<sup>11</sup>

O conceito de presentismo de Hartog oferece-nos um índice importante para avaliar a experiência de tempo histórico prevalente nos dias de hoje, que se foca no que é cientificamente e tecnologicamente atual e privilegia um conhecimento de conhecimentos da atualidade, ao mesmo tempo que desvaloriza o que aparenta ser obsoleto numa determinada situação corrente. Apesar dos méritos do conceito de presentismo de Hartog, na minha opinião, ele não dá suficientemente conta das atitudes contemporâneas face à relação entre passado e presente na articulação do tempo histórico. A meu ver, Hartog descursa, antes de mais, uma

11. François Hartog, *Régimes d'historicité. Présentisme et expériences du temps*, p. 28-29, 119-27.

das características principais do contexto atual: a procura por uma continuidade com o passado como origem de uma identidade de grupo e coesão social. Nas suas versões mais extremas, esta busca deu origem a tentativas nostálgicas, quase míticas, de apropriação de crenças passadas que dão aso a fundamentalismos religiosos ou novas formas de nacionalismo populistas. E a nossa situação actual é testemunha de que o foco que estes movimentos extremistas colocam no passado de maneira alguma exclui o adotar das tecnologias mais recentes e cultura de comunicação em massa.<sup>12</sup>

No contexto atual, em que a filosofia da história e as ideologias tradicionais já não nos dão narrativas plausíveis sobre a continuidade e mudança na história, uma preocupação renovada com as dinâmicas temporais de identidades de grupo inspirou, numa situação de mudanças rápidas e ruturas, trabalhos de investigação sobre as origens da continuidade social e as causas da sua evanescência. A meu ver, isto explica porque o tema de memória coletiva – não apenas como uma capacidade para reter experiências passadas, mas acima de tudo como um órgão de coesão social e horizonte de coexistência plural – é tão falado na época contemporânea. Num mundo em que as linhas de continuidade com o passado se tornaram ténues, surge a questão de como pode ser compreendida esta função aparentemente oculta da memória coletiva. Não tenciono aqui rever a variedade de formas como a memória coletiva tem sido definida nos últimos anos. Procuo antes distinguir o que creio que são as articulações temporais

12. Analisei este tópico de forma mais detalhada no meu livro *Collective Memory and the Historical Past* (Chicago and London: University of Chicago Press, 2016), p. 115-124; ver também Christophe Bouton, "Hartog's Account of Historical Times and the Rise of Presentism," in *History. The Journal of the Historical Association*, vol. 104, 360, April, 2019, p. 309-330.

específicas de memória coletiva dos modelos tradicionais do tempo histórico. Isto permitir-nos-á pôr em relevo uma fonte mais originária da experiência da contingência e finitude históricas que se tornou um aspeto integral do nosso mundo contemporâneo.

## — II

Devido à dificuldade em definir este conceito, o meu foco no conceito de memória coletiva como meio de esclarecer a finitude e contingência do tempo histórico pode parecer imediatamente problemático. A tentativa de interpretar “memória coletiva” deu origem a uma panóplia de formulações heterogêneas que foram alvos de duras críticas, notavelmente – para além de muitos outros que poderiam ser identificados – por Reinhart Koselleck. Neste contexto, relembro a veemência com que ele rejeitou o conceito de memória coletiva no seu discurso a comemorar a queda da Alemanha em 8 de maio de 1945, “Der 8. Mai zwischen Erinnerung und Geschichte” (“The 8<sup>th</sup> of May between Memory and History”), que foi publicado na sua coleção de ensaios *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte* (On the Sense and Nonsense of History). Koselleck escreveu:

“As entidades coletivas que Durkheim, Halbwachs, e outros sociólogos qualificaram com memória partilhada e lembranças comuns são construções linguísticas, tópicos ideológicos quase religiosos, a *unio mystica* de uma comunidade de crença que supostamente disponibiliza quadros de referência nacionais (*Referenzsystem*). Se os sujeitarmos a uma crítica ideológica não encontraremos memórias coletivas (porque elas são sempre individuais), mas antes condições

coletivas de memórias que são sempre minhas (*der je eigenen Erinnerungen*). Estas condições coletivas são várias: linguísticas, políticas, económicas, religiosas, mentais, sociais, geracionais, e assim por diante. Estas espécies de condições plurais estratificadas (*abgeschichtete*) anunciam e ao mesmo tempo limitam experiências, fazem experiências possíveis e obstruem-nas.”<sup>13</sup>

As declarações de Koselleck levam-nos ao fundo da questão. Será possível admitir o que ele crê seja o estatuto originário de memória pessoal – já que grupos enquanto tal não se lembram, da mesma forma que não têm um ser substancial autónomo – ao mesmo tempo que insistimos na importância do conceito de memória coletiva que Koselleck questiona tão fortemente? Aqui devemos elucidar mais cuidadosamente o sentido específico que estou a atribuir à memória coletiva como indicador da finitude temporal humana.

Começemos com uma referência ao conceito de memória coletiva desenvolvido por Maurice Halbwachs, que foi um alvo concreto da crítica de Koselleck. A novidade da teoria de memória coletiva de Halbwachs reside no privilégio que ele atribui à memória *viva* na forma como é partilhada por grupos nos seus meios específicos de convívio. Neste sentido, a memória coletiva ocorre

13. Die von Durkheim, Halbwachs und anderen Soziologen beschworenen Kollektiva mit gemeinsamer Erinnerung oder gemeinschaftlichem Gedächtnis sind sprachliche Konstrukte, quasireligiöse Ideologeme, die *unio mystica* einer Glaubensgemeinschaft in nationale Referenzsysteme überführen sollen. Befragen wir sie ideologiekritisch stossen wir nicht auf kollektive Erinnerungen (denn diese sind immer individuell), sondern auf kollektive Bedingungen der je eigenen Erinnerungen. Solche kollektiven Bedingungen sind zahlreich: sprachlich, politisch, ökonomisch, religiös, mental, sozial, generationspezifisch und dergleichen mehr. Derartig plural abgeschichtete Bedingungen rufen Erfahrungen hervor und begrenzen sie zugleich, ermöglichen Erfahrungen und versperren sie...“; Reinhart Koselleck, „Der 8. Mai,“ *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte*, p. 257. [traduzido do inglês para português. N.d.T.]

tanto em grupos pequenos como em grandes coletivos. Ao lidar com a memória viva desta forma, Halbwachs reconheceu o estatuto originário de memória pessoal baseada na experiência direta do mundo-da-vida cotidiano, enquanto, ao mesmo tempo, atribuiu um papel fundamental à experiência lembrada que é comunicada entre membros de gerações vivas e interligadas entre si.

Halbwachs realçou o processo através do qual esferas de reminiscências partilhadas entre membros de gerações atuais se dissipam à medida que estas gerações desaparecem. Os mais velhos numa série sobreposta de gerações contemporâneas, por enquanto sobrevivem, são um testemunho vivo do passado que os seus mais novos contemporâneos não podiam conhecer. Os seus modos de existir e a sua bagagem de experiências recordadas que ainda conseguem comunicar, que estão à beira de desaparecer, mas que ainda perduram, ressoam no lembrar dos seus contemporâneos mais jovens. O desaparecimento destas gerações mais velhas, para além da perda de indivíduos e das suas recordações pessoais, leva à evanescência de todo um contexto de vida dos grupos mais velhos. A sua perda leva a uma alteração decisiva no horizonte temporal, que em grande parte não é assinalada. Desta forma, Halbwachs põe em relevo os contornos da *contemporaneidade* de grupo que, após a morte de gerações leva ao desaparecimento do seu contexto temporal, gradualmente esvanecendo da memória viva.

Halbwachs ilustrou este movimento de memória coletiva através de um exemplo particularmente eloquente. Ele cita o romance autobiográfico de Stendhal, *La vie de Henri Brulard*, apontando para as reminiscências do autor acerca do seu avô, nascido em Grenoble, bastante antes da Revolução Francesa. Apesar da reminiscência de Stendhal ser pessoal, ela continha palavras,

gestos e estilos que o seu avô partilhara com todo um mundo pré-revolucionário que, entretanto, desaparecera. Halbwach escreve ao comentar a descrição de Stendhal do seu parente mais velho:

“Não são apenas factos, mas modos de ser e pensar que se fixam na memória [...] Muitas vezes é porque a face de um parente mais velho está de certa forma vestida de tudo o que nos revela de uma sociedade antiquada que se marca na nossa memória não como uma aparência física algo extinguida, mas pelo contorno e cor da pessoa que está no centro de todo um quadro que ela resume e condensa.”<sup>14</sup>

Numa época mais recente, podemos, de modo semelhante, certamente invocar o desaparecimento do cavalo em todas as suas funções como uma passagem semelhante da experiência de gerações vivas às profundezas do passado histórico. Não é por acaso que Ulrich Raulff começa o seu livro, *Das letzte Jahrhundert der Pferde*, com as palavras: “Nascer no campo em meados do século XX implicava crescer num mundo antigo/velho.”<sup>15</sup>

A rutura profunda ocasionada pela perda de toda a lembrança viva do passado não pode ser compensada pela memória coletiva, já que esta só se estende até às suas origens contemporaneamente vivas. Desta forma, podemos estabelecer uma distinção radical entre memória coletiva e passado histórico. Após a perda de todas as fontes de memória coletiva só o trabalho do historiador pode reconstruir, de forma indireta e parcial, o contexto do tempo perdido.

14. Maurice Halbwachs, *La mémoire collective* (Paris: Presses Universitaires de France, 1968), p. 51.

15. Ulrich Raulff, *Das Letzte Jahrhundert der Pferde*, op. cit., p. 7.

A breve descrição que dei da teoria de Halbwach sobre memória coletiva é suficiente para ilustrar a distância entre a dimensão temporal de memória que ele descobriu e as concepções vastas de tempo histórico descritas por Dilthey, Löwith, e Koselleck que esbocei na primeira parte do artigo. A noção de Dilthey da característica singular das concepções ocidentais de tempo histórico e a forma como se desenvolveram na esteira da escatologia judeu-cristã, as concepções de filosofias da história do Renascimento e pós-Renascimento propostas por Löwith que reconfiguravam a escatologia cristã ao adotar a ideia de um movimento progressivo da história ao mesmo tempo que o projetava na esfera imanente, a teoria de Koselleck do aparecimento no século XVIII de uma ideia da história como um processo autónomo que se propela a si mesmo, projetando o tempo histórico num determinado espaço de experiência em direção a um horizonte futuro antecipado: todas estas concepções pertencem a uma categoria muito diferente da do esquema temporal de memória coletiva elaborado por Maurice Halbwachs. A ideia da história compreendida como um domínio autónomo e singular na sua diversidade é contrariada pela visão de uma descontinuidade radical que surge pela perda de gerações atuais e a passagem do seu horizonte de contemporaneidade para as profundezas do passado histórico. Na perspectiva da memória viva, a passagem do tempo lança um véu de opacidade progressivamente denso sobre o passado. Longe de representações de uma unidade atravessando as épocas diferentes da história, aqui podemos apenas depender de deliberações históricas prudentes e reconstruções imaginativas para conseguir recuperar, de forma limitada, os contornos difusos do passado.

## — III

A minha própria abordagem aos contornos temporais específicos da memória coletiva que a distinguem do tempo da história requer uma reformulação da teoria de Halbwach. Esta reformulação começa por alterar o *nível* de análise a partir do qual se trabalha o conceito de memória coletiva.<sup>16</sup> Enquanto que Koselleck duvidou do sentido do conceito de memória coletiva e referia-se no máximo a “condições coletivas de experiência que é sempre minha”, e que descreveu em termos de uma coleção heterogênea de condições prévias transcendentais, incluindo linguísticas, religiosas, políticas, económicas para além de outros fatores, eu atribuiria esta função configurativa, de um modo mais geral, a uma ordem de *símbolos* ou de interação *simbólica*. Adicionalmente, onde Halwachs elaborou este conceito principalmente em relação aos contextos sociais de grupos pequenos, como famílias e outras associações, a minha ênfase na ordem dos símbolos implica que viremos o foco principal da investigação para o domínio geral da vida social em massa e sua esfera social correspondente. Esta viragem baseia-se na consideração de que o comunicar do que é experienciado e recordado coletivamente, longe de ser específico a contextos sociais pequenos, é antes de mais feito através de linguagem e outras formas simbólicas pressupostas em todos os padrões de interação social que são inteligíveis publicamente. Neste sentido, os símbolos não são meros sinais tal como não são simplesmente adicionados ao que foi dado anteriormente; eles são formas espontâneas de conferir à experiência um padrão

16. Para uma análise detalhada de memória coletiva, remeto para o meu livro *Collective Memory and the Historical Past*.



espacio-temporal e uma ordem lógica. Num ambiente urbano, por exemplo, eu familiarizo-me imediatamente com as diferenças espaciais entre terraços privados e parques públicos ou centros comerciais semi-públicos, mesmo antes de pensar explicitamente nessa diferença, tal como a música de fundo que ouço num aeroporto ou supermercado, num restaurante ou igreja também me dá pistas sobre o meio social que me rodeia. Os símbolos são comunicados em forma de linguagem, gestos, estilos ou atitudes corporais e atribuem inteligibilidade espontânea à experiência que é interiorizada como memória. O que chamo memória coletiva surge de uma rede de configurações simbólicas tecida a níveis múltiplos de interação social que ocorrem num contexto contemporâneo.

Uma segunda reformulação do conceito de memória coletiva leva-nos a sublinhar não só as funções ativas da memória, mas também os níveis passivos subjacentes às redes de símbolos e que dão coesão ao recordar coletivo num mundo público. Para além das reminiscências evocadas explicitamente em grupos, o conceito de passividade dá conta do estrato implícito nas recordações partilhadas. Nesta perspetiva, a memória coletiva não quer dizer apenas comemorações, a exibição de vestígios do passado em museus, a sua coleção em arquivos, ou a transmissão de uma herança passada, mas acima de tudo, implica as grandes reservas de significado que alimentam as fontes latentes de interpretação que se situam na base de identidades de grupo. Longe de serem estruturas monolíticas, estas estruturas simbólicas que se estendem para os domínios passivos de um determinado contexto social e que são retidas coletivamente são sempre “fragmentadas”, porque a sua interpretação varia de acordo com o grupo que as percebe e recorda. Elas também estão sempre sujeitas a reformulações

e dissipações graduais, após o desaparecimento de gerações vivas e a passagem dos seus traços para as terras remotas do passado histórico. Mesmo onde a linguagem e outros símbolos mantêm a sua inteligibilidade geral ao longo de séculos, as nuances que grupos diferentes lhes atribuem evocam um sentido intrínseco que é específico ao seu contexto de vida. As nuances estão sujeitas a uma variabilidade formidável, muitas vezes impercetível, que surge com a passagem de um grupo contemporâneo para o passado para lá da memória viva.

Esta variabilidade constante, quase tácita, nas estruturas simbólicas que se estende aos níveis mais passivos da experiência e recordar humanos dá conta das alterações na perspectiva através das quais grupos contemporâneos estão enredados num contexto comum partilhado, apesar de toda a fragmentação nos seus pontos de vista. Ao juntá-los num mesmo contexto, a contemporaneidade da perspetiva dá limites à compreensão coletiva em relação ao que está para lá do seu alcance. Isto caracteriza o que qualifiquei como a *finitude* da memória coletiva e é a matriz original da historicidade de grupo. Quando afirmações ambiciosas ignoram o regime específico e finito da memória, caem rapidamente na ilusão que o passado histórico pode ser recuperado, como se fosse um objeto de lembrança viva, colocado ao dispor do presente. No entanto, as mudanças nas estruturas simbólicas subjacentes à coesão social e que constituem as perspetivas históricas ao longo do tempo, se, por um lado, tornam a inteligibilidade do passado problemático, intervêm de modos impercetíveis e imprevisíveis. Estas mudanças que orientam os modos implícitos como experienciamos e recordamos coletivamente, se por vezes sofrem influências percetíveis, não se conformam de modo algum ao esquema de teleologias

históricas gerais ou a outras teses assumidas da história como processo singular. Elas recusam o fundamento de uma visão global proposta pela filosofia da história e tornam precários projetos de planificação ou controle social a longo prazo. Na esteira de mudanças rápidas e radicais que realçam cada vez mais os limites da compreensão histórica humana, projetos ideológicos ambiciosos que dizem ser capazes de adivinhar a direção temporal da história e o seu sentido global não são mais que aspirações irrealizáveis do período moderno.

Agora, no entanto, o problema que se colocou devido a sensibilidade acrescida à contingência e finitude da compreensão histórica leva-nos a expandir o alcance da nossa investigação para além da esfera da memória coletiva enquanto virada para o passado, e para além do presente de gerações atuais que antecipam o futuro. Aqui, a nossa intuição sobre a contingência e finitude das perspectivas de grupo conduz-nos a aceitar novas concepções de desenvolvimento histórico no futuro. Ela requer que nos envolvamos em princípios práticos de ação coletiva num contexto histórico a longo prazo que nunca poderia ter um fundamento seguro baseado numa compreensão estritamente empírica. Esta afirmação, no entanto, levanta um problema fundamental que vou abordar na conclusão.

Se as mudanças nos horizontes da memória coletiva retida por gerações atuais revelam limites na compreensão histórica marcantes e muitas vezes imprevisíveis, como poderemos compreender os princípios práticos de ação coletiva a longo prazo? Dada a historicidade radical da compreensão humana conduzida por alterações nas articulações simbólicas de experiências de grupo e memória coletiva, como poderia ser possível desenvolver

projetos trans-históricos que se estendem ao longo do período de vida de várias gerações sucessivas? Uma resposta detalhada a estas perguntas ultrapassaria a dimensão desta breve análise, e vou assim comentar apenas sobre um modelo de compreensão histórica que a meu ver é apropriado à nossa situação atual. A meu ver, uma norma prática exemplar neste sentido vem sugerida pelo modelo de tempo histórico oferecido pela concepção de Hans Jonas da responsabilidade por garantir a sobrevivência continuada de gerações futuras.

Ao prever o perigo em que a nossa progressiva devastação da ecologia natural da Terra coloca os seus futuros habitantes, este princípio exige mudanças no presente para lidar com a situação inédita que estes abusos recentes criaram. Tal como o próprio Jonas compreendeu, a situação requer uma nova abordagem ao *tempo* histórico, já que os atos coletivos no presente, na medida em que implicam consequências a longo prazo, necessitam de uma visão temporal capaz de projetar perigos potenciais que seriam impostos a gerações futuras nos casos em que políticas irresponsáveis do domínio públicos não sejam redirecionadas por ação política. A perspectiva histórica de Jonas é caracterizada pela sua forma muito original de considerar a “duração temporal” (die Zeitspanne) no sentido em que envolve uma antecipação do futuro a longo prazo exigida pela responsabilidade.<sup>17</sup> É completamente diferente da visão total da filosofia da história e da ideologia tradicional por enquanto que integra uma perspectiva da precariedade humana e da vulnerabilidade da natureza face a um futuro incerto,

17. Hans Jonas, *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation* (Frankfurt am Main: Suhrkamp, 1984), p. 46; English translation, *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago/London: University of Chicago Press, 1985).

algo que corresponde à finitude da perspectiva histórica humana. Também é preciso distingui-la do entusiasmo ilusório que grandes projetos para o futuro muitas vezes inspiram e que, em nome de missões utópicas ou messiânicas, distraem das modalidades de ação responsável já que ultrapassam o que sabemos ser as condições temporais de existência num mundo histórico. Em última análise, a proposta de Jonas projeta uma visão da finitude histórica humana que concorda e reforça o que creio que sejam as implicações fundamentais de uma atenção às articulações temporais finitas da memória coletiva enquanto elas apontam para os limites da compreensão histórica humana.

#### Referências bibliográficas

- Christophe BOUTON (2019). „Hartog’s Account of Historical Times and the Rise of Presentism“. In *History. The Journal of the Historical Association*. Vol. 104, 360, pp. 309-330.
- Erich AUERBACH (1967). “Figura”. In *Gesammelte Aufsätze zur romanischen Philologie*. Bern & Munich: Francke
- François HARTOG (2003). *Régimes d’historicité: Présentisme et expériences du passé*. Paris: Seuil. Trad. Inglesa de Saskia Brown (2015). *Regimes of Historicity. Presentism and Experiences of Time*. New York: Columbia University Press
- Hans JONAS (1984). *Das Prinzip Verantwortung. Versuch einer Ethik für die technologische Zivilisation*. Frankfurt & Main: Suhrkamp. Trad. Inglesa (1985). *The Imperative of Responsibility: In Search of an Ethics for the Technological Age*. Chicago/London: University of Chicago Press

- Jeffrey A. BARASH (1998). "The Sense of History: On the Political Implications of Karl Löwith's Interpretation of Secularization". In *History and Theory*, no. 1, vol. 37, pp. 69-82.
- Jeffrey A. BARASH (2016). *Collective Memory and the Historical Past*. Chicago and London: University of Chicago Press.
- Karl LÖWITH (1949). *Meaning in History*. Chicago: University of Chicago Press
- Karl LÖWITH (1983). "Die Dynamik der Geschichte und der Historismus." In *Weltgeschichte und Heilsgeschehen: Zur Kritik der Geschichtsphilosophie*, vol. 2 dos *Sämtliche Schriften*. Stuttgart: Metzler, pp. 307-323;
- Maurice HALBWACHS (1968). *La mémoire collective*. Paris: Presses Universitaires de France
- Reinhart KOSELLECK (1979). «Über die Verfügbarkeit der Geschichte», «Erfahrungsraum» und «Erwartungshorizont» – Zwei historische Kategorien». In *Vergangene Zukunft. Zur Semantik geschichtlicher Zeiten*. Frankfurt & Main: Suhrkamp, pp. 260-277, 349-75.
- Reinhart KOSELLECK (2003). „Der Aufbruch in die Moderne oder das Ende des Pferdezeitalters,“ *Historikerpreis der Stadt Münster 2003. Prof. Reinhart Koselleck: am 18. Juli 2003 im Festsaal des Rathhauses zu Münster*. Münster: Münster Press- und Informationsamt, p. 25.
- Reinhart KOSELLECK (2010). "Vom Sinn und Unsinn der Geschichte". In *Vom Sinn und Unsinn der Geschichte. Aufsätze und Vorträge aus vier Jahrzehnten*. Ed. Carsten Dutt (Frankfurt am Main: Suhrkamp

- Ulrich RAULFF (2015). *Das letzte Jahrhundert der Pferde: Geschichte einer Trennung*. Munich: Beck. Trad. Inglesa de Ruth Ahmedzai Kemp (2017). *Farewell to the Horse. The Final Century of our Relationship*. London: Allen Lane.
- Wilhelm DILTHEY (1973). *Einleitung in die Geisteswissenschaften. Versuch einer Grundlegung für das Studium der Gesellschaft und der Geschichte, Gesammelte Schriften, Vol. 1*, Göttingen: Teubner





# Esquecimento do ser e memória política em Martin Heidegger

Alexandre Franco de Sá

## Resumo

Sendo um verbo, o conceito de Dasein em Heidegger alude a diferentes modos de o conjugar. O Dasein pode ser conjugado no singular “eu sou...” e no dual “ambos somos”. Mas também pode ser conjugado no plural: “Nós somos...”. O presente texto traça a distinção destas três formas de conjugar o Dasein, defendendo que a distinção entre Dasein singular e Dasein plural é essencial para a caracterização da concepção heideggeriana de povo e de política.

## Abstract

Being a verb, Heidegger’s concept of Dasein alludes to different ways of conjugating it. Dasein can be conjugated in the singular “I am...” and in the dual “We both are...”. But it can be conjugated in the plural as well: “We are...”. The paper traces the distinction of these three forms of conjugating Dasein, arguing that the distinction between singular Dasein and plural Dasein is essential to characterize Heidegger’s conception of the people and of politics.

Com a minha comunicação, gostaria de regressar à discussão de um tema que tenho abordado em ocasiões anteriores: o pensamento político de Heidegger, tal como ele o pretendeu desenvolver ao longo da década de 1930. Como sabemos, a adesão e o comprometimento de Heidegger com o regime nacional-socialista suscitou ciclicamente, ao longo de décadas, a manifestação de escândalos e controvérsias. Depois dos trabalhos de Victor Fariás na década de 1980, em que pela primeira vez se propunha pensar a obra filosófica de Heidegger como a manifestação de uma adesão política ao nacional-socialismo, cada publicação de textos inéditos de Heidegger situados no período que se seguiu à chegada dos nazis ao poder, em Janeiro de 1933, ofereceu a oportunidade para regressar ao pressuposto de que a obra filosófica de Heidegger estava como que “contaminada” com a visão do mundo, a *Weltanschauung* nacional-socialista.

Nos últimos quinze anos, a repercussão da publicação de *Heidegger: a introdução do nazismo na filosofia* por Emmanuel Faye, em 2005, mostrou o quanto o debate em torno da publicação das lições e dos seminários desses anos se iria basear menos na tentativa de compreender o teor dos textos, bem como o pensamento que lhes está subjacente, do que no ímpeto para expor a figura de Heidegger à execração pública e expurgar dele a história da filosofia contemporânea. Naquela que foi, tanto quanto sei, a primeira recensão do livro de Faye, que publiquei na *Revista Filosófica de Coimbra* logo em 2005, creio ter demonstrado o quão inaceitável foi a metodologia seguida por Faye, com a omissão selectiva de algumas passagens centrais da obra de Heidegger para a consideração do tema, com propostas de interpretações objectivamente impossíveis de sustentar para alguém minimamente familiarizado

com os textos considerados, ou mesmo com distorções e incorrecções factuais que não podem deixar de ser inaceitáveis num texto científico. Mais recentemente, a recepção da publicação dos *Cadernos Negros*, a partir de 2014, apesar do valioso material aí reunido, ao focar-se apenas nas observações de Heidegger acerca da *Weltjudentum* e torná-las o centro em torno do qual o texto é lido e interpretado, transformando-o numa simples manifestação de antisemitismo, não conseguiu ainda suscitar uma abordagem da relação do pensamento de Heidegger com a política que a procure verdadeiramente compreender nos seus pressupostos filosóficos, em articulação com os seminários e as lições dos mesmos anos. Nos *Cadernos Negros*, encontramos, porém, uma pequena nota a partir da qual é possível encontrar o mote para pensar a relação que se estabelece entre filosofia e política. A propósito da expressão “fim da filosofia” (e filosofia está entre aspas), escreve Heidegger: «Temos de trazê-la a um fim e, com isso, preparar aquilo que é completamente outro, a metapolítica. De acordo com isso também a transformação da ciência»<sup>1</sup>.

Na presente passagem, Heidegger estabelece uma relação de contiguidade entre filosofia e política. Dir-se-ia que o fim da primeira é o início da segunda, a qual o é enquanto preparada pela primeira. Uma tal contiguidade entre filosofia e política encontra uma formulação antecedente nas últimas lições leccionadas por Heidegger em Marburgo, no Semestre de Verão de 1928. Neste ano, ao apresentar a estrutura integral do projecto que

1. Todas as referências a obras de Heidegger, com a excepção de *Sein und Zeit* (que será mencionado pela sigla SZ, referente à edição de Max Niemeyer de Tübingen), terão por referência a Obra Completa (*Gesamtausgabe*) publicada pela editora Vittorio Klostermann, de Frankfurt. Os textos citados serão indicados pela sigla “GA” acrescentada do número do volume e da página. Neste caso: GA94, p. 115.

teria sido iniciado com a publicação de *Ser e Tempo* no ano anterior, Heidegger afirma que este teria uma estrutura circular. Por um lado, tal como o índice completo de *Ser e Tempo* mostrava, a analítica do que significa ser-aí (*Dasein*), e da sua temporalidade peculiar, constituiria uma análise preparatória para a consideração da temporalidade do ser (a análise da *Zeitlichkeit des Daseins* permitiria a abordagem da *Temporalität des Seins*). Por outro lado, a analítica temporal do ser seria uma *Kehre*, uma viragem sobre si mesma e um regresso à análise do que, num plano ôntico, ser-aí significa<sup>2</sup>. Heidegger chama a este regresso, a esta rotação (*Umschlag*) ou μεταβολή da ontologia sobre si mesma, metontologia. E, para a caracterizar a contiguidade entre o fim da ontologia e o início da metontologia por ela preparada, escreve que é só aqui «que primeiro se pode colocar a questão da ética»<sup>3</sup>.

Estabelecendo um paralelo entre o pequeno parêntesis aberto por Heidegger em torno do carácter metontológico da ética, nas lições de 1928, e a pequena nota dos *Cadernos Negros* em torno da metapolítica como fim da filosofia, no qual se afirma o carácter metontológico da ética e da política, ou a tentativa de pensar a política como metapolítica, poder-se-ia começar por dizer que os ensaios de Heidegger para esboçar um pensamento político não podem deixar de estar radicados na análise do que ser-aí significa como análise preparatória. Mas que significa ser-aí enquanto condição do desenvolvimento de uma ética metontológica ou de uma metapolítica? A resposta a esta pergunta não pode deixar de exigir um regresso aos termos originários em que Heidegger apresenta o conceito de ser-aí. Este surge como um ente (*Seiendes*)

2. GA26, 201.

3. GA26, 199.

cuja constituição de ser ultrapassa o plano ôntico. Ser-aí significa, nesse sentido, assumir uma condição verbal (e não apenas participial) que, não se limitando a assinalar um ente, designa igualmente o ser desse ente, marcado pelo movimento da existencialidade (*Existenzialität*). Na questão do ser, o ser-aí tem, por isso, aquilo a que Heidegger chama uma dupla prioridade na análise. Por um lado, tem uma prioridade ôntica, na medida em que constitui o ente cuja análise é preparatória para a abordagem da temporalidade do ser. Por outro, tem uma prioridade ontológica, na medida em que ser-aí não é um participípio, ou seja, não é propriamente um ente, mas é o próprio verbo, é o próprio acto de ser-aí (de existir ou de estar em relação com o “aí”) na sua dimensão verbal. Por conseguinte, ser-aí não designa apenas algo que simplesmente é, mas sempre também o próprio acto de ser – ser aí – na sua dimensão verbal.

No começo de *Ser e Tempo*, logo no seu § 4, Heidegger aponta para esta caracterização do ser-aí ao afirmar que «o ser-aí é um ente que não surge entre os outros entes»<sup>4</sup>. Não sendo um ente entre outros entes, ser-aí significa ser mais que isso. Esse mais manifesta-se, no plano ôntico, por ser-aí implicar que o ente que é aí – ou, o que é o mesmo, que existe – se relacionar sempre de algum modo com o ser. A esse ser, diz Heidegger, «chamamos existência», e a relação entre o ente que é aí e a sua existência permite compreender que este ente não é simplesmente ente, não é simplesmente ôntico, mas é constituído pelo ser na sua dimensão verbal. Daí que Heidegger afirme que «a distinção ôntica de ser-aí está em ele ser ontológico»<sup>5</sup>. E é por ser ôntico-ontológico e não

4. SZ, 12.

5. SZ, 12

simplesmente ôntico, por ser verbo e não simplesmente participio, que ser-aí é a partir do modo como existe. O ser ontológico do ser-aí faz com que este ser se caracterize não a partir de uma quididade, não a partir da determinação do que é, mas a partir do modo *como* é ou do seu modo de ser, isto é, a partir das suas possibilidades. Como possibilidades formais, que enquadram a miríade de possibilidades fácticas em que se podem concretizar, Heidegger identifica o que designa como propriedade (*Eigentlichkeit*) e impropriedade (*Uneigentlichkeit*)<sup>6</sup>, ser de acordo consigo mesmo, ser si-próprio, e não o ser. A estas possibilidades formais, que designa pela expressão latina *modi* fundamentais (*Grundmodi*), caberão diferentes modos de articulação consoante a maneira como o ser for conjugado. E a conjugação por número é aqui o factor determinante pelo qual poderemos considerar essas diferenças.

Nas análises que conduziram à publicação de *Ser e Tempo* em 1927, Heidegger aborda sobretudo o que significa ser-aí no singular. Nestas análises, ser singularmente aí ocupa um lugar hegemónico e quase exclusivo na análise do que ser-aí significa. Por conseguinte, nestas análises, é a partir do paradigma de ser singularmente aí que ser próprio e impróprio são quase sempre compreendidos. A partir deste paradigma, a articulação entre propriedade e impropriedade, ser próprio e não o ser, adquire o seu aspecto mais habitual na filosofia de Heidegger. Como caracterizar este aspecto? Duas notas bastam, no presente contexto, para o circunscrever. Em primeiro lugar, Heidegger caracteriza a existência, enquanto ser do ser-aí, a partir de um movimento centrífugo e ex-cêntrico. A existência é pensada como um estar já sempre lançado

6. SZ, 42-43.

no mundo (*Geworfenheit*), e ser-no-mundo significa, por isso, estar nele distraído numa dispersão (*Zerstreuung*) que o aliena. Na quotidianidade da existência, ser singularmente aí significa não ser si mesmo porque se existe na dispersão da lida quotidiana com o mundo. Por outras palavras, na quotidianidade, ser singularmente aí significa ser não si próprio, mas o se – o impessoal, *das Man* – em que se é: existe-se como se existe, pensa-se como se pensa, diz-se o que se diz. Neste sentido, ser singularmente aí significa, como Heidegger explicitamente escreve, uma fuga (*Flucht*) diante de si mesmo e um esquecimento de si (*Vergessen*)<sup>7</sup>.

O esquecimento e a fuga constituem, neste sentido, o ser singularmente aí. Por isso, pensado como um homem singular, o ser-aí está a princípio e quase sempre (*zunächst und zumeist*) ausente de si próprio, coincidindo com este estar fora (*Wegsein*). Como escreve Heidegger, numa expressão eloquente que encontramos nas lições do Semestre de Inverno de 1929-30: «À essência do ser-aí pertence, em última análise, este estar-fora. Isso não é um evento qualquer que surge ocasionalmente, mas é um carácter essencial do próprio ser humano, um *como* de acordo com o qual ele é, de tal modo que um homem, na medida em que existe, no seu ser-aí está também já sempre e necessariamente, de algum modo, fora»<sup>8</sup>. O estar-fora (*Wegsein*) é o como do ser-aí (*Dasein*). Dir-se-ia que ser-aí é ser-aí-estando-fora: *Dasein*, dir-se-ia em alemão, é já *wegseiendes Dasein*.

É a partir do esquecimento quotidiano de si próprio que marca o ser singularmente aí de cada um que Heidegger pode pensar o ser-próprio como uma invocação heurística sob cuja

7. SZ, 44.

8. GA29/30, 95.

referência se torna possível compreender o quotidiano como dispersão, fuga e esquecimento. Tal invocação, porém, não pode deixar de ter o carácter de uma possibilidade fáctica. É nessa medida que Heidegger pode escrever em *Ser e Tempo*: «Mas não estará na base da interpretação ontológica da existência do ser-aí que foi levada a cabo uma determinada concepção óptica de existência própria, um ideal fáctico do ser-aí? De facto assim é»<sup>9</sup>. No entanto, o ideal fáctico da existência própria, pensado a partir da dispersão quotidiana pela qual se é quase sempre esquecido de si, não tem – nem poderia ter – o carácter de uma alternativa fáctica a esta quotidianidade. Ele não tem, diria Heidegger, um carácter existencial (*existenziell*), mas situa-se apenas na dimensão existenciária (*existenzial*) sob cuja referência as estruturas existenciais da existência podem ser pensadas.

Por conseguinte, ser singularmente próprio não significa uma libertação do “se” quotidiano e assumir uma possibilidade existencial, concreta e excepcional, que lhe seja alternativa, mas apenas uma modificação existencial deste “se”. Como escreve claramente Heidegger: «O ser si-mesmo próprio não repousa num estado de excepção do sujeito liberto do se, mas é uma modificação existencial do se enquanto existenciário essencial»<sup>10</sup>. Se a quotidianidade consiste naquilo que Heidegger caracteriza como um decair (*Verfallen*) em que cada um lida com o mundo e se esquece de si mesmo, deixando de ser si próprio, «a existência própria» – diz-nos Heidegger – «não é nada que paire acima da quotidianidade que decai, mas é existencialmente apenas um captar modificado

9. SZ, 310.

10. SZ, § 27, 130



desta»<sup>11</sup>. É este captar modificado que Heidegger liga a uma afecção fundamental: a angústia. No ser singularmente aí, a angústia pode irromper a qualquer momento, no esquecimento da dispersão quotidiana, como uma radical singularização de cada um. Mas o que a caracteriza enquanto possibilidade é justamente o irromper no meio da dispersão quotidiana, o ser, no meio do esquecimento quotidiano, uma lembrança súbita de si mesmo, instantânea e sem continuidade. Como Heidegger o formula em 1929, ao interrogar-se pela possibilidade de acontecer uma existência própria: «Este acontecer é possível e também efectivo – embora suficientemente raro – apenas por instantes na afecção fundamental da angústia»<sup>12</sup>.

Apesar de o ser-aí ser analisado por Heidegger, em *Ser e Tempo*, sobretudo como singular, há uma passagem nesta obra em que o ser-aí é abordado numa conjugação dual. À relação do ser-aí pensada a partir de ser-aí-com (*Mitdasein*) chama Heidegger cuidado-por, preocupação com o outro ou solicitude (*Fürsorge*). Esta mudança de perspectiva na abordagem do ser-aí implica, naturalmente, uma mudança imediata no que significa ser próprio e impróprio. O ser dualmente aí em sentido próprio não pode deixar de ter, antes de mais, o sentido da preservação da relação dual. O cuidado por um outro em sentido com próprio adquire, por isso, o sentido de um manter a relação dual, recíproca, pela qual cada um é como é. Ser dualmente com o outro em sentido próprio significa, por isso, antecipar-se ao outro como cuidado, colocar-se diante dele como um exemplo e ajudá-lo a ser livre para o seu próprio ser. Diante dessa possibilidade fáctica de ser-aí-com, numa relação dual, o ser impróprio não é permanecer esquecido do seu ser

11. SZ, § 38, 179.

12. GA9, 111.

no quotidiano, mas substituir-se ao outro e fazer com que este se esqueça do seu próprio ser. A essa possibilidade de ser dualmente aí com o outro chama Heidegger, diferenciando-a do antecipar-se e colocar-se diante dele (*Vorausspringen*), um substituir-se-lhe e colocar-se no seu lugar (*Einspringen*)<sup>13</sup>.

A transição na conjugação do verbo ser-aí entre o singular e o dual, o trânsito entre ser singularmente aí e ser dualmente aí, que Heidegger assinala em *Ser e Tempo* através da transição entre os verbos ser-aí (*Dasein*) e ser-aí-com (*Mitdasein*), mostra que o sentido ôntico do ser-aí se subordina ao seu sentido ontológico. Ser-aí não é simplesmente um ente que, enquanto ser singularmente aí, se poderia confundir facilmente com o homem individual ou uma substância individual com características peculiares. Pelo contrário, ser-aí assinala também, enquanto ser dualmente aí, a própria relação de cuidado-com, de solicitude, na qual podem acontecer tanto a subordinação do outro ao mesmo, naquilo a que Heidegger chama uma solicitude substitutiva-dominante (*einspringend-beherrschende Fürsorge*), como o seu contrário, uma solicitude antecipatório-libertadora (*vorspringend-befreiende Fürsorge*)<sup>14</sup>.

O cuidado-por, a solicitude, não é propriamente uma relação entre dois entes individuais que são ser-aí. Ao invés: o cuidado-por, na miríade das suas possibilidades fácticas existenciais que se enquadram nos limites das “possibilidades extremas” da substituição e da libertação, é o próprio ser-aí no seu acontecer dual. É por isso que propriedade e impropriedade adquirem agora um sentido diferente, de acordo com a especificidade do sentido de ser dualmente aí. E, de acordo com o que Heidegger

13. SZ, § 26, 122.

14. SZ, § 26, 122.

afirma, embora brevemente, acerca do cuidado-por dominante e libertador, facilmente se pode adivinhar que a “questão da ética”, mencionada nas lições de 1928, encontraria aqui um fio condutor que a poderia levar a cabo.

Se a “questão da ética” poderia ser desenvolvida a partir das considerações de Heidegger em torno do significado de ser dualmente aí, bem como das possibilidades de dominação e de libertação que tal permite, dir-se-ia que a questão política seria desenvolvida a partir de uma terceira conjugação de ser-aí: o ser pluralmente aí. Que significa ser pluralmente aí? Que tipo de ente se dá nesta pluralidade? No § 74 de *Ser e Tempo*, Heidegger refere-se-lhe a partir da alusão à história como um co-acontecer (*Mitgeschehen*). Um tal co-acontecer consiste em estar exposto – e, portanto, neste sentido, estar impotente, sem poder – diante da supremacia do poder de um destino. Aparece aqui uma articulação entre impotência (*Ohnmacht*) e onipotência ou supremacia (*Übermacht*)<sup>15</sup> que se traduz num envio plural face ao qual, a partir do qual e em relação com o qual cada um terá de decidir o seu destino. O destino de cada singular (*Schicksal*) é então destinado por um envio (*Geschick*) que se oferece com um destino comum e plural. Enquanto ser pluralmente aí, ser-aí significa ser guiado por este destino plural, o qual aparece como tradição (*Überlieferung*) e uma herança (*Erbe*). Ser pluralmente aí é estar exposto ao seu poder. E Heidegger evoca, neste contexto, a comunidade (*Gemeinschaft*) e o povo (*Volk*) como possibilidades fácticas de ser pluralmente aí no conjunto de uma “geração”. Comunidade e povo são, para Heidegger, o acontecer da exposição à supremacia de uma tradição e de uma herança.

15. SZ, § 74, 384.

Ser pluralmente aí, ser-aí enquanto povo ou geração, implica pensar uma mudança no modo como se articulam ser próprio e impróprio. Pensado a partir do ser singularmente aí, ser-aí significa estar, a princípio e quase sempre, disperso e esquecido de si numa lida quotidiana com o mundo. O ser próprio tem, então, o significado do instante sempre possível, mas raro, da singularização angustiada em que cada um cai em si e se confronta com o seu próprio ser. Este sentido do ser próprio inverte-se completamente quando é pensado a partir do povo enquanto ser pluralmente aí. Dir-se-ia que, se o povo se constitui como um coexistir a partir da exposição a uma herança que se oferece como destino, é o ser próprio enquanto exposto a esta herança que constitui o seu princípio e ponto de partida. A reflexão de Heidegger em torno do ser-aí pensado como ser pluralmente aí desenvolve-se a partir do começo da década de 1930, com a transição para um pensar centrado na história enquanto acontecer do ser (o chamado pensar da história do ser, *seinsgeschichtliches Denken*). A partir daqui, Heidegger desenvolve o conceito de início (*Anfang*) como alusão à supremacia, à onipotência à qual o povo se encontra a princípio e a cada momento exposto. Ser povo é estar exposto ao poder do início. E é a constituição do povo como ser aí pluralmente exposto ao poder do início, ou da herança e da tradição que se dá na história, que constitui o ponto de partida da tentativa por Heidegger de esboçar um pensamento político.

O povo é o conceito central do pensamento político de Heidegger. Mas que significa povo? Povo é o ser pluralmente aí. Neste sentido, é a resposta à pergunta *quem* feita sob a perspectiva da pluralidade. Quem somos nós mesmos? – pergunta Heidegger nas suas lições de 1934. E a resposta a esta pergunta é a seguinte:

«Estamos no ser do povo, o nosso si-mesmo é o povo»<sup>16</sup>. No entanto, ser pluralmente aí, ser-aí enquanto povo, não significa, para Heidegger, ser uma espécie de substância, uma colectividade de indivíduos. Trata-se de ser-aí coexistindo sob o poder arrebatador de um início que a cada momento interpela esse coexistir e o constitui enquanto ente cujo ser consiste em ser por este poder interpelado. Daí que, nas mesmas lições de 1934, Heidegger esclareça que, para o povo, «sermos aí não quer dizer que esteja presente uma pluralidade de homens, mas: estarmos aí! Estarmos prontos! Acontecer»<sup>17</sup>.

Se o ser-aí singular é primeiro e quase sempre (*zunächst und zumeist*) esquecimento de si, e se o ser próprio tem para ele o significado de um instante angustiado em que emerge a lembrança de si mesmo, o ser-aí plural do povo é essencialmente memória de um início que, a cada momento, o interpela para que este o retome e repita. Por conseguinte, se o povo é o conceito político central de Heidegger, o início é o conceito que o determina. Daí que Heidegger, no momento em que assume o reitorado na Universidade de Freiburg, em 1933, no seu famoso discurso sobre *A Autoafirmação da Universidade Alemã*, recuse atribuir ao início o carácter de um simples começo que o decurso do tempo ultrapassa, deixa para trás e aniquila. Diz Heidegger: «O início ainda é. Não está atrás de nós como aquilo que foi há muito, mas está diante de nós. O início, enquanto aquilo que é maior, já passou antecipadamente sobre tudo o que vem e, assim, também sobre nós. O início recaiu no nosso futuro, está lá como o longínquo mandamento sobre nós para voltar a recuperar a sua grandeza»<sup>18</sup>.

16. GA38, 57.

17. GA38, 57.

18. GA16, 110.

O pensamento político de Heidegger parte desta relação entre povo e início. O povo é constituído, na sua essência, como *relação*, como resposta ao envio do destino ou ao poder do início que sobre si se exerce, e não como um sujeito colectivo ou uma substância étnica determinada. No contexto da ascensão do nacional-socialismo na Alemanha, Heidegger considera-o a partir da possibilidade de compreender o povo desta maneira. No entanto, para o compreender dessa maneira, seria necessário contrapor-se à própria concepção – essencialmente etnocêntrica e racista – que o nacional-socialismo tinha do povo. É a esta contraposição que Heidegger, durante os anos de 1930, dedica grande parte do seu pensamento filosófico.

Para o nazismo, o povo era uma raça, uma substância étnica ou um sujeito colectivo que se constituía como um valor supremo. *Du bist nichts, dein Volk ist alles* – é um dos lemas mais importantes do nazismo. Tal significa que, para o nacional-socialismo, o que estava em causa na sua concepção socialista de povo, distinguindo-se assim do liberalismo, seria a emergência deste como um sujeito étnico. Para Heidegger, a contraposição entre liberalismo e nacional-socialismo ocorreria no plano da partilha de uma metafísica do sujeito, a partir da qual o ser-aí – tanto sob a forma do ser singularmente aí quanto sob a forma de ser pluralmente aí enquanto povo – seria, na sua essência, um sujeito. Seria por isso que, como ele afirma explicitamente numa crítica aberta aos pressupostos doutrinários do nacional-socialismo, considerar o povo como raça consistiria numa simples variação do liberalismo próprio de uma metafísica do sujeito. Pode ler-se, por isso, nos seus seminários: «O homem não é menos sujeito, mas é-o mais essencialmente quando se concebe como nação, como povo,

como raça, como uma humanidade que de um modo qualquer se coloca sobre si mesma»<sup>19</sup>. Pensar o homem de forma individualista ou pensá-lo de forma colectiva, como um povo que fosse uma raça, uma substância étnica ou um sujeito – tal como o fazia o importante teórico e dirigente nazi Alfred Rosenberg –, seria, diz Heidegger explicitamente, apenas uma variante do mesmo modo liberal<sup>20</sup> e subjectivista de pensar.

Para Heidegger, a visão racial e etnocêntrica do povo não poderia deixar de se constituir como uma visão que transporta para o âmbito do povo, no seu ser pluralmente aí, o esquecimento do próprio ser que caracteriza o ser-aí singular. Por outras palavras: compreender o povo como uma raça ou uma substância étnica seria compreender o povo a partir de um sujeito, de um modo de ser singular, que reflecte, por essa razão, o esquecimento do ser da existência quotidiana, no seu estar lançado no mundo, esquecido de si e disperso no meio dos entes. Compreender o povo a partir do ser-aí significaria, ao contrário, compreender que o povo não é sujeito ou substância, mas uma relação originária com a história enquanto co-acontecer. Arrebatado pela supremacia do início, constituído pela exposição ao poder deste início como tradição e herança, a existência do povo seria não esquecimento, mas memória.

Neste sentido, o povo é, em Heidegger, na sua essência, memória do início. Poder-se-ia dizer, por isso, que nele se encontra o contraponto da concepção do ser-aí como existência singular. Se o ser-aí é, enquanto ser singularmente aí, esquecimento, o ser-aí é, enquanto povo, memória; se o ser-aí singular é quotidianamente

19. GA90, 38.

20. GA39, 28.

fuga diante de si próprio, o ser-aí plural é exposição ao poder do início e, portanto, confrontação com o envio de uma herança e de uma tradição que apelam à resolução originária de as assumir como ponto de partida. O pensar da história do ser como pensar do primeiro início da filosofia adquire, por isso, para Heidegger, o carácter do ressoar de um “outro início” do pensar. Se Heidegger pensa a história da filosofia a partir desta confrontação entre primeiro e outro início, é na tentativa de pensar o povo como ser exposto ao poder arrebatador do início que este pensamento tem o seu lugar e a sua origem.

Permitam-me, para terminar, resumir o percurso e a sugestão de interpretação que aqui faço. Afirmo que o tema do esquecimento e da memória desempenham um papel fundamental, embora não reconhecido e praticamente invisível, como motor do movimento de pensamento que leva Heidegger, no contexto da emergência do nacional-socialismo, a ensaiar esboçar um pensamento político. O conceito chave deste pensamento é o conceito de povo, e este é explicitamente apresentado por Heidegger em contraposição à sua concepção como raça, sujeito ou substância étnica. Aqui cabe fazer um parêntesis: esta contraposição é tão explícita e manifesta nos textos de Heidegger dos anos 30, apesar das circunstâncias políticas da época, que a classificação de Heidegger como simplesmente um autor que participa da “visão do mundo” racista e etnocêntrica do nazismo não pode deixar de surgir como uma espécie de impostura intelectual.

A partir do conceito de povo pensado como ser-aí, e do ser-aí como verbo conjugado no plural, o povo surge como memória do início, na qual ressoa o apelo de um outro início. Torna-se possível, a partir daí, compreender o povo como inversão da relação com o ser que o ser-aí, pensado como singular, estabelece.



A existência do ser-aí singular é pensada por Heidegger a partir do conceito de quotidianidade. Tal quer dizer que o ser-aí individual é, à partida, esquecimento de si. Face a ao esquecimento de si quotidiano, a angústia emerge como a possibilidade de uma lembrança. Ela é o resultado de um instante descontínuo em que o singular se singulariza, caindo em si, respondendo ao apelo adveniente do seu próprio ser para ser si mesmo e resolvendo-se a sê-lo naquilo a que Heidegger chama resolução (*Entschlossenheit*). Em contraposição a isso, a existência do ser-aí plural, do povo, é pensada por Heidegger a partir do conceito de início. O povo é o apelo (o mandamento) deste início. E este início é não esquecimento, mas memória – herança e tradição – a cuja onipotência ou supremacia (*Übermacht*), enviada no próprio destino de cada um, o povo enquanto tal está exposto. Por essa razão, o esquecimento é agora não do povo, que é essencialmente memória inicial, mas do próprio ser (*Seinsvergessenheit*). E o genitivo tem agora o valor de um genitivo subjectivo. Quer dizer: não é o povo que se esquece do ser, mas o ser que, enquanto esquecimento que no início se oferece, está presente e se oferece como memória no próprio povo.

#### Bibliografia

- HEIDEGGER, Martin. Hölderlins Hymnen »Germanien« und »Der Rhein« (Wintersemester 1934-35). Gesamtausgabe vol. 39. ed. Susanne Ziegler. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1989.
- HEIDEGGER, Martin. *Metaphysische Anfangsgründe der Logik im Ausgang von Leibniz* (Sommersemester 1928). Gesamtausgabe vol. 26. ed. Klaus Held. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1990.

- HEIDEGGER, Martin. *Die Grundbegriffe der Metaphysik. Welt – Endlichkeit – Einsamkeit (Wintersemester 1929-30)*. Gesamtausgabe vol. 29/30. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1992.
- HEIDEGGER, Martin. *Sein und Zeit*. Tübingen: Max Niemeyer, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Wegmarken*. Gesamtausgabe vol. 9. ed. Friedrich-Wilhelm von Herrmann. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1996.
- HEIDEGGER, Martin. *Logik als die Frage nach dem Wesen der Sprache*. Gesamtausgabe vol. 39. ed. G. Seubold. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 1998.
- HEIDEGGER, Martin. *Reden und andere Zeugnisse eines Lebensweges (1910-1976)*. Gesamtausgabe vol. 16. ed. Hermann Heidegger. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2000.
- HEIDEGGER, Martin. *Zu Ernst Jünger*. Gesamtausgabe vol. 90. ed. Peter Trawny, Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2004.
- HEIDEGGER, Martin. *Überlegungen II-VI (Schwarze Hefte 1931-1938)*. Gesamtausgabe vol. 94. ed. Peter Trawny. Frankfurt a. M.: Vittorio Klostermann, 2014.

# **A tecnologia e o desconforto existencial no contexto da cultura ocidental moderna**

## Uma reflexão hermenêutico- -fenomenológica

**Ângelo Nunes Milhano**

— PRAXIS: Centro de Filosofia, Política e Cultura  
Polo UÉ

### **Resumo**

Este texto procura reflectir sobre como a influência que a tecnologia desempenha no contexto existencial da cultura ocidental moderna poderá também ser compreendida como a raiz do «mal-estar» generalizado que se faz sentir no seu seio. Um texto que tem por intuito compreender como a relação que a humanidade estabeleceu com a tecnologia, para além de ter vindo a garantir o seu desenvolvimento enquanto espécie, se tem vindo também a mostrar como uma das principais causas do desconforto existencial que hoje se faz sentir, e que acabou também por se transformar numa das principais características

da vida no contexto da cultura ocidental contemporânea. No seu desenvolvimento, a interpretação heideggeriana da essência da técnica moderna como paradigma do pensamento ocidental, procurará ser articulada com o diagnóstico do «mal-estar» na cultura que foi proposto por Sigmund Freud. Uma articulação que é, em diversos aspectos, bastante complexa, e que procurará ser clarificada a partir do conceito de «imagem técnica» proposto por Vilém Flusser.

**Palavras Chave:** Cultura Ocidental, Tecnologia, Mal-Estar

### **Abstract**

This text intends to reflect on how the influence that technology has in the existential context of modern Western culture, can also be understood has the root of the generalized «discontent» that is felt within it. A text that aims to understand how the relationship that humanity has established with technology, in addition to guaranteeing its development as a species, has also been shown to be one of the main causes of the existential discomfort that today is felt worldwide, and that ended up becoming as one of the main characteristics of life in the context of contemporary Western culture. In the development of this text, the Heideggerian interpretation of the essence of modern technology as the paradigm of Western thought, will seek to be articulated with the diagnosis of «discontent» in modern Western culture that was proposed by Sigmund Freud. An articulation that is, in several aspects, quite complex, and that which we will seek to clarify with the concept of «technical image» as proposed by Vilém Flusser.

**Keywords:** Western Culture, Technology, Discontent

## 1 — Introdução: O Humano como «Facto»

Em *A Crise das Ciências Europeias e a Fenomenologia Transcendental* (1936), Husserl vem dar conta de um problema que considera inerente à ciência moderna. De acordo com Husserl, a racionalidade positiva que delimita a metodologia e os próprios intuitos da ciência, muito embora encaminhe a humanidade no sentido do progresso, acarreta também consigo uma representação objectiva do ser humano que o concebe descartado da dimensão que melhor define a sua humanidade: o seu «mundo-da-vida». A celebre passagem “Meras ciências de factos criam meros homens de factos” (Husserl, 1936, pp. 6), foi por muitos autores interpretada como um vaticínio dos acontecimentos que mais profundamente marcaram a história do séc. XX. Prova disso mostrou-se poucos anos após a morte de Husserl, com a congregação de um grupo interdisciplinar de investigadores sob o propósito de criar uma arma que acabou por se demonstrar capaz de aniquilar a espécie humana. A concepção do humano que assim se desenhou no *Projecto Manhattan*, representa-o como um mero «facto», como um objecto disponível para o uso e experimentação, ou, quando muito, como parte integrante do conjunto de recursos necessários para levar o empreendimento a bom porto.<sup>1</sup>

Por se encontrar numa relação simbiótica com a ciência moderna, também a tecnologia tem vindo a potenciar a representação positiva do ser humano para a qual Husserl procurou chamar

1. O *Projecto Manhattan* (1942-1946), do qual Robert Openheimer foi director, constituiu-se como uma das primeiras mobilizações massivas de investigadores de diversas áreas científicas, que procurou articular os seus trabalhos tendo em vista um fim estratégico/militar pré-determinado. Naquele que se poderá compreender como um dos primeiros grandes empreendimentos interdisciplinares da ciência moderna, acabou por manifestar-se também a «factualidade» do ser humano, não apenas como objecto de experimentação, mas também como um dos recursos que garantem o progresso da ciência.

a atenção. O ideal do incessante progresso que caracteriza o contexto técnico-industrial da actualidade, delimita uma concepção do humano que o descarta da sua singularidade. A «consciência intencional» pela qual cada indivíduo se mostra capaz de construir o seu «mundo-da-vida», torna-se alvo de uma objectivação positiva, levada a cabo sob o pretexto de garantir a eficiência da «racionalidade técnica», sob a qual se fundamenta o ideal de progresso que estrutura a sociedade contemporânea. Muito embora, e sobretudo desde o final do séc. XX, as linhas racionais do desenvolvimento tecnológico tenham sido repensadas no sentido de harmonizar a eficiência dos dispositivos técnicos com os fluxos da natureza e da humanidade,<sup>2</sup> no contexto da cultura industrial moderna, o ser humano surge ainda tecnicamente perspectivado, ora como meio de produção que garante o progresso social tecnicamente determinado, ora como o consumidor dos produtos que daí advêm.

No decorrer deste texto, procurar-se-á reflectir sobre como a influência da tecnologia no contexto da cultura contemporânea poderá ser interpretada como um dos principais responsáveis pelo «mal-estar» que se faz sentir no seu seio. Tentar-se-á compreender como a relação que a humanidade estabeleceu com a tecnologia, para além de ter vindo a garantir o seu desenvolvimento enquanto espécie, tem vindo também a mostrar-se como uma das principais causas do desconforto existencial que

2. Veja-se, a título de exemplo, como os movimentos ambientalistas do início dos anos 1970 se mostraram capazes de transformar as aplicações da racionalidade técnica no decorrer da segunda metade do séc. XX. A ideia de transformar a maioria dos meios de transporte terrestre em veículos ecologicamente mais eficientes — hoje transformada numa directiva imposta sobre a indústria automóvel por diversas entidades reguladoras —, mostra-se como uma das evidências da possibilidade de transformação do «código técnico» por força dos interesses sociais subversivos que procuram harmonizar a técnica com a natureza e a humanidade. (Feenberg, 2002, pp. 140-147).

hoje se faz sentir, e que acabou por se transformar numa das principais características da vida no contexto da cultura ocidental contemporânea. Procurar-se-á então compreender como o desenvolvimento tecnológico, enquanto fundamento do ideal de progresso socialmente estabelecido, mais que proporcionar o bem-estar ambicionado pela humanidade — a *eudaimonia* que, desde a antiguidade clássica, ocupou as pretensões do intelecto ocidental —, se constitui como um dos principais responsáveis pelo «mal-estar» que hoje se faz sentir à escala global.

São várias as propostas pelas quais se procurará guiar esta reflexão. Num primeiro momento, e partindo do pensamento hermenêutico-fenomenológico de Martin Heidegger, este texto procurará reflectir sobre como o conceito de «técnica moderna» se representa, ainda hoje, como um fenómeno determinante do paradigma que guia pensamento vigente. Contrapondo a proposta de interpretação da essência da técnica moderna como *Ge-stell* («com-posição»),<sup>3</sup> com os elementos hermenêuticos que Alberto Romele

3. A tradução de «*Ge-stell*» pelo termo «Com-posição» aqui em uso, é apropriada da proposta de tradução de Irene Borges-Duarte no glossário que acompanha a tradução portuguesa do texto heideggeriano *Caminhos de Floresta* (1935-1946). No epílogo de *A Origem da Obra de Arte* (1935), Heidegger faz uma importante referência à ideia de *Ge-stell*, que será mais tarde aprofundada pelo autor em *A questão Acerca da Técnica* (1953). Com a sua proposta de tradução, Irene Borges-Duarte começa por referir-se à importância da articulação que Heidegger procura criar entre o prefixo «*Ge-*» («Com-») e «*stell*» («posição»/lugar), para assim poder abrir a interpretação da complexidade significativa que Heidegger atribui ao conceito. Na tradução do termo «*Ge-stell*» por «Com-posição», a autora procura sobretudo sublinhar o triplo sentido que se encontra patente na proposta heideggeriana. Em primeiro lugar, por «com-posição», procura sublinhar-se a forma como tal conceito se constrói enquanto coletivo significativo; um conjunto coeso que, simultaneamente, «com-põe», *i.e.*, que se projeta como um composto unificador. Para além disso, e em segundo lugar, Irene Borges-Duarte procura também determinar o carácter topológico que se encontra patente na interpretação heideggeriana de «*Ge-stell*», pois que a essência da técnica moderna mostra-se para Heidegger também como a determinação de um lugar, como um «pôr» que «dispõe» as essências que por sua via são «desencobertas» como objetos. Por último, a tradução/interpretação que é proposta por Irene Borges-Duarte, procura ainda sublinhar o carácter figurativo que subjaz a «*Ge-stell*». «*Ge-stell*» é também compreendido por Heidegger como uma «figura», como uma

considera fundamentais para pensar os problemas do digital, tentar-se-á compreender como, no contexto de utilização das tecnologias digitais, se manifesta ainda o «poder» «com-positivo» que Heidegger determinou como essência da técnica moderna. Num segundo momento, o texto irá deter-se sobre o conceito de «mal-estar» que Freud propôs como “diagnóstico” para a cultura ocidental moderna. Irá ser desenvolvida a sua interpretação do conceito de «mal-estar» civilizacional a partir do texto *O Mal-Estar na Cultura* (1930), procurando a partir dele construir uma articulação com a leitura que Byung-Chul Han faz dos problemas que assolam a vida humana numa cultura tecnologicamente imersa. Por último, e tendo em mente a reflexão até aqui construída, este texto irá atentar sobre o conceito de «imagem técnica», tal como conceptualizado por Vilém Flusser, tentando compreender como nele se demonstra desde logo uma correlação entre o «mal-estar» existencial que se faz sentir no contexto da cultura contemporânea, e o impacto que as tecnologias digitais têm vindo a exercer sobre a humanidade.

## **2 — Martin Heidegger e a Essência da Técnica Moderna como Paradigma do Pensamento Ocidental**

Em *A Questão Acerca da Técnica* (1953), Martin Heidegger desenvolve uma interpretação da essência da técnica moderna que procura compreender como esta se mostra capaz «desencobrir»

«imagem» que é criada do mundo e de todos os entes que o compõem. Sob o «poder» de «*Ge-stell*», as essências são representadas como uma figuração específica, determinada a partir da utilidade que lhe é imposta por via dessa mesma «com-posição» que é «*Ge-stell*». Em suma, Irene Borges-Duarte procura sobretudo destacar o poder «com-positivo» inerente à essência da técnica moderna, poder que «com-põe» as essências sob um fundo, «dispondo-as» como energias/matérias-primas prontas para o uso. (Borges-Duarte, 2014, pp. 163-208).



as essências dos entes que compõem o mundo. De acordo com a interpretação heideggeriana, a essência da técnica moderna constitui-se como um modo específico de «*aletheia*», *i.e.*, como um modo técnico de «desencobrir» a verdade que se oculta nos entes, e que acaba por caracterizar o modo de pensar moderno. Ao conceber a técnica sob esta perspectiva, Heidegger procura com a sua proposta afastar-se da interpretação «antropológico-instrumental» mais comum, pela qual a técnica é definida como um instrumento subjugado à vontade humana. Embora não coloque em causa a exactidão desta definição da técnica enquanto *instrumentum* — pois que é capaz de abranger na sua extensão tanto a técnica tradicional como a moderna —, para Heidegger, quando compreendida ontologicamente, a técnica moderna representa-se na sua essência como autónoma, *i.e.*, com uma orientação substancial que lhe é intrínseca e que a torna, por isso, independente do ser humano que dela faz uso (Heidegger, 1953, pp. 217-219), pois que:

«O que a técnica moderna tem de essencial não é uma fabricação puramente humana. O homem actual é ele próprio provocado pela exigência de provocar a natureza para a mobilização. O próprio homem é intimado, é submetido à exigência de corresponder a esta exigência. (Heidegger, 1962, pp. 28-29)».

O «desencobrir» das essências que é levado a cabo pela técnica moderna consiste, para Heidegger, num modo de «desencobrir» provocador, numa instigação que se exerce sobre os entes e que os provoca a mostrar-se na sua essência, sempre e de acordo com a determinação técnica que sobre eles se impõe. Mediante a

instigação técnica, as essências dos entes que compõem o «mundo» são desencobertas como recursos, como um conjunto de matérias-primas que ficam dispostas sob um «fundo-consistente» («*Bestand*») para uma posterior utilização (Heidegger, 1953, pp. 224-226). A esta instigação técnica das essências, dá Heidegger o nome de «com-posição» («*Ge-stell*»), procurando com tal designação sublinhar o carácter compilador da técnica moderna enquanto processo que «desencobre» as essências, não como aquilo que elas são na sua verdade, mas a partir da sua configuração utilitária, *i.e.*, como um *stock* que se dispõe para um uso e ordenação posteriores (Borges-Duarte, 2014, pp. 173-186).

O problema que se levanta na interpretação heideggeriana da técnica moderna manifesta-se no «perigo» que o autor considera inerente à «com-posição». Para Heidegger a técnica moderna consiste, ontologicamente, numa forma de «desencobrir» que comporta consigo um modo específico de interpretar os entes, e que determina, consequentemente, o próprio «mundo» que com eles é construído. O «perigo» inerente à técnica moderna manifesta-se neste modo de pensar provocador, que leva o ser humano a interpretar as essências dos entes, não como as essências que elas são, *i.e.*, no seu «ser», mas como um conjunto de recursos disponíveis para um uso que obedece à sua vontade. Tal como se poderá compreender das palavras de Heidegger:

«O ser humano mantém-se tão decididamente na sua subserviência para com a provocação dimanante da com-posição que ele próprio deixa de a tomar como um apelo, que deixa de conseguir tomar-se a si próprio como aquele que é chamado a desencobrir, e, consequentemente a não compreender

os modos que lhe indicam como ele «ek-siste» a partir da sua essência no âmbito do apelo, de modo a nunca poder encontrar-se apenas a si mesmo. (Heidegger, 1953, p. 232)».

O «perigo» que Heidegger interpreta inerente à «com-posição» manifesta-se, por isso, na forma como a essência da técnica moderna se mostra capaz de determinar o modo de interpretar o «mundo». Por força do «poder» que subjaz à tecnologia, o ser humano, enquanto «ente-pivilegiado» (*Da-sein*) para o qual o «ser» se manifesta, é também ele coagido a «desencobrir» o «mundo» tecnicamente, construindo assim uma interpretação que o representa como um objecto, como uma «imagem» disposta para a transformação técnica. Em Heidegger, é o próprio ser humano quem se vê destituído do seu papel enquanto «cuidador» do «ser», remetendo-se gradualmente à condição de mero compilador das essências que se encontram dispostas sob o «fundo-consistente», criando por esta via uma compreensão inautêntica do «mundo» onde se encontra lançado.

Porém, de entre as características que melhor definem a técnica/tecnologia moderna, a rapidez do seu desenvolvimento, a sua capacidade de transformação, e subsequente adaptação às circunstâncias históricas, sociais, e culturais que determinam o *design* dos dispositivos tecnológicos em uso, apontam para uma concepção da técnica que é em muitos sentidos diferente daquela que Heidegger seria, no seu tempo, capaz de conceber. Neste sentido, torna-se importante compreender em que medida a proposta heideggeriana de interpretação da essência da técnica moderna poderá ainda demonstrar-se actual para reflectir sobre as questões que se levantam numa época marcada pela utilização massiva das tecnologias digitais.

Em *Digital Hermeneutics* (2020), Alberto Romele desenvolve uma proposta que delimita a problemática da hermenêutica digital em dois sentidos: a) enquanto teoria que procura clarificar os problemas interpretativos que o digital levanta para os seus utilizadores, e b) enquanto teoria que procura clarificar os problemas inerentes às possibilidades interpretativas que já se encontram embutidas em diversas tecnologias digitais — possibilidades que o autor compreende a partir do conceito de *Emaginação*, que considera presente, *e.g.*, nos algoritmos de processamento de dados e Inteligência Artificial (Romele, 2020, pp. 83-132).

Logo no seu capítulo de abertura, Romele começa por fazer referência às limitações que as abordagens hermenêutico-fenomenológicas mais tradicionais possuem face aos problemas levantados pelo digital. Limitações que se manifestam, não apenas na necessidade de clarificar os problemas inerentes à estrutura e funcionamento da interpretação nas tecnologias digitais, mas também no modo como estas se mostram capazes de influenciar a interpretação que o ser humano constrói do «mundo» e de si mesmo por intermédio da sua utilização. Atentando sobre a delimitação ontológica da técnica que é proposta por Heidegger, Romele compreende que esta se enquadra ainda dentro da abordagem que a hermenêutica tradicional desenvolve em torno dos problemas da linguagem (Romele, 2020, pp. 5-9). Muito embora não descarte a importância que essa abordagem — que caracterizou a hermenêutica desenvolvida desde Dilthey a Ricoeur — ainda desempenha na delimitação do problema da interpretação no contexto das tecnologias digitais — dedicando na sua obra especial atenção a esta mesma questão (Veja-se, *e.g.*, Romele, 2020, pp. 72-80) —, Alberto Romele acaba por considerar que a proposta

heideggeriana se demonstra insuficiente para pensar as questões do digital, uma vez que não presta atenção suficiente à dimensão material da técnica.

Segundo Romele, na proposta de Heidegger delimita-se uma concepção ontológica da técnica, cuja extensão significativa engloba todos os dispositivos tecnológicos independentemente das particularidades empíricas que os distinguem entre si; uma concepção ontológica que determina a técnica/tecnologia como uma abstracção, da qual ficam dependentes todas e quaisquer delimitações ónticas dos problemas interpretativos que se levantam com as tecnologias digitais (Romele, 2020, pp. 1-14). Diz-nos Romele que:

«Para Heidegger a Tecnologia (...) obscurece a realidade, pois que a aborda como um conjunto de matérias-primas que se encontram aí disponíveis para uso e exploração. Para além disso, poder-se-á também dizer que a concepção heideggeriana da Tecnologia acaba, paradoxalmente, por obscurecer a pluralidade das realidades tecnológicas. A concepção heideggeriana do Ser encobre a interpretação e a compreensão de uma multiplicidade de seres, e a sua concepção da Tecnologia encobre a interpretação e a compreensão de diversas tecnologias e processos tecnológicos. (Romele, 2020, p. 3)».

Romele procura desenvolver uma abordagem hermenêutica capaz compreender a delimitação da interpretação que se desenha no contexto do digital sem, contudo, descartar a dimensão material sob a qual esta se fundamenta. Em *Digital Hermeneutics* considera, por isso, que a hermenêutica deverá direccionar a sua atenção para a noção «rasto digital» que, de acordo com o autor, se constitui como o elemento que, neste contexto tecnológico

em particular, condensa sobre si a dimensão linguística das tecnologias digitais com a sua dimensão material, responsável pelo registo dos dados que nelas se articulam como linguagem (Romele, 2020, pp. 71-81).

Ao debruçar-se sobre o conceito de «rasto digital», Alberto Romele considera que a hermenêutica poderá finalmente encaminhar-se ao encontro da universalidade pela qual aspira desde Dilthey. Ao aproximar-se, ainda que relativamente, do pensamento de Bruno Latour, Romele entende que na dimensão interpretativa que se desenha com o «rasto digital» é possível compreender, não apenas um registo do «mundo-da-vida» do utilizador das plataformas digitais, mas também grande parte das relações que determinam esse mesmo «mundo-da-vida» digitalizado. Com o *Big Data*, o trabalho interpretativo deverá por isso incidir, e desenvolver-se, sobre o encontro do círculo hermenêutico que permite que os dados dos utilizadores das plataformas digitais possam ser interpretados, com o círculo hermenêutico que permite a compreensão da informação disposta sob essas mesmas plataformas para quem as utiliza; uma estrutura interpretativa que se articula entre o processamento de dados que delimitam o funcionamento das plataformas digitais, e a possibilidade da sua interpretação pelos seus utilizadores (Romele, 2020, 103-109). Neste sentido, a hermenêutica digital proposta por Romele desenvolve-se, simultaneamente, como teoria da interpretação e como metodologia interpretativa, aproveitando e expandindo os seus recursos históricos na abordagem aos problemas levantados pela dimensão linguística que rege o funcionamento das plataformas digitais — registo e processamento de dados —, e também com a dimensão material — física — que o possibilita (Romele, 2020, pp. 75-110).

Porém, e de entre os vários problemas que se levantam no desenvolvimento da hermenêutica digital, Romele não deixa de prestar atenção à relação problemática que a humanidade estabelece com as tecnologias digitais, e de como a partir dela estas se mostram capaz de influenciar a interpretação que cada indivíduo faz do «mundo» e de si mesmo. Com a massificação do digital (e.g., na banalização do uso do *smartphone*), o autor atenta para o problema da crescente «indiferença» que humanidade tem demonstrado para com a forma como os seus dados são recolhidos e processados digitalmente (Romele, 2020, pp. 149-153). Muito embora os problemas do *Big Data* se mostrem já como parte da agenda política no mundo ocidental,<sup>4</sup> a dessubjectivização do indivíduo que se constrói por essa via não se demonstra, contudo, como um problema para o qual o utilizador comum tenha dado uma importância proporcional.

Na leitura de Romele o problema da «indiferença» desenha-se na própria estrutura que determina o funcionamento das plataformas digitais. Inspirado pelo pensamento de Pierre Bourdieu, Romele compreende que esta «indiferença» é em si o resultado de um «*habitus* digital». O registo de dados que é feito neste contexto é fundamentalmente «desinteressado», i.e., desprovido de um interesse genuíno pelas características que delimitam o seu utilizador como um indivíduo. Os dados pessoais são registados, processados, e transformados de acordo com os parâmetros interpretativos inscritos no algoritmo, dispondo-se

4. Foi em 2018 que a União Europeia regulamentou o tratamento dos dados das pessoas singulares que fazem uso de plataformas digitais. Regulamento que, por sua vez, começou a ser desenhado em 2016, pouco depois da chamada de atenção global, dada por Edward Snowden, para o problema da vigilância online. O Regulamento Geral de Protecção de dados (RGPD) em vigor pode ser consultado aqui: <https://eur-lex.europa.eu/legal-content/PT/ALL/?uri=celex%3A32016R0679>.

posteriormente à interpretação. O seu utilizador, ao interpretá-los, acaba por interiorizar esta representação digital de si por via *mimética*, conformando-se com ela, e tomando-a progressivamente como real. Muito embora tal representação tenha sido construída pelo algoritmo que determina a interação que o utilizador tem com as plataformas digitais, esse processo de construção é-lhe indiferente, tomando-o passivamente como sendo um produto da sua própria representação (Romele, 2020, pp. 152-158).

É assim que, muito embora Romele se afaste da abordagem ontológica que caracteriza a interpretação heideggeriana da essência da técnica, nesta noção de «*habitus* digital» é, contudo, possível compreender ainda a presença do «poder» que é inerente à «com-posição». Na representação do «mundo» e do sujeito que é criada na utilização da tecnologias digitais, muito embora se entreveja um correlato significativo com o «mundo-da-vida» do sujeito utilizador, não se demonstra nela, contudo, uma «livre relação» do ser humano para com a tecnologia. Com a «indiferença» que resulta do «*habitus* digital», o ser humano acaba por submeter-se passivamente a uma interpretação do «mundo» que é tecnicamente determinada, uma interpretação que se constrói em conformidade com os pressupostos técnico-rationais do algoritmo que permite o registo e o processamento dos dados do seu utilizador. Os perigos da «indiferença» para a qual Romele procura chamar a atenção no final de *Digital Hermeneutics* podem, neste sentido, ser compreendidos — ainda que com as suas devidas reservas — como uma das manifestações óticas do «poder» que Heidegger compreendeu inerente à essência da técnica moderna.



### **3 — Sigmund Freud e o «Mal-Estar» como a Condição Existencial na Cultura Ocidental Moderna**

Com *O Mal-Estar na Cultura* (1930), Sigmund Freud desenvolve a variante “sócio-antropológica” da «metapsicologia», construindo com ela uma influente hermenêutica do modo como o ser humano habita no contexto da cultura moderna. Segundo Freud, a estrutura normativa que regula a vida em sociedade, encontra a sua fundamentação na inevitável mediação do conflito que no ser humano se estabelece entre a necessidade narcisista de uma constante procura do prazer (*eros*), e a necessidade de cooperação entre os seres humanos de modo a garantir a sobrevivência da espécie (*anankê*). A cultura apresenta-se, neste sentido, como o resultado da institucionalização das estruturas mentais de controlo pulsional, impondo o «princípio de realidade» como o elemento normativo regulador dos instintos que, a longo prazo, podem colocar em causa a existência humana (Freud, 1930, pp. 37-52).

Na proposta de interpretação freudiana, o «mal-estar» que se faz sentir na cultura moderna encontra a sua origem nas restrições que o «princípio de realidade» instituído impõe sobre a «líbido» do ser humano. Ao subjugar o «princípio de prazer» aos ditames sobre os quais se fundamenta a própria civilização, o «princípio de realidade» procura canalizar a energia libidinal de cada indivíduo no sentido produtivo do trabalho, contribuindo assim para um processo civilizador conjunto que evita, simultaneamente, a proliferação de «pulsões» narcisistas capazes de colocar em causa a estabilidade social. Segundo Freud:

«(...) é impossível não notar em que medida a civilização se constitui com base na renúncia aos instintos, até que ponto [a civilização] pressupõe a não satisfação (repressão [*Unterdrückung*], recalçamento [*Verdrängung*], ou será outra coisa?) de poderosos instintos. Esta «frustração civilizacional» [*Kulturversagung*] domina grande parte das relações sociais entre os homens; sabemos já que ela é a causa para aquela hostilidade com que todas as civilizações têm de lutar (Freud, 1930, p. 51)»

No entanto, Freud compreende também que o intuito de controlar as «pulsões» originadas pelo «princípio de prazer», acaba por proporcionar o inevitável descontentamento que advém da sua frustração. Muito embora o controlo pulsional exercido pelo «princípio de realidade» tenha por objectivo salvaguardar a espécie, Freud compreende que no psiquismo humano subsistirá sempre a necessidade de satisfazer as suas «pulsões» narcisistas — *eros* e *thanatos*. O «*id*», onde se enraíza a vida instintiva mais primal do ser humano, é naturalmente contrário ao ideal da civilização imposto pelo «princípio de realidade», ameaçando, muitas vezes, a coesão social do grupo. A história da cultura ocidental reflectiu por diversas vezes este problema, mostrando nas suas páginas como a constante repressão das «pulsões» de «prazer» e de «morte» acaba por resultar num «mal-estar» social generalizado que, em última instância, leva a uma reacção subversiva, fundamentada sobre o «princípio de prazer», e que é capaz de destituir o poder opressor do «princípio de realidade».

Contudo, Freud reconhece que à destituição do «princípio de realidade», segue-se sempre a instituição de um novo que o substitui, por sua vez fundamentado no «sentimento de culpa»

criado pela destituição do anterior, e que impõe novas restrições sobre o ser humano. Na interpretação de Freud, a história da cultura ocidental mostra-se como um conjunto de transformações do «princípio de realidade», como um ciclo de instituição, destituição, e transformação do controlo que é exercido sobre os instintos primais do ser humano, e que torna possível a co-existência em sociedade (Marcuse, 1953, pp. 83-104). O «mal-estar» existencial que se faz sentir no contexto da cultura ocidental moderna apresenta-se, por isso, não apenas como o resultado do controlo levado a cabo pelo «princípio de realidade» instituído, mas também como o próprio «sentimento de culpa» que se encontra na raiz da «sociedade disciplinar», tal como aquela que é concebida, e.g., por Michel Foucault em *Vigiar e Punir* (1975).

Nas palavras de Freud:

«Uma vez que a civilização obedece a um impulso interior erótico, que a instiga a unir os homens num grupo internamente coeso, este fim só poderá ser atingido a custo de um aumento cada vez mais acentuado do sentimento de culpa. Aquilo que começou em relação ao pai encontra o seu ponto culminante em relação ao grupo. (Freud, 1930, p. 93)»

A modernidade tardia, tal como constata Freud em *O Mal-Estar na Cultura*, apresenta-se como a época em que este sentimento se manifesta com maior intensidade. Muito embora o problema da tecnologia não se mostre como uma questão aprofundada por Freud no seu trabalho — fazendo-lhe apenas algumas referências marginais em alguns dos seus textos mais tardios (e.g., *O Futuro de uma Ilusão* (1927)) — tal não se mostra, contudo, como um impedimento para o desenvolvimento da reflexão que aqui

se propõe. Pois, tendo em conta que a cultura ocidental moderna se encontra essencialmente marcada pelo desenvolvimento tecnológico, torna-se por isso necessário questionar a relação que o «mal-estar» existencial vem hoje estabelecer com a tecnologia, e também compreender em que medida esta se mostra capaz de determinar os fundamentos do «princípio de realidade» actualmente instituído.

Em *A Sociedade do Cansaço* (2010), Byung-Chul Han desenvolve precisamente esta associação que se estabelece entre o desconforto existencial que caracteriza a vida na sociedade moderna, e a determinação tecnológica da cultura. No entanto, e ao contrário de Sigmund Freud, que encontra na negação que é imposta pelo «princípio de realidade» a raiz do «mal-estar» que caracteriza a vida em sociedade, Byung-Chul Han opõe-se à ideia de uma «sociedade disciplinar» no seu sentido tradicional, e determina a raiz do desconforto existencial que hoje se faz sentir no próprio excesso de positividade que se tem vindo a delimitar como paradigma da existência na cultura ocidental contemporânea (Byung-Chul Han, 2010, pp. 19-23). De acordo com o autor:

«A mudança de paradigma associada à transformação da sociedade disciplinar em sociedade da produção revela, a um determinado nível, uma certa continuidade. (...) Atingindo um determinado nível de produtividade, a técnica disciplinar, ou melhor, o esquema negativo da proibição, não consegue avançar mais. O paradigma da disciplina é substituído pelo da produção (...) já que a negatividade da proibição, a partir de um determinado nível de produção, bloqueia e impede o avanço para estados ulteriores. (Byung-Chul Han, 2010, p. 20)»

Aproximando-se da crítica da «metapsicologia» que Herbert Marcuse desenvolve em *Eros e Civilização* (1953), para Byung Chul-Han o controlo que hoje se exerce sobre o ser humano não assenta já sob um paradigma disciplinar. A negação das forças pulsionais é hoje substituída pelo incentivo individual à produtividade. Para o autor de *Psicopolítica* (2014) a disciplina encontra-se já historicamente interiorizada pelo indivíduo, e o «princípio da realidade» vem agora encontrar a sua fundamentação sob os pressupostos da «racionalidade técnica» que guia a demanda pela produção e o progresso social. A coerção negativa levada a cabo pelo «princípio de realidade», responsável pela canalização a força pulsional dos indivíduos no sentido da cooperação conjunta, é hoje transformada e substituída pelo mais eficiente incentivo à produção, tecnicamente fundamentado, e que vem a ser interiorizado pelo indivíduo nos mais diversos domínios da sua existência. Esta demanda pela produtividade, *i.e.*, a coerção positiva que impele o indivíduo a produzir cada vez mais e melhor, é hoje uma presença contínua em todos os domínios da cultura, encontrando Byung-Chul Han aí a causa do desconforto existencial mais profundo que hoje se faz sentir. Tal como o constata em *A Sociedade do Cansaço*:

«O sujeito produtivo não está sob o domínio de qualquer instância externa que o obrigue a trabalhar ou que o explore. (...) Não está sob o jugo de ninguém, a não ser de si mesmo, o que o diferencia do sujeito disciplinar. Porém, a supressão das instâncias de domínio não conduz à liberdade, produzindo apenas uma equiparação da liberdade e da coação. O sujeito produtivo entrega-se à liberdade coerciva (...) em prol da maximização da produtividade. (Byung-Chul Han, 2010, p. 23)»

#### **4 — Vilém Flusser: A Imagem Técnica na Correlação da Tecnologia com o Desconforto Existencial**

A relação entre o «mal-estar» que se faz sentir na cultura ocidental contemporânea e a influência que a técnica/tecnologia exerce sobre o pensamento, tem vindo até aqui a ser perspectivada como uma relação de poder. A «racionalidade técnica», por se demonstrar como a mais eficiente garantia de progresso social, e também do desenvolvimento da humanidade enquanto espécie, encontra-se hoje instituída como o paradigma de pensamento que guia toda a cultura ocidental contemporânea. É ela que se institucionaliza como o novo «princípio de realidade», determinante da vida em sociedade, e que, por via da «racionalidade técnica», descarta qualquer via alternativa de progresso que não se fundamente sob os seus pressupostos estruturais. No entanto, e de acordo com a leitura heideggeriana, na forma de pensar técnica que hoje impera, subjaz uma orientação substancial que descarta o humano, enquanto «*Da-sein*», do centro de referência não apenas do «ser», mas também do «ente». O desconforto existencial que decorre do condicionamento técnico da vida humana no contexto da cultura ocidental, procura aqui ser compreendido nesse sentido: como o resultado de uma vida vivida em conformidade com os pressupostos estruturais do pensamento técnico, descartada da individualidade que distingue cada sujeito, sempre em prol da maximização da sua produtividade e eficiência. Em suma, o «mal-estar» existencial que se faz sentir na cultura ocidental, procura aqui ser compreendido como o resultado do «poder» inerente ao

pensamento técnico que se encontra hoje instituído, e pelo qual se delimita uma concepção técnica — ou, para recorrer da terminologia husserliana, «factual» — do ser humano que a ele se submete.

Contudo, a fundamentação que se procurou criar para esta tese não deixa de encontrar as suas incongruências. Heidegger e Freud falam a partir de dois domínios do conhecimento distintos e, em diversos aspectos, divergentes. Para além disso, a distância histórica que cada um destes autores possui para com as propostas de Alberto Romele e de Byung-Chul Han com as quais se procuraram aqui articular no sentido de demonstrar a sua actualidade, parece obscurecer mais esta dificuldade do que propriamente clarificá-la. Neste sentido, e numa última tentativa demonstrar a correlação que aqui foi tomada como hipótese, recorrer-se-á do trabalho de Vilém Flusser, em cuja proposta se manifestam alguns índices da correlação entre a influência que a técnica/tecnologia moderna desempenha na cultura, e o desconforto existencial que daí advém.

A problematização da influência da tecnologia sobre a cultura desenvolvida a partir do trabalho de Flusser não poderá, infelizmente, aqui ser desenvolvida com a devida atenção e profundidade.<sup>5</sup> Contudo, em *O Elogio da Superficialidade* (1985), Flusser desenvolve uma fenomenologia das «imagens técnicas» que poderá auxiliar a empresa com a qual este texto se comprometeu. Muito embora a sua proposta verse sobre a «imagem técnica», que, já por si, se constitui um elemento muito particular

5. A problematização da técnica que é levada a cabo por Flusser divide-se por vários textos que não poderão ser aqui desenvolvidos por motivos de extensão do texto. Poder-se-á, contudo, deixar a referência a alguns dos seus mais importantes trabalhos em torno da questão da técnica/tecnologia. Vejam-se, e.g.: *Natural. Mente. Vários Acessos ao Significado de Natureza* (1979); *Pós-História Vinte Instantâneos e Um Modo de Usar* (1983); *Filosofia da Caixa Preta - Ensaios Para uma Futura Filosofia da Fotografia* (1998).

de uma cultura tecnologicamente imersa, no desenvolver do seu pensamento torna-se possível compreender como a omnipresença da «imagem técnica» na cultura ocidental se constitui como um indicador da relação que se estabelece entre a tecnologia e o «mal-estar» que aí se faz sentir. Pois que, e segundo Flusser:

«A sociedade informática desse futuro não muito distante será a sociedade composta por tacteadores de teclas em busca de informação nova. E isto, precisamente por ser a sociedade programada para tactear sobre teclas. A forma até agora insuspeita de liberdade será a da deliberação no interior de um programa. Pois dizer isto é a um tempo articular utopia e utopia negativa, porque tal forma insuspeita de liberdade pode perfeitamente virar dialeticamente uma escravidão tão total e totalitária que ninguém mais se ressentirá de falta de liberdade. (Flusser, 1985, p. 38)»

O conceito de «imagem técnica» proposto por Flusser, apresenta-se como o principal fenómeno que potencia a «escalada da abstracção» que o autor entende como a característica que melhor define a mais recente história da cultura ocidental. Seguindo a linha de pensamento que o autor desenvolve n'*O Elogio da Superficialidade*, o surgimento e disseminação das «imagens técnicas» potenciou uma forma de pensar o mundo que difere substancialmente daquela que era resultante da abstracção tradicionalmente construída a partir, não apenas a partir das imagens tradicionais, mas também do texto, e do próprio tacto. Ao contrário da compreensão do mundo que é proporcionada por estes meios — que abstrai o «volume» das «superfícies» com as quais o ser humano se encontra em contacto —, as «imagens técnicas»



são compreendidas por Flusser como «superfícies desprovidas de volumes» (Flusser, 1985, p. 19), constituídas por pontos — cálculos, *pixels* — que os dispositivos tecnológicos organizam numa relação. O processo de abstração que delas decorre mostra-se, por isso, como uma inversão do seu sentido tradicional. Ao contrário do processo imaginativo que abstrai os conceitos a partir de circunstâncias concretas — palpáveis, legíveis, ou visíveis —, com as «imagens técnicas» o processo imaginativo é invertido, partindo agora do abstracto para o concreto, *i.e.*, do conceito para a sua circunstância (Flusser, 1985, pp. 15-30).

Segundo a proposta de Flusser, com a criação e disseminação massiva das «imagens técnicas», a imaginação acaba por ser transformada em concretude. A mediação tecnológica que proporciona a produção de «imagens técnicas» permite que o âmbito do «virtual», do vazio, do sem sentido inicialmente captado pela imaginação, ganhe uma «superfície» que, embora seja apenas aparente ou ilusória, ao ser produzida, cria um sentido, uma configuração para universo que se mostra inicialmente ao sujeito como um conjunto de pontos descontextualizados. Contudo, Flusser compreende que a representação do «mundo» que é construída por via das «imagens técnicas» é também ela já «com-posta», pois que obedece a uma pré-determinação que é imposta pelo programa que delimita o funcionamento da máquina que permite a sua produção. Muito embora o ser humano se constitua para Flusser como o produtor das «imagens técnicas», a mediação proporcionada pelo programa que guia o funcionamento dos dispositivos tecnológicos, determina uma limitação do processo criativo que é responsável pela sua produção. Flusser argumenta, por isso, que a tarefa crítica, tanto do produtor, como do receptor de «imagens

técnicas», consiste em descobrir as vias pelas quais a sua produção e interpretação poderão escapar à determinação que é imposta pelo «programa» (Flusser, 1985, pp. 23-38).

A proximidade da interpretação flusseriana com a proposta de interpretação da essência da técnica moderna avançada por Heidegger começa aqui a ganhar alguma forma. Pois, muito embora o processo de criação das «imagens técnicas» se encontre dependente de um ser humano que as produz — e estas se dirijam também a uma consciência humana que se constitui como o seu receptor —, por se encontrarem dependentes de um programa que delimita o funcionamento do dispositivo tecnológico que as traz à existência, elas mostram-se também como um modo «com-positivo» de «desencobrir» o «mundo». Assim, e mesmo ao encontrar-se dependente do ser humano que leva a cabo o seu processo, a «imagem técnica» representa o «mundo», «com-pondo-o», sob um enquadramento tecnicamente determinado pelo «programa» que guia o funcionamento do dispositivo tecnológico responsável pela representação da «imagem» que produz. Neste sentido, a «imagem técnica» é, na sua essência, também ela um processo de «com-posição». Tal como se poderá desde logo compreender das palavras de Flusser:

«Fotografias, filmes, imagens de TV, de vídeo e dos terminais de computador assumem o papel de portadores de informação outrora desempenhado por textos lineares. Não mais vivenciamos, conhecemos e valorizamos o mundo graças a linhas escritas, mas agora graças a superfícies imaginadas. Como a estrutura da mediação influi sobre a mensagem, há mutação na nossa vivência, nosso conhecimento e nossos valores. (Flusser, 1985, p. 15)»

Mas em que sentido se poderá então compreender compreender a partir da «imagem técnica» o «mal-estar» existencial que se faz sentir na cultura como o resultado do «poder» instigador que lhes subjaz? Partindo do próprio excerto d'*O Elogio da Superficialidade* atrás referido, para Flusser, a cultura ocidental contemporânea apresenta-se como uma instância histórica da cultura que é circunscrita pela ubiquidade da «imagem técnica». A compreensão do mundo que se constrói neste contexto, é ela própria determinada pelo tipo de abstracção característica da produção e da recepção de «imagens técnicas». A compreensão que o ser humano constrói do «mundo», na medida em que se encontra agora mediada por este tipo de imagens, é por isso uma compreensão que se encontra tecnicamente determinada pela «com-posição» que guia a sua produção.

Com a ubiquidade das «imagens técnicas» na vida quotidiana, os pressupostos que guiam a existência humana no contexto da cultura ocidental moderna passam, eles próprios, também a ser compreendidos por via da mediação tecnológica que é assim promovida. O «princípio de realidade», cujas normas reguladoras da vida em sociedade eram tradicionalmente apreendidas pelo sujeito pelas vias tradicionais da abstracção, são agora interiorizados por via da mediação tecnológica que é proporcionada pelas «imagens técnicas». Uma mediação pela qual se cria uma representação objectiva da humanidade, uma representação «factual» do humano, pela qual se impõe uma limitação da compreensão que este faz do seu próprio «mundo-da-vida»; uma representação positiva bastante próxima daquela para a qual Husserl procurou chamar a atenção n'*A Crise*, e da qual também resulta o «mal-estar» que caracteriza a existência humana no contexto da cultura ocidental moderna.

## Bibliografia

- BORGES-DUARTE, I. (2014). *Arte e Técnica em Heidegger*. Lisboa: Sistema Solar (DOCUMENTA), 2014.
- FEENBERG, A. (2002). *Transforming Technology*. Oxford and New York: Oxford University Press, 2002.
- FLUSSER, V. (1985) *O Universo das Imagens Técnicas - Elogio da Superficialidade*. São Paulo: Annablume, 2008.
- FREUD, S. (1930). *O Mal-Estar na Civilização*. Lisboa: Relógio d'Água, 2008.
- HAN, B.-C. (2010). *A Sociedade do Cansaço*. Lisboa: Relógio d'Água, 2014.
- HEIDEGGER, M. (1953). *The Question Concerning Technology*. In Heidegger, M. (1927 – 1964) *Basic Writings* pp. 217-238. London and New York: Routledge, 2008.
- HUSSERL, E. (1936). *The Crisis of European Sciences and Transcendental Phenomenology*. Evanston: Northwestern University Press, 1992.
- MARCUSE, H. (1953) *Eros y Civilización*. Madrid: Sarpe, 1983.
- ROMELE, A. (2020). *Digital Hermeneutics*. New York and London: Routledge, 2020.

# Sobre os autores

## **Alexandre Sá**

Alexandre Franco de Sá é Professor Auxiliar na Faculdade de Letras da Universidade de Coimbra, sendo atualmente Diretor dos Cursos de Mestrado em Filosofia e Mestrado em Ensino da Filosofia nesta Universidade. É investigador no Centro de Estudos Clássicos e Humanísticos e colabora no Programa de Pós-Graduação em Filosofia da Pontifícia Universidade Católica do Paraná (Curitiba, Brasil). Os seus principais trabalhos incidem no âmbito da filosofia política.

## **Ana Paula Rosendo**

Ana Paula Rosendo é natural de Lisboa, investigadora integrada do CEFi (Centro de Estudos de Filosofia da Universidade Católica Portuguesa - Lisboa) e colaboradora do CHC/CHAM (Centro de História da Cultura e Centro de História de Aquém e Além-Mar) da Universidade Nova de Lisboa. Encontra-se atualmente a realizar a sua tese de Doutoramento intitulada *Corpo e Comunidade: O Contágio de Sentimentos como Valorização da Arquipassividade na FCSH da Universidade Nova de Lisboa*, sob orientação dos Professores Adelino Cardoso e Marta Mendonça. A sua investigação centra-se no pensamento do filósofo e fenomenólogo francês Michel Henry, tendo como objetivo articular a sua proposta teórica a uma praxis comunitária. É Mestre em Ciência

Política pelo Instituto de Estudos Políticos da Universidade Católica Portuguesa com uma Dissertação intitulada Um Projeto de Educação para a Democracia Inspirado em J. Habermas e J. Dewey orientada pelo Prof. António Paim, sendo também Licenciada em Filosofia por esta Universidade. Autora de vários artigos no âmbito da Filosofia e da Ciência Política, áreas preferenciais de investigação, também é professora de Filosofia e de Psicologia no ensino secundário há mais de duas décadas.

### **Ângelo Milhano**

Professor Auxiliar na Universidade de Évora, e investigador do Praxis: Centro de Filosofia, Política e Cultura. A sua investigação dedica-se principalmente à Filosofia da Tecnologia, nomeadamente aos problemas hermenêuticos levantados pelas tecnologias digitais. Presta especial atenção à relação que a humanidade estabelece com os vários meios e tecnologias digitais disponíveis, e de como estas têm sido capazes de influenciar a interpretação que os seres humanos constroem de si próprios, bem como do seu «mundo-em-torno».

### **Carlos Morujão**

Carlos Morujão é professor Catedrático na Faculdade de Ciências Humanas da Universidade Católica Portuguesa. É também, desde junho de 2013, Diretor do Centro de Estudos de Filosofia da mesma Faculdade. Dirigiu, entre 2007 e 2011, o projeto de investigação «A Receção da Revolução Francesa pela Filosofia Alemã», financiado pela Fundação para a Ciência e Tecnologia. Tem lecionado as disciplinas de História da Filosofia Contemporânea, História da Filosofia Moderna e Filosofia do Conhecimento. Os seus principais interesses na investigação centram-se, atualmente, na Fenomenologia de Edmund Husserl. Tem ensaios publicados em

Portugal, Espanha, França, Alemanha, Estados Unidos e Brasil. É membro da Rede Ibérica de Estudos Fichteanos, sendo, neste âmbito, autor dos ensaios «Controversias Teológicas y Divergencias Políticas en la Génesis del Atheismusstreit» (2009) e «Doctrina de la Ciencia Nova Methodo: Analisis del § 17» (2012). É igualmente membro do Husserl Circle. Foi sócio fundador da Associação Portuguesa de Filosofia Fenomenológica, de que é Presidente da Direção desde Março de 2018. Coordena o Núcleo de Estudos Ortegueanos do Centro de Estudos de Filosofia e prepara a edição de uma obra conjunta, em língua inglesa, sobre o pensamento do autor espanhol.

### **Eunides Almeida**

Psicóloga Clínica. Pós-doutorado-Psicologia e Pós-doutorado em Filosofia (Postdoctoral Certificate - Universidade Federal de Uberlândia –UFU-MG); Doutorado (Ph.D. - PUC-MG/ Sanduíche com Universidade Paris Descartes) e Mestre (PUC-Minas) em Psicologia. Professora e vice-Diretora no curso de pós-graduação lato sensu no Método ADI/TIP (ADI/TIP Method (Faculdade ALIS-MG-Brasil/ IEPRJM/ FUNDASINUM).

### **Jeffrey Andrew Barash**

Professor emérito de filosofia na Universidade de Picardie, Amiens, França. É autor e editor de muitos livros, incluindo *Martin Heidegger and the Problem of Historical Meaning* e *The Social Construction of Reality: The Legacy of Ernst Cassirer*, este último publicado pela University of Chicago Press. Das suas áreas de pesquisa e ensino destacam-se a filosofia política, o historicismo, o pensamento alemão desde o Iluminismo, a hermenêutica, a memória coletiva em perspectiva filosófica e a teoria da mitologia política.

### **Luís Filipe Mendes**

Licenciado em Filosofia e mestre em Filosofia Geral, pela FCSH, da Universidade Nova de Lisboa, com a dissertação intitulada “A consciência de si e o desespero inconsciente, segundo Kierkegaard”. Doutorando de Filosofia na Faculdade de Artes e Letras da Universidade da Beira Interior. Investigador do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura. Bolseiro da Fundação para a Ciência e Tecnologia, com uma tese intitulada “Sobre a possibilidade da resistência à banalização do mal”.

### **Maria Clara Jost**

Psicóloga Clínica. Pós-doutorado-Psicologia e Pós-doutorado em Filosofia (Postdoctoral Certificate - Universidade Federal de Uberlândia – UFU-MG, 2018; 2021); Doutorado (Ph.D. - PUC-MG, 2014) e Mestre ( M.S. - UFMG, 2004) em Psicologia. Professora e Diretora no curso de pós-graduação lato sensu no Método ADI/TIP (ADI/TIP Method (Faculdade ALIS-MG-Brasil/ IEPRJM/ FUNDASINUM); bolsista CAPES (Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal Ensino Superior) e finalista do prêmio CAPES-Ph.D (2015).

### **Moisés Ferreira**

Licenciado em Psicologia pela Universidade de Évora (2005), onde também concluiu o mestrado em Criações Literárias Contemporâneas (2008) e o doutoramento em Filosofia (2014). É membro do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura, unidade na qual atualmente desenvolve uma investigação de pós-doutoramento subordinada ao tema: “Relacionalidade e Criação em Cassirer e Winnicott. Antropologia Filosófica e o Novo Paradigma em Psicanálise”.



### **Rafael Garcia**

Professor de História da Filosofia Contemporânea, Ética e Filosofia Política no Instituto de Filosofia e Ciências Humanas da Universidade Estadual de Campinas (IFCH-UNICAMP). Bacharel, licenciado, mestre e doutor pela Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Humanas da Universidade de São Paulo (FFLCH-USP). Membro da *Internationale Ernst Cassirer Gesellschaft*. Membro dos grupos de pesquisa Origens da Filosofia Contemporânea e Filosofia da Cultura (CNPq). Autor de *Genealogia da Crítica da Cultura* (2014), coorganizador das coletâneas *Antropologia da Individuação: estudos sobre o pensamento de Ernst Cassirer* (2017) e *Ernst Cassirer: Geografia e Filosofia* (2019).

### **Tommy Akira Goto**

Professor Associado I da Universidade Federal de Uberlândia/Brasil, é docente permanente da Pós-Graduação em Psicologia e da Pós-Graduação em Filosofia. Doutor em Psicologia como Profissão e Ciência pela PUC-Campinas (2007), Mestre em Ciências da Religião pela Universidade Metodista de São Paulo (2002) e Graduado em Psicologia pela Universidade São Marcos (1998). Membro do grupo de trabalho de Fenomenologia da Associação Nacional de Pós-Graduação em Filosofia (ANPOF). Membro-coordenador/Brasil do Circulo Latinoamericano de Fenomenologia (CLAFEN) e Membro-assistente da Sociedad Iberoamericana de Estudios Heideggerianos SIEH.

### **Urbano Sidoncha**

Urbano Sidoncha é licenciado em Filosofia pela Faculdade de Letras da Universidade de Lisboa e doutorado em Filosofia Contemporânea pela mesma Universidade. Professor auxiliar da Faculdade de Artes e Letras da UBI, liderou a criação

e foi primeiro diretor dos Cursos de Ciências da Cultura (licenciatura) e do Mestrado em Estudos de Cultura, ambos da UBI, tendo sido também o Diretor do Curso de Filosofia de 2009 até 2016. É atualmente Diretor do Mestrado em Estudos de Cultura. Investigador integrado do PRAXIS – Centro de Filosofia, Política e Cultura – é o coordenador do Grupo de investigação sobre Fenomenologia e Cultura desse Centro. Tem diversos trabalhos científicos publicados em revistas nacionais e estrangeiras. É autor do livro *Do Empírico ao Transcendental – A Consciência e o Problema Mente/Corpo entre o Materialismo Reducionista e a Fenomenologia de Husserl* (FCG/FCT, 2011) e editor dos livros *Metamorfoses da Cultura* (Nova Vega, 2017), *Cultura(s): Definições, Desafios, Percursos* (Ed. LabCom.IFP, 2018), *Sobre Suspeita e Culturas de Desconfiança – Fundamentos e Práticas* (Minerva, 2018), *Enlaces Culturais Brasil-Portugal* (Documenta/Edufba, 2021) e *Cultura e Sensível* (Coleção ARS/TA Pragmata, 2022).





## Financiamento



**UNIÃO EUROPEIA**

Fundo Europeu de  
Desenvolvimento Regional

## Organização







